اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم
كتاب التحقيق
شرح الحسامي المعروف
بغاية التحقيق
قد طبع في المطبع الذي نسب الى منشي نولكشور الواقع في لكهنو

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدى سبل الاسلام بالآيات الظاهرة واحكم قواعد الاحكام بالحجج الباهرة واوضح معالم الدين بهداية المنقول المقبول
وزين قلائد الشرع بجواهر الفروع والاصول واثار منار العلم بانوار الكتاب والخبر واضحك رياض الفقه بازهار القياس والاثر وشرع
مشارع الاحكام بمزيد لطفه وانعامه وشرح سبيل الحلال والحرام بآثار بره واكرامه احمده على تواتر آلائه حمدا يستحق به الجزيل من طوله
واشكره على تظاهر نعمائه شكرا استوجب به المزيد من فضله والصلوة والسلام على رسوله الهادي الى صراط المستقيم ونبيه الداعي
الى جنات النعيم محمد المبعوث الى كافة الامم والمجبول من المجد والكرم وعلى آله واصحابه ازهار حدائق الدين وانوار احداق المتقين
وبعد فان اشرف علوم الدين والطفها عند ذوي اليقين بعد علم التوحيد واصول الكلام لتمهيد قواعد الدين والاسلام العلم الذي هو
امتن العلوم اصلا واحسنها فضلا واوضحها منارا واجملها مسارا وهو علم اصول الفقه والاحكام لتبيين قواعد الحلال والحرام فهو لدقة مسالكه
اولى ان يكتنف حجبا والتراكيب في مضمار اقتباسه ولصعوبة مداركه احتجب لا تراه الطباع في علية قواعده واساسه والعلماء الائمة الاعلام
وهداة اهل الاسلام قد صنفوا في هذا القسم كتبا جمة عزيزة الفوائد كثيرة العوائد مشتملة على الحقائق منطوية على الدقائق واعطوا في جودة تصنيفها والتوالي وحسن تأليفها غير ان
المختصر المنسوب الى الشيخ الامام والقرم الهمام مالك ازمة الاصول والفروع ناظم درر المعقول والمسموع قدوة ارباب الشريعة كاشف
اسرار الحقيقة مولانا حسام الملة والدين ضياء الائمة في العالمين محمد بن محمد بن عمر الاخسيكثي نور الله مرقده وسقى بماء الرضوان مشهده
فائق سائر التصانيف المختصرة في هذا الفن بحسن التهذيب ولطف التهذيب ومتانة التركيب ورصانة الترتيب فلذلك شاع فيما بين
الانام بعيدا او قريبا وذاع في بلاد الاسلام شرقا وغربا بيد انه رحمه الله لما اقتصر فيه على الاصول كل الاقتصار وبالغ في التخفيف و
الاختصار كان مفتقرا الى الكشف والتوضيح والتهذيب والتنقيح فالتمس مني زمرة الاصحاب وخلص الاحباب بعد فراغي عن املاء كشف
الاسرار ان اشرع في شرح في كشف دقائق مفصلاته وبسط حقائق مشكلاته وان ارفع عن اوانس لطائفه الحجاب وان اكشف عن عرائس

حقائق النقاب فابتهم الى الاسجاح مسئولهم وشرعت في تحصيل مأمولهم مستعينا بالله في تسويده وتبييضه ومتوكلا عليه في تجويده وتحريره وسميته
كتاب التحقيق لاشتماله على كشف حقائق المعاني والطوائه على شرح دقائق المباني واسأل الله العظيم ان يجعل ما اقاسيه خالصا لوجهه الكريم
وسببا للوصول الى جنات النعيم انه خير مسئول واكرم مأمول وهو حسبي ونعم المعين قال العبد الضعيف عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري
تاب الله عليه وغفر له ولوالديه اخبرني بهذا الكتاب عمي وشيخي وسيدي وسندي ومولاي وهو الامام الكبير المعظم والهمام النحرير المكرم علم
الهدى امام الورى مقتدى الائمة كاشف الغمة ناصب رايات الشريعة كاشف آيات الحقيقة امام المذهبين مقتدى الفريقين فخر الملة
والدين علاء الاسلام والمسلمين محمد بن محمد بن الياس المايمرغي تغمده الله بالرحمة والرضوان واسكنه اعلى منازل الجنان عن الشيخ
الامام المصنف قدس الله روحه قال اما بعد حمد الله على نواله والصلوة على رسوله محمد وآله اما كلمة تضمنت معنى الشرط حتى قيل ان
الاصل في قولهم اما زيد فمنطلق مهما يكن من شيء فزيد منطلق استطلت الجملة الشرطية ونابت اما منابها كما نابت كلمة نعم مناب افعل في جواب
من قال لك افعل كذا لكن لتضمنها معنى الشرط لزمتها الفاء ولتضمنها معنى الابتداء لم يلاصقها فعل فلا يليها الا الاسم وقد تستعمل
في الكلام لتفصيل الاجمال على طريق الاستيناف كقولك جاءني القوم اما زيد فاكرمته واما عمرو فاهنته واما بشر فاعرضت عنه وللاستيناف
كلام من غير سبق اجمال كاما المذكورة في اوائل الكتب وقيل اول من تكلم بهذه الكلمة وفصل بها بين كلامين داود النبي عليه السلام
وهو المراد بفصل الخطاب في قوله تعالى واتيناه الحكمة وفصل الخطاب عند شريح والشعبي وبعد من ظروف الزمانية والعامل فيه ههنا
كلمة اما فانها لنيابتها عن الفعل تعمل في الظروف نائبة عنه والحمد هو الثناء على الجميل من نعمة وغيرها يقال حمدته على انعامه وحمدته على شجاعته
والله اسم تفرد به الباري سبحانه وتعالى يجري في وصفه مجرى الاسماء الاعلام لا شركة فيه لاحد كذا روي عن الخليل وابن كيسان
ومحمد بن الحسن الشيباني والشافعي رحمهم الله ولهذا اضيف الحمد اليه لانه لما كان كالعلم للذات كان مستجمعا لجميع الصفات
فكان اضافة الحمد اليه اضافة له الى جميع اسمائه وصفاته الا ترى ان الايمان اختص بهذا الاسم حيث قال عليه السلام امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع الاسماء والصفات واجب لانه مستجمع للصفات والنوال العطاء والصلوة في اللغة
الدعاء واذا اضيف الى الله عز وجل يراد بها الرحمة والمراد ههنا الدعاء بالرحمة الا ان الرسل اختصوا بالدعاء بهذا اللفظ للتعظيم ولما تضمن
الدعاء معنى النزول ذكرت كلمة على كما في قولك رحمة الله عليه اي رحمة الله نازلة عليه والرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب
المنزل عليه فعول بمعنى مفعول والنبي من اوحي اليه سواء انزل عليه كتاب او لم ينزل وآل الرجل ذريته واهل بيته وقيل قومه وآل النبي
متبعوه في التقوى كما قال عليه السلام كل مؤمن تقي فهو آلي ثم الرسل وان اختصوا بالصلوة الا ان الصلوة على غيرهم عند ذكرهم جائزة
بطريق التبع للدعاء المأثور اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وذلك
لان كل ما ثبت تبعا يعطى له حكم المتبوع لا حكم نفسه كتصحيح الجنين والوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن قوله فان اصول الشرع ثلاثة
الى قوله من هذه الاصول هي جمع اصل والاصل في اللغة ما يبتنى عليه غيره كما ان الفرع ما يبتنى على غيره والمراد من الاصول ههنا الادلة
اذ اصل كل علم ما يستند اليه تحقيق ذلك العلم ويرجع فيه اليه ومرجع الاحكام الى هذه الادلة والشرع في اللغة الاظهار وهو ايضا بمعنى
الشارع كالعدل والزور بمعنى العادل والزائر فيكون المعنى ادلة الشارع اي الادلة التي نصبها الشارع على المشروعات كذا
ويكون اللام للعهد والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله او بمعنى المشروع كالضرب بمعنى المضروب

والخلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى ادلة المشروع اى الادلة التى تثبت المشروعات بها كذا او يكون اللام للجنس والمقصود من الاضافة تعظيم
المضاف اليه كقولك استاذى فلان وكقولنا الله الهنا ومحمد نبينا فيكون فيه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الادلة معظمة
تلزم رعايتها ويجب تلقيها بالقبول ثم المشروع يتناول العلل والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع ومن المعلوم
ان القياس لا مدخل له فى اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة التى تثبت بها المشروعات كذا من غير نظر الى ان كل واحد منها يثبت
الجميع والبعض وان كان المراد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر فالمعنى الادلة التى يثبت بكل واحد منها الاحكام كذا وهو اسم لهذا الدين المشتمل
على الاصول والفروع وغيرها كالشريعة يقال شرع محمد كما يقال شريعة محمد وانما عدل من لفظ الفقه الى لفظ الشرع مخالفا لعامة
الاصوليين لان الاضافة تفيد الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس لا تختص بالفقه بل هى حجة فيما سواه من اصول الدين ولفظ الشرع
اعم ويطلق على اصول الدين كاطلاقه على فروعه قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الاية فيكون اضافة الاصول
الى الشرع اعم فائدة واكثر تعظيما للاصول ثم قدم الكتاب على الجميع لانه فى الشرع اصل مطلق من كل وجه ولكمال قوته واعقبه بالسنة لان
كونها حجة ثابت بالكتاب واخر الاجماع عنهما لتوقف موجبيته عليهما ولكن الثلثة مع تفاوت مراتبها حجج موجبة للاحكام قطعا ولا يتوقف
فى اثبات الاحكام على شئ فقدمت على القياس الذى يتوقف فى اثبات الحكم على المقيس عليه ولهذا افرده بالذكر بقوله والاصل الرابع
القياس لانه لما توقف فى اثبات الحكم على المقيس عليه ولم يكن اثبات الحكم به ابتداء كان فرعا له والى هذه الفرعية اشار بقوله المستنبط
من هذه الاصول وان كان فيه احتراز عن القياس العقلى ايضا ولما لم يكن الحكم ثابتا فى محل القياس بدونه كان اصلا للحكم والى هذا اشار
بقوله والاصل الرابع فلما كان اصلا من وجه دون وجه لا يدخل تحت المطلق لانه يتناول الكامل الذى هو موجود من كل وجه او افرده
بالذكر لانه ظنى فى الاصل قطعية يعارض ما سواه من الاصول على العكس من ذلك وبعد كونه ظنيا اثره فى تغيير وصف الحكم من الخصوص
الى العموم لا فى اثبات اصله واثر ما سواه من الاصول فى اثبات اصل الحكم فلذلك وجب تمييزه عنها والاستنباط استخراج الماء من العين يقال نبط الماء
من العين اذا اخرج فاستعير لما يستخرجه المرء بفضل ذهنه وقوة قريحته من المعانى والتدابير فيما يقصد ويهم فكان فى العدول من لفظ الاستخراج
الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكلفة فى استخراج المعنى من النصوص التى بها عظمت اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم والى ان حيوة الروح
والدين بالعلم كما ان حيوة الجسد بالماء ومثال الاستنباط من الكتاب انتقاض الطهارة فى الخارج من غير السبيلين بكونه خارجا نجسا قياسا على
الخارج من السبيلين الثابت حكمه بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومن السنة جريان الربوا فى الجص والنورة والحديد والصفر بالقدر
والجنس قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها فى قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل الحديث ومن الاجماع سقوط تقوم منافع
المغصوب بعلة انها ليست بمحرزة قياسا على سقوط تقوم منافع البدن فى ولد المغرور الثابت بالاجماع فان الصحابة لما اوجبوا قيمة الولد
وسكتوا من تقويم المنافع صار اجماعا منهم على سقوط تقومها لان السكوت فى موضع الحاجة الى البيان بيان ثم قيل فى وجه انحصار الادلة
على الاربعة ان الحكم اما ان تثبت بالوحى او بغيره والاول اما ان يكون متلوا وهو الذى تعلق بنظمه الاعجاز وجواز الصلوة وحرمة القراءة
على الجنب والحائض او لم يكن والاول هو الكتاب والثانى هو السنة وان تثبت بغيره فاما ان ثبت بالراى الصحيح او بغيره والاول
ان كان راى الجميع فهو الاجماع وان لم يكن فهو القياس والثانى الاستدلالات الفاسدة وافعال النبى عليه السلام داخلة فيها ومن جعل
افعاله موجبة قال الدليل الشرعى اما ان يكون واردا من جهة الرسول او لم يكن والاول ان كان متلوا فهو الكتاب وان لم يكن فهو السنة

ويدخل فيها اقوال النبي عليه السلام وافعاله والثاني ان شرط فيه عصمة من صدر منه من الخطاء فهو الاجماع وان لم يشترط فهو القياس ولكن الاولى ان يعنيا في ذلك
الى الاستقراء الصحيح لان الدلائل الموجبة للاحكام لم تنحصر في القسم الاعلى بهذه الاربعة لان العقل يوجب حصرها على الاربعة **قوله اما الكتاب** اي الكتاب الذي هو احد الاصول الاربعة فالقرآن
المنزل على الرسول عليه الصلوة والسلام المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة اعلم ان الحد ونعني به المعرف للشي حقيقي ورسمي ولفظي فالحقيقي ما انبا
عن حقيقة الشي وماهيته ومن شرطه ان يذكر جميع ذاتيات المحدود وان يحترز فيه عن العوارض كقولك في حد الانسان انه جسم نام حساس متحرك بالارادة
ناطق والرسمي ما انبا عن الشي بلازم له مختص به كقولك الانسان منتصب القامة عريض الاظفار بادي البشرة واللفظي ما انبا عن الشي
بلفظ اظهر عند السامع من اللفظ المسئول عنه مرادف له كقولنا العقار الخمر والغضنفر الاسد لمن يكون الخمر والاسد اظهر عنده من العقار والغضنفر
ومن شرط الكل الاطراد وهو انه متى وجد الحد وجد المحدود والانعكاس وهو انه اذا عدم الحد عدم المحدود اذ لو لم يكن مطردا لما كان مانعا
لكونه اعم من المحدود ولو لم يكن منعكسا لما كان جامعا لكونه اخص من الحد وعلى التقديرين لا يحصل التعريف ثم ما ذكر الشيخ رحمه الله ليس بحد حقيقي لو
اراد به تعريف مجموع الكتاب او تعريف ما يطلق عليه اسم الكتاب في الشرع حقيقة او مجازا حتى دخل فيه الكل والبعض لانه لم يتعرض فيه للاعجاز
وهو معنى ذاتي للكتاب المحدود وذكر فيه الكتابة في المصحف والنقل وهما من العوارض ولهذا كان قرآنا قبل الكتابة والنقل في زمن النبي عليه السلام
فهذا رسمي ان اراد به المعنى الثاني واحسن الحدود الرسمية ما وضع فيه الجنس الاقرب ثم تم باللوازم فلذلك قال القرآن هو مصدر كالقراءة قال الله تعالى
فاذا قرأناه فاتبع قرآنه اي قراءته والمعنى المقروء سمي به تناولا في جميع ما قرأ من الكتب السماوية وغيرها فاحترز بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية
ومن الوحي الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما انزل نظمه ومعناه والوحي الذي ليس بمتلو لم ينزل الا معناه وبقوله على الرسول اي على رسولنا عما انزل على
غيره من الانبياء عليهم السلام من التورية والانجيل والزبور ونحوها وبقوله المكتوب في المصاحف عما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا
من الله وعن الوحي الذي ليس بمتلو ليتم على القيد الاول احترازا عنه عند من يطلق الانزال لفظا ومعنى وبقوله المنقول عنه نقلا متواترا عما اختص بمثل مصحف ابي وغيره مما نقل بطريق
الآحاد نحو قوله تعالى فعدة من ايام اخر متتابعات وبقوله بلا شبهة عما اختص بمثل مصحف ابن مسعود رضي الله عنه مما نقل بطريق الشهرة وهذا على
قول الجصاص ظاهر فانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر وعلى قول غيره يكون قوله نقلا متواترا احترازا عنهما وقوله بلا شبهة تاكيدا وهذا الموضع صالح للتاكيد
لقوة شبه المشهور بالمتواتر وانما لم يتعرض للاعجاز لان رسالته للاحكام لا يتوقف عليه انما يتعلق بما ذكر من الاوصاف ولفظي ان اراد به المعنى الاول لان
القرآن اسم علم لما انزل على الرسول عليه السلام من الوحي المتلو كالتورية المنزل على موسى عليه السلام والانجيل المنزل على عيسى عليه السلام قال الله تعالى انا انزلناه
قرآنا لكنه لما اطلق على المعنى القائم بذات الله تعالى ايضا في قولنا القرآن غير مخلوق بالاشتراك او بالمجاز احترز عنه بقوله المنزل على الرسول واحترز بالمكتوب في المصاحف
عن المنسوخ تلاوة لا عن الوحي الذي ليس بمتلو لانه ليس بمنزل على ما مر ولانه لا يدخل تحت اللفظ ليجب الاحتراز عنه وباقي القيود على ما مر فلا يخلو هذا الحد المنزل على الرسول قبله
واحد منها على الوجه الاول وقيل ان تحديد الشي بما يتوقف تصوره على ذلك الشي اذ الوجود الذهني للمصحف فرع تصور القرآن فيكون دورا
باطل عند اهله وعلى هذا التعريف لانه تعريف الكتاب وتوقف وجوده للمصحف في الذهن على تصور القرآن لا يمنع صحته لان القرآن معلوم عند السامع
بتصوره بلا شبهة وان لم يكن الكتاب معلوما له ولو لم يكن القرآن معلوما للسامع جعل القرآن مطلع الحد وانما يلزم الدور المذكور على من عرف القرآن مثل ما نقل
من بعض الاصوليين انه قال القرآن ما نقل الينا بين دفتي المصاحف على انه يمكن للخصم ان يقول ايضا بان المراد من المصاحف ما جمعت
الصحابة من الوحي المتفرق في المصحف فيندفع الدور فان قيل يلزم على طرد هذا الحد التسمية سوى التي في سورة النمل فانها مثبتة في المصحف وليست بقرآن
ولم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض ومن انكرها لم يكفر وانتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم قلنا الصحيح من المذهب انها

من القرآن لكنها ليست جزءا من كل سورة عندنا بل هي آية منزلة للفصل بين السور كذا ذكره ابو بكر الرازي وهو مثله معنى عن محمد رحمه الله لانها كتبت مع
القرآن بامر الرسول عليه السلام ونقلت الينا بين دفتي المصاحف مع انهم كانوا يبالغون في حفظ القرآن حتى كانوا يمنعون من كتابة اسامي السور
مع القرآن من التعشير والنقط كيلا يختلط بالقرآن غيره فلو لم تثبت لا يحتال في العادة سكوت اهل الدين عنه مع تصلبهم في الدين الا ان النقل
المتواتر لما لم يثبت انها من السورة لم يثبت ذلك وحديث القسمة وهو معروف دليل ظاهر على ما قلنا وانما لم يكفر من انكر كونها من القرآن لان عمدة انها
انزلت وكتبت للتيمن بها كما يكتب على صدر الكتب ويذكر عند كل امر ذي خطر لا لكونها من القرآن والتمسك بمثله يمنع الاكفار واما عدم جواز الصلوة
فقد ذكر الشيخ تاج الدين في الجامع الصغير انه لو اكتفى بها لا يجوز الصلوة عند ابي حنيفة رحمه الله ولكن الصحيح انه لا يجوز لان في كونها آية تامة شبهة لان عند
من مذهب الشافعي رحمه الله انها مع ما بعدها الى راس السورة آية اية تامة فاورث ذلك شبهة في كونها اية تامة فلا يتادى بها الفرض المقطوع
به اما جواز قراتها للحائض والجنب فعند قصد التيمن يجوز قراءة الحمد لله رب العالمين لهما على قصد الشكر لا على قصد قراءة القرآن فلا لان من حرمة

كونها آية من القرآن حرمة قراتها عليهما قوله وهو اي القرآن النظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رح

الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة المراد بالنظم العبارات وبالمعنى مدلولاتها انما لم يقل اللفظ مع ذكر اللفظ الذي معناه الرمي يقال
لفظ النوى اي رماه ولفظت الرحى الدقيق اي رمت به الى ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب من نظم الجواهر رعاية للادب وتعظيم لعبارات
القرآن وفي تعريف الخاص وغيره ذكر اللفظ لان ذلك تعريف له من حيث هو خاص لا من حيث انه خاص القرآن فلا يجب فيه رعاية الادب
والمراد من عامة العلماء جمهورهم ومعظمهم منهم من اعتقد انه اسم للمعنى دون النظم وزعم انه مذهب ابي حنيفة رحمه الله بدليل جواز القراءة بالفارسية
عنده في الصلوة بغير عذر مع ان قراءة القرآن فيها فرض مقطوع به فرد ذلك واشار الى فساده بقوله وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله اي
المختار من مذهبه مثل مذهب العامة في انه اسم للنظم والمعنى فاجاب عما استدل به الزاعم بقوله الا انه اي لكن ابا حنيفة رحمه الله لم يجعل النظم ركنا لازما
لانه قال مبنى النظم على التوسعة لانه غير مقصود خصوصا في حالة الصلوة اذ هي حالة المناجاة وكذا مبنى فرضية القراءة على التيسير قال الله تعالى فاقرؤا
ما تيسر من القرآن ولهذا تسقط عن المقتدي بتحمل الامام عندنا وبخوف فوت الركعة عند مخالفنا بخلاف سائر الاركان فيجوز ان يكتفى فيه بالركن الاصلي
وهو المعنى توضيحه انه نزل اولا بلغة قريش لانها افصح اللغات فلما تعسر قراءته بتلك اللغة على سائر العرب نزل التخفيف بدعاء الرسول عليه الصلوة والسلام باذن
بتلاوته بسائر لغات العرب فسقط وجوب رعاية تلك اللغة اصلا واتسع الامر حتى جاز لكل فريق منهم ان يقرء بلغتهم ولغة غيرهم واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم
بقوله انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف فلما جاز للعربي ترك لغته الى لغة غيره من العرب حتى جاز للقرشي ان يقرأ بلغة تميم مثلا مع كمال
قدرته على لغته جاز لغير العربي ترك لغة العرب مع قصور قدرته منها والاكتفاء بالمعنى الذي هو المقصود بالنظم فصار الحاصل ان سقوط لزوم النظم
عنده رخصة اسقاط كمسح الخف وقصر الصلوة حتى لم يبق اللزوم اصلا فاستوى فيه حالة العجز والقدرة ولا يستقيم تسمية النظم ركنا مع جواز تركه حالة
القدرة كما لا يستقيم تسمية ما يؤدى على اصل الفرض في اركان الصلوة ركنا بعد ما صار موجودا مع جواز تركه في الابتداء وفي قوله خاصة تنصيص
على ان فيما سواه من الاحكام من وجوب الاعتقاد حتى كفر من انكر كون النظم منزلا كالمعنى وحرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة والاعتياد
على القراءة بالفارسية النظم لازم كالمعنى ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية وحرمة مس مصحف كتب بالفارسية على غير المطهر وحرمة
قراءة القرآن بالفارسية على الجنب والحائض على اختيار بعض المشائخ منهم شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله لانه لم يرد من المتقدمين من اصحابنا
فيها رواية نصا وما ذكرنا جواب المتاخرين فالشيخ رحمه الله بنى الجواب على اصلهم لا على مختار المتاخرين والمتاخرون انما بنوا ما ذكروا على ان النظم

فاتت الصلوة الذي هو المقصود وقائم فتثبت هذه الاحكام احتياطا لا على ان النظم ليس من القران والدليل عليه انهم لم يذكروا فيها اختلافا بين اصحابنا
ولو لم يكن طريق ثبوت هذه الاحكام ما ذكرنا لا يستقيم هذا الجواب على قولهما لان النظم لازم عندهما كالمعنى وقد ذكر الامام التمرتاشي رحمه الله في شرح الجامع
الصغير ان حرمة القران متعلقة بالنظم والمعنى حتى لو قرأ الجنب والحائض بالفارسية جاز وانه يجب عليهما سجدة التلاوة بانها ملحقة بالصلوة لان السجدة
من اركان الصلوة ومنها دين سجدة التلاوة مشاركة في المعنى وهو طلب السجود فيجوز ان تلحق بالصلوة في سقوطها وكيفية النظم قد سقطت في الصلوة
فتسقط فيها ايضا وعن المسئلتين بان المكتوب او المقروء بالفارسية كلام الله تعالى وان لم يكن قرانا فيحرم مسه على غير المتطهر وقراءته للجنب والحائض
كالتورية والانجيل والاول احسن واشمل فان قيل لما جاز الاكتفاء بالمعنى عنده في الصلوة من غير عذر لا بد من ان يكون ذلك قرانا اذ لا جواز
للصلوة بدون القران وحينئذ لا يكون احد المذكورين ثابتا والا لعدم امكان كتابة المعنى المجرد في المصحف ونقله بالتواتر وما تعلق المعنى بغير العبارة
الفارسية مثلا ليس بمكتوب في المصحف ولا منقول بالتواتر ايضا فلا يكون الحد جامعا اذ لا يكون المعنى بدون النظم قرانا فينبغي ان لا يجوز الصلوة قلنا
انما جاز الاكتفاء عنده بالمعنى لا لقيام المعنى المجرد في حالة الصلوة مقام النظم والمعنى او لقيام العبارة الفارسية الدالة على معنى القران مقام النظم
المنقول كما قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في حالة العجز فيكون النظم المكتوب المنقول موجودا تقديرا وحكما فيدخل في الحد ويكون الحد جامعا ويصير
قوله المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بالكتابة والنقل حقيقة او تقديرا والقول هو يسلم ان المعنى بدون النظم ليس بقران ولكنه لا يسلم
ان جواز الصلوة متعلق بقراءة القران المحدود بل هو متعلق بمعناه ويحمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران على ان المراد وجوب رعاية المعنى دون
النظم بدليل لاح له فلا يرد الاشكال ثم الاختلاف فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بالفارسية في الصلوة بكلمة او اكثر غيرها وله ولا محتملة للمعاني وزاد
بعضهم ولم يخل بنظم القران زيادة احتمال بان قرأ مكان قوله تعالى معيشة ضنكا معيشة تنكا او مكان جنادبها كبا بنزاوا او قرأ تفسير القران
فلا يجوز بالاتفاق وحكى عن الامام ابي بكر محمد بن الفضل رحمه الله ان الخلاف فيما اذا جرى على لسانه من غير قصد اما من تعمد ذلك فيكون مجنونا او زنديقا
والمجنون يداوى والزنديق يقتل وقيل الخلاف في الفارسية لانها قريبة من العربية في الفصاحة فاما القراءة بغيرها فلا يجوز بالاتفاق وقد صح رجوع
ابي حنيفة رحمه الله الى قول العامة رواه نوح ابن ابي مريم عنه ذكره فخر الاسلام رحمه الله في شرح كتاب الصلوة وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد وعامة
المحققين وعليه الفتوى قوله واقسام النظم والمعنى جميعا فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة لما كان القران اسما للنظم والمعنى ومعرفة احكام الشرع
الثابتة بالقران توقفت على معرفته شرع في بيان اقسامه فقال واقسام النظم والمعنى اي نظم القران ومعناه فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة
واحترز به عما لم يكمل في معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها اذ هو بحر عميق لا تنقضي عجائبه ولا تفنى غرائبه ولا يقال ليس شيء من القران
مما لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد حقيته وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض من احكام الشرع وهي متعلقة بجميع عبارات
القران فكيف يصح هذا الاحتراز لانا نقول هذه الاحكام وان تعلقت بالجميع لكن لم يثبت معرفتها بالجميع بل تثبت ببعض النصوص من الكتاب والسنة
فيصح هذا الاحتراز واعلم ان جميع الاقسام باعتبار انقسام كل قسم الى اربعة اقسام والنظم والاربعة المقابلة للقسم الثاني عليها صار عشرين قسما
وقد ذكر الشارحون في انحصار هذه الاقسام وجوها واحسنها ما ذكره وهو ان المفهوم من الكلام لا يخلو من ان يكون راجعا الى نفس النظم فقط او الى غيره
فالاول هو القسم الاول والثاني لا يخلو من ان يكون راجعا الى تصرف المتكلم او الى غيره والاول لا يخلو اما ان يكون تصرفه تصرف بيان المراد من المعنى
الى السامع وهو القسم الثاني او غيره وذلك هو القسم الثالث والثاني هو القسم الرابع اذ لا تصرف في الكلام لا يكون الا للمتكلم او للسامع اذ لا ثالث
فان كان من جهة المتكلم فلا يخلو من ان يكون في اللفظ او في المعنى فالاول لا يخلو اما ان يكون بحسب الوضع او بحسب الاستعمال اذ لا ثالث والاول هو القسم

وسكناته وترتيب حروفه لان الصيغة اسم من الصوغ الذي يدل على التصرف في الشيء لا في المادة فالمفهوم من حروف ضرب استعمال آلة التأديب
في محل قابل له ومن هيئته وقوع ذلك الفعل في الزمان الماضي وتوحد المسند اليه وتذكيره وغير ذلك ولهذا يختلف كل معنى باختلاف ما يدل عليه كليح
ويضرب الا ان في بعض الالفاظ يختص الهيئة بادة فلا تدل على المعنى في غير تلك المادة كما في رجل مثلا فان المفهوم من حروفه ذكر من بني آدم جاوز
حد الصغر ومن هيئته كونه مكبرا غير مصغر وواحدا غير مجموع وغير ذلك ولا تدل هذه الهيئة في اسد ونمر على شيء وفي بعضها كلاهما يدل على معنى واحد وهي كرجل
مما نحن فيه دلالة اللفظ والصيغة في الخاص لانه حروف الاسد مثلا على الهيكل المعروف ودلالة هيئته على توحده وكونه مكبرا وغير ذلك ولا يخرج
الخاص عن الخصوص بالتعرض بمثل هذه العوارض فافهم وفي العام دلالة حروف اسد على ذلك ودلالة هيئته على كثرة وعمومه وفي المشترك دلالة حروف
القرء على الحيض او الطهر ودلالة الهيئة على التوحيد ولكن الظاهر انهما ههنا بمعنى واحد والمقصود تقسيم اللفظ باعتبار معناه في نفس الامر لا باعتبار المتكلم
والسامع ثمان المشايخ رحمهم الله قد تكلموا في تعريفاتها الى مثل هذه التكلفات التي لا يليق بهذا الفن قوله الخاص وهو كل لفظ وضع لكذا ذكر كلمة كل في التعريف
وان كان مستنكرا في اصطلاح اهل المنطق لانها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة لا للافراد ولهذا كان من شرط الحد ان يستقيم على كل فرد من افراد
المحدود لوجود الحقيقة فيه فانك اذا قلت الانسان حيوان ناطق يصدق هذا الحد على كل فرد من افراد الانسان فاذا قلت الانسان كل حيوان
ناطق لا يستقيم اطلاقه على زيد مثلا فانه ليس كل حيوان ناطق الا ان المشايخ لم يلتفتوا الى اصطلاحاتهم في الحدود وذكروا التعريفات في تصانيفهم
يتوقف بها على المراد ومعنى الالفاظ كما هو اللائق بالفقه لكونها بعيدة عن التكلف واحتراز عما لا يعنيهم حصول مقاصدهم دونها ثم قوله كل لفظ تناول
الالفاظ الموضوعة للمعاني وغيرها فبقوله وضع لمعنى خرج غير الموضوعات وحصل الاحتراز عن المشترك ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر ايضا
وبقوله معلوم خرج المجمل فانه وضع لمعنى ولكنه غير معلوم للسامع وبقوله على الانفراد خرج العام فانه وضع لمعنى واحد معلوم شامل للافراد والمراد
من قوله على الانفراد كون اللفظ متحدا والمعنى متحدا من حيث انه واحد مع قطع النظر من ان يكون له في الخارج افراد او لم يكن ولا حاجة
الى الاحتراز عن المجمل في الحقيقة لان هذا التقسيم بالنظر الى اصل الوضع والاجمال في الكلام ليس باصل الوضع بل بالعوارض فالمجمل في اصل الوضع
لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر قوله وكل اسم انما ذكر الاسم ههنا دون اللفظ لان ما يدل على الشخص المعين وهو المراد
من المسمى المعلوم لا يكون الا اسما بخلاف القسم الاول لان الدلالة على المعنى يحصل بالافعال والحروف ايضا وقوله على الانفراد ههنا احتراز عن
المشترك بين المشخصات لانه بالنسبة الى كل واحد اسم وضع لمسمى معلوم لكن لا على الانفراد ثم المراد بالمعنى في قوله وضع لمعنى ان كان مدلول اللفظ يدخل
في التعريف المشخصات ايضا لانها معان في الالفاظ الموضوعة لها فيكون الخصوص شاملا للخصوص الجنس والنوع والعين ويكون افراد الخصوص العين
بالذكر لقوة المغايرة بينه وبين غيره اذ لا شركة في مفهومه اصلا بخلاف غيره من انواع الخصوص وهذا كتخصيص اولي العلم بالذكر في قوله تعالى
يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات بعد دخولهم في قوله الذين آمنوا للتفاوت القوي بينهم وبين عامة المؤمنين في الدرجة
والشرف وكتخصيص جبرئيل وميكائيل بالذكر في قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال بعد دخولهما في عموم الملائكة لقوة شرفهما
وشرفهما عند الله عز وجل وان كان المراد منه ما هو كالعلم والجهل فيكون هذا التعريف لقسم الخاص الاعتباري والحقيقي لا لتعريف الخاص من حيث هو
وتفسير الشامل للقسمين ما ذكره ابو اليسر الخاص ما يتناول فردا كالرجل والمراة والغرض من تحديد كل قسم بحد على حدة هو الاشارة الى ان الخصوص
يجري في المعاني والمسميات جميعا بخلاف العموم فانه لا يجري الا في المسميات ولهذا ذكر في حد المشترك هو ما اشترك فيه معان او اسامي ليكون اشارة
الى ان الاشتراك يجري في القسمين كالخصوص بخلاف العموم ويجوز ايضا ان يكون الكل تعريفا واحدا الا ان معناهما في الحاصل الخاص كل لفظ وضع لمعنى

او المسمى على الانفراد الا انه يسقط في العبارة الفرض وهو الاحتراز عن العام ومن المشترك بين المشخصات جميعا فان قوله من الافراد بالنسبة الى كل لفظ احتراز عن شيء آخر ولو لم يسقط في العبارة لم يحصل به الفرض **قوله** والعام وهو كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات والمراد باللفظ هو الموضوع بقرينة مورد التقسيم وهو عام كما قلنا فبقوله ينتظم اي يشمل حصل الاحتراز عن المشترك فانه لا يشمل معنيين بل يحتمل كل واحد على السواد فبقوله جمعا احترز عن التثنية فانها ليست بعامة بل هي تشمل سائر اسماء الاعداد في الخصوص ومن اشترط الاستغراق فانه عند اكثر مشايخ ديارنا ليس بشرط للعموم وعند مشايخ العراق واكثر اصحاب الشافعي وغيرهم من الاصوليين هو شرط وحد العام عندهم هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فالاستغراق هو الشرط عندهم والاجتماع عندنا وتظهر فائدة الاختلاف في العام الذي خص منه البعض فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار بقاء الجمعية وبقوله من المسميات احترز عن المعاني فان العموم لا يجري في المعاني عند المتأخرين من مشايخنا وقد عرف تحقيقه في الكتب ولا يقال الحد المذكور ليس بجامع لان النكرة المنفية ونحوها عامة كما نص عليه في عامة الكتب ولم تنتظم ولم يتناولها الحد لانها ليست بلفظ موضوع لانتظام جمع من المسميات بل عمومها فردي كما عرف لانا نقول الحد وضع لبيان الحقيقي وعمومها مجازي لصدق حد المجاز عليه فان رجلا في قوله ما رأيت رجلا اريد به غيرها ومنع له العلاقة بين المحلين اذ الرجل موضوع للفرد واريد به غير موضوعه وهو العموم ههنا بقرينة النفي كما اريد بالاسد الشجاع في قوله رأيت اسدا يرمي بقرينة الرمي لعلاقة بينهما وقد نص على مجازيته في شرح اصول الفقه لابن الحاجب واذا كان كذلك لا يمنع عدم دخولها في الحد صحته على انا ان سلمنا ان عمومها حقيقي لا يقدح ذلك صحة الحد ايضا لان الحد المذكور لبيان العام صيغة ولغة بدلالة مورد التقسيم لا المطلق والعام وعموم النكرة المنفية لم يثبت بالصيغة بل بالضرورة والحد المذكور جامع مانع للعام الصيغي فيكون صحيحا ولو لم يشترط الوضع في اللفظ بان اجري على اطلاقه ولم يلتفت الى مورد التقسيم لكان الحد يتناولها لانها ايضا لفظ ينتظم جمعا من المسميات معنى فيتبين بما ذكرنا ان الحد جامع كما هو مانع **وقوله** لفظا او معنى تفسير للانتظام لا تتميم للحد فانه قد تم بقوله ينتظم جمعا من المسميات والتفسير وان كان يقتضي سبق الابهام والحد مما يحترز فيه عنه لكنه اذا لم يوجب خللا في حصول المقصود لا يعاب به ومثله كثير في كلام السلف والمراد من الانتظام لفظا ان يدل صيغته على الشمول كصيغ المجموع مثل زيدون ورجال ومن الانتظام معنى ان يكون الشمول باعتبار المعنى دون الصيغة كمن وما والقوم والرهط ونحوها فانها عامة من حيث انها تتناول جمعا من المسميات وان كانت صيغها صيغ الخصوص **قوله** وحكمه اي حكم العام وهو الاثر الثابت به انه يوجب الحكم اي يثبته فيما يتناوله قطعا ويقينا تمييزا اي على وجه القطع ارادة لعدم ارادة التخصيص عنه وثبت في ذاته من غير شك واليقين العلم والازالة الشك فعيل من يقن الامر يقينا لازم ومتعد ثم ان الشيخ رحمه الله بين حكم العام قصدا واشار الى حكم الخاص بقوله كالخاص رعاية للاختصار ولا خلاف بين الجمهور ان موجب الخاص قطعي وانما اختلف في موجب العام الذي لم يخص منه شيء فعند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من ارباب العلوم موجبه ليس بقطعي وهو مذهب الشافعي واليه ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي وجماعة من مشايخنا رحمهم الله وعند عامة مشايخنا العراقيين كابي الحسن الكرخي وابي بكر الجصاص وغيرهما موجبه قطعي كموجب الخاص وتابعهم في ذلك القاضي الامام ابو زيد وعامة المتأخرين منهم الشيخ المصنف رحمه الله وثمرة الاختلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وتخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعند الفريق الاول لا يجب ان يعتقد العموم فيه ويجوز تخصيصه بهما وعند الفريق الثاني يجب الاعتقاد ولا يجوز تمسك من قال بانه ليس بقطعي بان اليقين والقطع لا يثبت مع الاحتمال

لانه عبارة من قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة الخصوص في العام قائم لانه لا يرد الا فيما يحتمله الا ان ثبت بالدليل انه غير محتمل للخصوص
كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض واذا كان الاحتمال ثابتا في نفسه لا يمكن القول بثبوت موجبه قطعا
كالقياس وخبر الواحد وهذا بخلاف الخاص فان احتمال ارادة المجاز قائم فيه ويثبت موجبه قطعا مع ذلك عند الشافعي رحمه الله
لان احتمال المجاز ثابت في العموم ايضا مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال فيه اكثر واقوى فيجوز ان يؤثر في رفع القطع واليقين وجه
الفرق ان احتمال التخصيص لا يخرج العام من حقيقته لان العموم باق بعد التخصيص الى الثلاث عند من لم يشترط الاستغراق كما عرف
فكان احتمال ارادة التخصيص بمنزلة ارادة مسمى اخر لهذه الصيغة فيجوز ان يؤثر في رفع اليقين لانه ليس على خلاف الاصل كالمشترك
اذا ترجح بعض وجوهه بدليل ظاهر كان احتمال ارادة المسمى الاخر معتبرا في رفع اليقين فاما احتمال ارادة المجاز فيخرجه من حقيقته ويجعله
وكان على خلاف الاصل فلا يعتبر من غير دليل وتمسك من قال بان موجبه قطعي بان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى عند اطلاقه
لازما له الى ان يقوم الدليل على خلافه ثم صيغة العموم موضوعة له وحقيقة فيه فكان معنى العموم ثابتا بها قطعا حتى يقوم
الدليل على خلافه كما في الخاص لان مسماه ثابت به قطعا لكونه موضوعا له حتى يقوم الدليل على صرفه الى المجاز فاما الاحتمال
الذي ذكره الخصم فلا عبرة به اصلا لانه ارادة في باطن المكلف وهي غيب عنا وليس في وسعنا الوقوف عليها من غير دليل فقبل
ظهوره يكون موجبه ثابتا قطعا بمنزلة الخاص فان ارادة المجاز لما كانت فيه لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجبه
ثابتا قطعا قبل ظهور الدليل ولانه لو جاز ورود صيغة العموم على ارادة الخصوص من غير قرينة تدل عليه يؤدي الى التلبيس على السامع و
يؤدي الى التكليف المحال تعالى الله عن ذلك فلا يجوز ورود العام على ارادة الخصوص ولا ورود الخاص على ارادة المجاز من غير
ذكر دليل يفهم السامع مراد الخطاب قوله الا انه حجة خص منه معلوم او مجهول اختلف في العام المخصوص منه فقيل لا يبقى حجة اصلا
سواء كان المخصوص معلوما كما قال الشارع مثلا اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة وكتخصيص المستأمن بقوله تعالى وان احد
من المشركين استجارك الاية من قوله عز وجل فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم او مجهولا كتخصيص عقد الربوا من سائر انواع البيع في قوله عز اسمه احل الله البيع وحرم الربوا
الا ان كان المخصوص معلوما يبقى العام في الباقي موجبا قطعا كما كان وان كان مجهولا سقط دليل الخصوص ويبقى العام في الكل
موجبا قطعا وعند عامتهم يبقى العام حجة بعد التخصيص سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا الا انه لا يبقى قطعيا بل يصير ظنيا كالقياس
وخبر الواحد كما اشار اليه الشيخ بقوله الا انه حجة اي العام خص منه معلوم او مجهول اي مخصص معلوم المراد او مجهول المراد كاية الربوا
في البيع تخصيص الربوا الذي هو مجهول لكونه مجملا من البيع واية الربوا تصلح مثالا للخصوص المعلوم بعد البيان كما يصلح مثالا للخصوص
المجهول قبله فلهذا لم يذكر الشيخ مثال الخصوص المعلوم فيه شبهة اي تحقيق يلحقه الخصوص يوجب اي يثبت العام المخصوص منه الحكم في
الباقي او في الكل على تجوز على احتمال ان يظهر الخصوص فيه اي التخصيص في العام بسبب تعليل الخصوص اي الدليل المخصص ان كان معلوم
المراد والمعلل هو المجتهد او بسبب تفسير الدليل المخصص ان كان مجهول المراد والمفسر هو الشارع وهذا من قبيل اضافة المصدر الى المفعول و
بيانه ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه يبين ان المخصوص لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء ولهذا شرط اقترانه بالعام
كما شرط اقتران الاستثناء بالمستثنى منه ويشبه الناسخ بصيغته من حيث انه كلام مستقل بنفسه كدليل النسخ لو لم يكن يسبقه العام
فهم من المراد فاذا كان معلوما كان محتملا للتعليل وان كان الاستثناء ودليل النسخ لا يقبلان التعليل لان المانع من التعليل في الاستثناء

عدم استقلاله بنفسه في الناسخ فاوس معنى المعارضة اذ لو علل صار القياس معارضا للنص ومبطلا له فاذا كان دليل الخصوص مستقلا بنفسه مبينا ان المخصوص
لم يدخل تحت الجملة لم يوجد المانع من التعليل فيقبل التعليل لان الاصل في النصوص هو التعليل وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما تناوله العلة مخصوصا
مما بقي وما تناولته العموم وهو المراد بقوله على تجوز ان يظهر الخصوص فيه بتعليله وذلك القدر مجهول فاوجب جهالة الباقي وجهالته تقتضي سقوط العمل
به الا انا عرفنا العام موجبا قطعا فلا نبطله بالاحتمال والشك ولكن نقلت فيه شبهة بهذا الاحتمال الذي نشأ من دليل ظاهر فاوجب العمل دون العلم كخبر
الواحد والقياس فاذا كان مجهولا يجب ان يسقط دليل الخصوص ويبقى العام موجبا كما كان نظرا الى شبه النسخ وان لا يبقى العام حجة لتمكن الجهالة
فيه نظرا الى شبه الاستثناء فلما تردد وكل واحد منهما بين الزوال والبقاء لم تبطل واحد منهما بالشك فبقي العام موجبا ولكن تمكنت فيه شبهة بجهالة
دليل الخصوص فان احتمال لحوق التغيير بالنص قائم وعلى تقدير لحوق التغيير تحقق احتمال الخصوص في كل فرد من العام وكان العام قبل
لحوق التغيير بالنص مع جهالة الحكم في جميع الافراد وعلى احتمال ارادة الخصوص في كل فرد اذ كل فرد يحتمل ان يكون هو المخصوص من العام وهو معنى
قوله تغيره وبعد لحوق التغيير بالنص يصير بمنزلة المخصوص المعلوم فيبقى ظنيا ايضا لاحتمال التعليل فتبين ان العام بعد التخصيص يصير ظنيا
معلوما كان المخصوص او مجهولا فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس بعد الوقوف على المعنى كما ان اهل الذمة لما خصوا من عموم نص القتال الحق بهم
النسوان والصبيان والعميان والمقعدون والزمنى والرهبان بعلة ان كفرهم غير مفض الى الحراب ككفر اهل الذمة فخصوا من النص
بالقياس وكما في نص الربا لما لحق البيان بالمخصص في الاشياء الستة الحق بها غيرها بعلة الكيل والجنس او الطعم والجنس وخص بالقياس قوله
والمشترك اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه وهو ما اشترك اي هو اللفظ الذي اشترك فيه معان او اسام المراد به
الاشتراك بحسب الوضع عرف ذلك بهو والتقسيم فان هذا تقسيم اللفظ باعتبار دلالته على المعنى بنفسه من غير نظر الى ارادة المتكلم وذلك بالوضع
ومعنى الاشتراك ان يكون كل واحد من مفهومات اللفظ صالحا لان يكون هو المراد به احتمالا على السواء ثم العام قد دخل في هذه اللفظ فانه
اشترك فيه اسام فاحترز عنه بقوله لا على سبيل الانتظام يعني هذا الاشتراك بطريق البدل لا بطريق الشمول وقوله معان او اسام بصيغة
الجمع يوهم ان عدد الثلاث شرط في الاشتراك كما هو شرط في العموم وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعنيين او الاسمين كالقرء ولهذا
قيل في حده هو اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا اولا من حيث هما كذلك فاحترز بقوله لحقيقتين مختلفتين عن الاسماء المفردة
وبقوله وضعا اولا عن المنقول وبقوله من حيث هما كذلك عن مثل الشيء فانه قد يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث انها مختلفة بل
من حيث انها مشتركة في معنى واحد واعلم ان ذكر كلمة او في التحديد ان كان يؤدي الى تقسيم الحد فهو باطل لعدم حصول المقصود وهو التعريف و
ان كان يؤدي الى تقسيم المحدود لا الى تقسيم الحد فهو جائز لعدم الاختلال في التعريف ثم ان تناول التقسيم لفظا من الفاظ الحد فهو تقسيم المحدود
والا فهو تقسيم الحد كما لو قيل الجسم ما تركب من جوهرين او اكثر يكون تقسيما للمحدود لتناول التركيب اياهما ولو قيل الجسم ما تركب من جوهرين
او ما له ابعاد ثلاثة يكون تقسيما للحد لعدم دخولهما تحت لفظ من الفاظ الحد فيفسد فقوله معان او اسام من قبيل تقسيم المحدود ولا من تقسيم الحد
لدخولهما تحت قوله ما اشترك كما ان قوله لفظا ادعى تقسيم للمحدود لدخولهما تحت قوله منتظم ويمكن ايضا ان يعبر عنهما بلفظ واحد بان يقال هو
ما اشترك فيه مفهومات مختلفة لا على سبيل الانتظام وليس هذا تعريف الشيء بنفسه ايضا فان المراد من قوله والمشترك المشترك الاصطلاحي ومن
قوله ما اشترك الاشتراك اللغوي ثم انه كان المراد من المعاني مفهومات الالفاظ فالمراد من الاسامي الالفاظ الدالة عليها فيمكن ان يجعل لفظ العين مثالا
لاشتراك الاسامي ان جعل موضوعا بازاء لفظ الشمس والينبوع والذهب وغيرها ومثالا لاشتراك المعاني ان جعل موضوعا بازاء مفهومات

هذه الالفاظ كذا نقل عن الامام العلامة شمس الائمة الكردري رحمة الله وان كان المراد منها المعاني الذهنية كالعلم والجهل وهو ظاهر فالمراد
من الاسامي المسميات اي الاعيان فكان نظير المشترك بين الاسامي لفظ العين لاشتراك ما ذكرنا فيه والمولى لاشتراك المعتق والمعتق
وغيرهما فيه والقرء لاشتراك الحيض والطهر فيه ونظير المشترك بين المعاني الاخفاء للاظهار والستر والنهل للري والعطش والبيع لازالة
ملك المبيع بمقابلة الثمن وازالة ملك الثمن بمقابلة المبيع ولفظ بان من البينونة بمعنى الفصل ومن ظهر وبعد واعلم ان الاشتراك خلاف الاصل حتى
لو دار اللفظ بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدمه لانه يخل بالفهم في حق السامع لتردد الذهن بين مفهوماته وقد يتعذر عليه
الاستكشاف لهيبة المتكلم او الاستنكاف من السؤال فيحمله على غير المراد فيقع في الجهل وربما يظن المتكلم ان السامع تنبه للقرينة الدالة على المراد مع ان
السامع لم يتنبه لها فيتضرر كمن قال لعبده اعط فلانا عينا واراد به ذهبا او شيئا اخر من الاعيان فاعطاه دينارا فيتضرر بسببه فهذا يقتضي
امتناع وضعه كما ذهب اليه قوم ولكن وقوعه لما ادى ذلك الى اقتضاء المرجوحية وهو المراد بكونه غير اصل وسبب وقوعه اما غفلة من الواضع
ان كانت اللغات اصطلاحية كما ذهب اليه ابو هاشم واتباعه بان نسي وضعه الاول وقد اشتهر في قوم فوضعه ثانيا لمعنى اخر واشتهر في
اخرين ثم تراضى الكل بالوضعين او اختلاف الواضعين بان وضعه واضع لمعنى واشتهر ثم وضعه اخر بمعنى اخر ثم اشتهر كلاهما بين الاقوام او القصد
الى ان تعريف الشيء لغيره مجمل غير مفصل قد يكون مقصودا في بعض الاحوال كالتفصيل في عامة الاحوال ان كانت توقيفية كما ذهب
اليه الاشعري وابن فورك فلا استار كما في انزال المتشابه ثم يلزم مما ذكرنا ان لا يدل المشترك على كلا المعنيين بالوضع وان لا يجوز ارادتهما
ايضا لانه لا يتحقق مقصود الواضع فانه وضعه لا لفرد من افراد مفهوماته فقط ولا يحصل الابتلاء ولا التعريف الاجمالي ايضا لانه يصير معلوما حينئذ
من كل وجه فثبت انه لا عموم له **قوله** وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل يعني يتوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد به حق حتى يقوم
دليل الترجيح لان الاشتراك مبني على المساواة وقد ثبت ان لا عموم للمشترك فكان الثابت به احد مفهوماته غير عين عند السامع من غير ترجيح
لاحدهما على الباقي فيجب التوقف ولكن بشرط ان لا يقعد عن طلب المراد لان ادراك المراد فيه محتمل بالتأمل في الصيغة او طلب دليل اخر يعرف به
المراد والتوقف على المراد يزول حين الاحتمال على التساوي فيجب الاشتغال بالطلب ليزول الخفاء كما تامل علماؤنا رحمهم الله في لفظ القرء المشترك
بين الحيض والطهر فوجد واصل هذا التركيب الاصلي الجمع يقال قرأت الشيء قرأنا اي جمعته وضممت بعضه الى البعض ويقال ما قرأت هذه الناقة سلى
قط وما قرأت جنينا اي لم تضمم رحمها على ولد وعلى الانتقال ايضا يقال قرأ النجم اذا انتقل وحقيقة الاجتماع في الدم فان الدم هو المجتمع في الرحم وكذا
حقيقة الانتقال في الحيض لان الطهر اصل والحيض عارض والانتقال يتحقق من الاصل الى العارض فكان هذا الاسم اولى بالحيض فعلم ان المراد بالقرء
في قوله تعالى ثلثة قروء الحيض دون الاطهار واستدلوا ايضا بالاثر وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه السلام او عن بعض الصحابة طلاق الامة
ثنتان وعدتها حيضتان على ان المراد منها الحيض لانه لما صرح فيه بلفظ الحيض اثر الرق في تنصيف ما ثبت في حق الحرة دون التبديل علم ان الثابت
في حق الحرة الحيض دون الاطهار **قوله** والمأول وهو ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي قيد بقوله من المشترك وبغالب الرأي
وهما ليسا بلازمين فان الخفي او المشكل او المجمل اذا زال خفاؤه بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا ايضا كذا في الميزان وهو التقويم
واصول صدر الاسلام وغيرها وكذا الظاهر او النص اذا حمل على بعض محتملاته يسمى مأولا بلا خلاف فثبت ان الترجيح من المشترك وبالرأي غير لازم
فيحمل المشترك على المشترك اللفظي وهو ما فيه خفاء او احتمال الاشتراك المعاني فيه وعلى الرأي على غالب الظن فيدخل فيه جميع اقسام المأول
ويكون تقدير الكلام المأول ما ترجح مما فيه خفاء او ما فيه احتمال بعض وجوهه بدليل ظني فاحترز به عن المفسر فان الدليل الراجح اذا كان قطعيا كان ذلك تفسيرا

الا تاويلا وقيل في حد التاويل هو اعتبار احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من معناه الذي دل عليه اللفظ ويحتمل انه انما قيده بالمشترك لانه لم يرد بالماول ههنا جميع اقسام الماول بل اراد به نوعا منه وهو الماول من المشترك يعني هذا الماول وهو المشترك الذي ترجح بعض وجوهه بغالب الظن من اقسام الصيغة دون غيره وذلك لان صيغة المشترك يدل بالوضع قبل التاويل على احد مفهوماتها وبعد التاويل لم تتغير تلك الدلالة فان القرء بعد التاويل وحمله على الحيض دال عليه بالوضع كما كان يدل عليه قبله فكان من اقسام الصيغة واللغة بخلاف سائر اقسام الماول فانها قبل التاويل تدل على معان بالوضع وبعد التاويل تتغير تلك الدلالة فلا يكون من اقسام الصيغة واللغة الا ترى ان قوله عليه الصلوة والسلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب التوضي لكل صلوة وبالتاويل والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة وقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يدل بالوضع على نفي الجواز اصلا وبالحمل على نفي الفضيلة لم تبق تلك الدلالة فلذلك قيده بقوله من المشترك وفيه ضعف سنبينه ثم قيل انما جعل الماول من اقسام النظم صيغة ولغة مع ان المراد تبين فيه بالراي والاجتهاد لان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى ولهذا قالوا الحكم في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لانه اقوى منها كما كان في غير محل النص يضاف الى العلة بخلاف المفسر لان التفسير اللاحق بمثله في القوة فيجوز اضافة الحكم الى المفسر قالوا وهذا كالمجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد لا يوجب الحكم قطعا لانه بعد البيان يضاف الحكم الى المفسر لكونه اقوى لا الى خبر الواحد الا ترى ان قوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك لما لحق بيانا لقوله تعالى واقيموا الصلوة ثبت فرضية القعدة الاخيرة لما ذكرنا ولكنه مع هذا التوضيح مشكل لان هذا القسم في بيان ان اللفظ ينبئ على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر ولهذا انفصل هذا القسم من الاقسام الاخر لان في تلك الاقسام النظر الى دلالة الصيغة لمعنى آخر يحصل به كل قسم من غيره واذا كان كذلك لا يستقيم جعل الماول من هذا القسم وان كان الحكم بعد التاويل مضافا الى الصيغة لان دلالة الصيغة بواسطة انضمام التاويل اليها لا بمجرد الصيغة كما لا يستقيم جعل الظاهر والنص والحقيقة والمجاز من هذا القسم وان كان الحكم ثابتا بالنظم لانضمام معنى آخر اليها وهو التركيب والاستعمال في موضعه او غير موضعه واما قولهم المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون الثابت به قطعيا فليس كذلك لما ذكر في الميزان ان المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد فهو ماول ولا ذكر فيه في موضع آخر ان الاشكال بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس لا يسمى مفسرا ولكن يسمى ماولا ولان الكشف التام لا يحصل بالبيان الظني فلا تثبت به الفرضية لانها لا تثبت الا بما هو قطعي الدلالة والثبوت فلا تثبت الفرضية بخبر الواحد وان كان قطعي الدلالة في نفسه ولا بالعام المخصوص منه وان كانت قطعي الثبوت واي فرق بين معرفة المراد من المشترك بالراي الذي هو ظني وبين معرفة المراد من المجمل بخبر الواحد الذي هو ظني واما استدلالهم بالقعدة الاخيرة ففاسد لانها ليست بفرضية قطعية بل هي واجبة ولكن الواجب نوعان واجب في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وواجب دون الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى يجب سجود السهو بتركها ولكن لا تفسد الصلوة والقعدة الاخيرة من القسم الاول فلذلك سميناه فرضا فاما ان يجب اعتقاد فرضيتها ويكفر جاحدها الا ترى ان ابا بكر الاصم وابا القاسم لم يكفر بالانكار بها فرضيتها ولم يكفر ابن عباس رضي الله عنهما بانكاره ربوا النقدين مع لحوق البيان باية الربوا من السنة ولم يكفر من انكر تقدير فرضية المسح بالربع مع لحوق خبر المغيرة بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى فامسحوا برؤسكم وكيف تثبت الحكم قطعا بمثل هذا البيان وفيه شبهة بلا شبهة وفي الجملة لم يتضح لي وجه الحاقه بهذا القسم والله اعلم بالحقيقة قوله وحكم وجوب العمل به على احتمال الغلط اي حكم الماول وجوب العمل به كوجوبه بالظاهر والنص لكن مع احتمال السهو والغلط كما يجب بخبر الواحد والقياس كذلك لان التاويل ان ثبت بالراي فلا خطر في اصابة الحق حقيقة اذ المجتهد يخطئ ويصيب فيكون الثابت به محتملا للسهو والغلط وكذا ان ثبت بخبر الواحد لانه دليل ظني فيكون الثابت به ظنيا ايضا

لا قطعيا قوله والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم فالقسم الذي بيانه كان في اقسام النظم نفسه بحسب تنوع المعنى وتكثره وهذا القسم في تقسيمه
من التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجاته لان المراد من البيان ههنا اظهار المتكلم المعنى للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب قيل قوله
بذلك النظم اشارة الى الخاص والعام دون المشترك لان البيان لا يحصل بالمشترك ولا يظهر المراد به للسامع واليه اشير في بعض مصنفات الشيخ الامام
فخر الاسلام رحمه الله لكن الاضداد المقابلة لهذا القسم لو جعلت من اقسام البيان كما سنبينه يكون اسم الاشارة راجعا الى الجميع قوله الظاهر كذا
المراد من الظاهر هو المصطلح ومن قوله لما ظهر الظهور اللغوي وهو الوضوح والانكشاف فلا يكون هذا تعريف الشئ بنفسه وهو ما ظهر المراد منه يعني للسامع بنفس الصيغة
اي بمجرد سماعها اذا كان من اهل اللسان احترز به عن الخفي والمشكل وامثالهما فان ظهور المراد فيها توقف على امر آخر بعد السماع وقيل هو ما دل على معنى بالوضع
الاصلي والعرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا وقيل هو الا يفتقر في افادة معناه الى غيره قوله والنص هو كذا ذكر اكثر من تصدى لشرح هذا الكتاب ان
قصد المتكلم اذا اقترن بالظاهر صار نصا فشرطوا في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا بينه وبين النص قالوا ولو قيل رأيت فلانا حين جاءني
القوم كان قوله جاءني القوم ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا بالسوق وهذا لان الكلام
اذا سيق لمقصود كان فيه زيادة ظهور وجلاء بالنسبة الى غير المسبوق له ولهذا كانت عبارة النص راجحة على الاشارة قالوا واليه اشار المصنف رحمه الله بقوله
بمعنى في المتكلم وبقوله سيق الكلام لاجله قلت هذا الكلام حسن ولكنه مخالف لعامة الكتب فان شمس الائمة السرخسي ذكر في اصول
الفقه الظاهر ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تامل مثاله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي و قوله عز ذكره واحل الله
البيع وحرم الربوا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه بسماع الصيغة وهكذا ذكر القاضي الامام
ابو زيد في التقويم وصدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه والشيخ الامام ابو القاسم السمرقندي وغيرهم فثبت ان عدم
السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس الائمة وغيره في ايراد
النظائر بين ما كان مسوقا وغير مسوق وان احدا من الاصوليين لم يذكر في تحديد الظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا اليه
لما غفل عنه الكل وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى وانكحوا الايامى
منكم مع كونه مسوقا في الطلاق النكاح وبين قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المعنى
للسامع وان كان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض كالخبرين المتساويين في الظهور يجوز
ان يثبت لاحدهما مزية على الآخر بالشهرة او التواتر وغيرهما من المعاني بل ازدياده بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة
نطقية تنضم اليه سباقا او سياقا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كبيان العدد في الآية المذكورة لم يفهم بدون الكلام المثنى وثلث ورباع [illegible]
ما قال شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه واما النص فما يزداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك
القرينة واليه اشار القاضي الامام ابو زيد وصدر الاسلام ابو اليسر وغيرهما لما قالوا بمعنى في المتكلم فمعناه ان المعنى الذي به ازداد النص وضوحا على
الظاهر ليس بصيغة في الكلام تدل عليه بل يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام انه هو الغرض للمتكلم من السوق وكذا معنى قوله لانه سيق الكلام
لاجله انه عرف بعد اقتران قرينة قوله مثنى وثلث ورباع وقوله فان خفتم الا تعدلوا فواحدة بالكلام انه مسوق لبيان العدد الذي به ازداد
الكلام وضوحا حيث فهم منه ان الاباحة مقتصرة على هذه العدد وليست بمطلقة فاما ان يكون مجرد السوق معتبرا في صيرورة الكلام نصا
من غير قرينة نطقية فلا يدل عليه ما قال شمس الائمة رحمه الله الكلام يكون نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها كقوله تعالى

فانكحوا ما طاب لكم من النساء ظاهر في تجويز نكاح في المستطيبة المرء من النساء نص في بيان العدد لان سياق الآية لذلك بدليل قوله تعالى مثنى وثلث ورباع وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي حل لكم من النساء لان منهن ما حرم كاللاتي في آية التحريم وقيل ما ذهابا الى الصفة ولان ما من العقلاء يجري مجرى غير العقلاء ومنه قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مثنى وثلث ورباع معدولة عن اعداد مكررة وانما منعت الصرف لما فيها من العدلين عدلها عن صيغها وعدلها عن تكررها ومحلهن النصب على الحال مما طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين ثلاثا ثلاثا واربعا اربعا كذا ذكر في الكشاف وقيل ما طاب اي ما ادرك من طابت الثمرة اذا ادركت والوجه هو الاول لان على الوجه الثاني يلزم ان لا يجوز نكاح الصغيرة لانها لم تدرك فان قيل العدد الذي اطلق للناكح في الجمع ان يجمع بين ثنتين او ثلاث او اربع فما معنى التكرير في مثنى وثلاث ورباع قلنا الخطاب للجميع فوجب التكرير ليصيب كل ناكح يريد الجمع ما اراد من العدد الذي اطلق له كما تقول للجماعة اقتسموا هذا المال وهو الف درهم درهمين درهمين وثلاثة ثلاثة واربعة اربعة ولو افردت لم يكن له معنى ولو عطفت بالواو دون او لان لو ذهبت في هذا المثال تقول اقتسموا هذا المال درهمين درهمين او ثلاثة ثلاثة او اربعة اربعة علمت انه لا يسوغ لهم ان يقتسموه الا على احد انواع هذه القسمة بان يكونوا متفقين في عدد منها ولا يكون لهم ان يجمعوا بينها بان يعطوا البعض درهمين والبعض ثلثة والبعض اربعة فكذلك فيما نحن فيه وذكر بالواو ليعلم انه يسوغ ان ياخذ كل واحد من الناكحين ما اراد من الاعداد المذكورة لان يكون للكل الاتفاق على عدد واحد منها ولكن اختيار اي عدد شاء منها قوله فانه ظاهر في الاطلاق اي في اباحة نكاح المستطيبة المرء من النساء لان امر في بيان الامر الاباحة وفي اختيار لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل في النكاح الحظر لان النكاح رق وكونها حرة ينافي صيرورتها مملوكة ولانها مكرمة بالتكريم الالهي كما قال الله تعالى ولقد كرمنا بني آدم وصيرورتها موطوءة مستفرشة لا يلائم التكريم الا انه ابيح للضرورة على ما عرف فاختار لفظ الاطلاق الذي ينبئ عن اذالة هذه الحرمة لسبب بمنزلة القيد للمسلم من المباشرة نص في بيان العدد لانه الغير للكشف سيق الكلام لاجله اي لاجل بيان العدد بدليل قوله تعالى فان خفتم الا تعدلوا فواحدة فازداد قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وضوحا بقرينة خروج العدد من حيث فهم منه الاطلاق والعدد جميعا اذا لم يذكر العدد فيه فصار نصا قوله والمفسر وهو ما ازداد وضوحا على وجه النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان عاما والتأويل ان كان خاصا وفيه اشارة الى ان النص يحتمل التخصيص والتأويل كالظاهر في المفسر ما لا يبقى في لفظه احتمال قريب ولا بعيد فانه مشتق من الفسر الذي هو الكشاف بلا شبهة نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان قوله عز اسمه فسجد الملائكة ظاهر في سجود جميع الملائكة لكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض كما في قوله واذ قالت الملائكة يا مريم اي جبرئيل عليه السلام فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا لازديادة وضوحه على الاول ولكنه يحتمل التأويل والحمل على التفرق فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا لانقطاع الاحتمال عن اللفظ بالكلية قوله وحكمه اي حكم المفسر الايجاب اي اثبات الحكم قطعا من غير اختلاف فيه لاحد وقوله بلا احتمال تخصيص ولا تأويل اشارة الى رجحانه على النص بعد ذكره في شرح التقويم وحكم اعتقاد ما في النص بانه لا يحتمل التأويل فيكون اولى من النص عند المقابلة الا انه اي المفسر يحتمل النسخ في نفس الامر وان كان هذا المثال لا يحتمله لانه من الاخبارات والخبر لا يحتمل النسخ ويعني به المعنى القائم باللفظ لانه يؤدي حينئذ الى الكذب او التسلط

وذلك مستحيل على الله تعالى فاما اللفظ فيجري فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لا يتعلق به جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا المفسر يحتمل الاستثناء فان ابليس استثنى من قوله تعالى فسجد الملئكة لكن الشيخ لم يذكره لان هذا الاحتمال ينقطع بعد تمام الكلام اذ الاستثناء لا يصح متراخيا فاما احتمال النسخ فباق لانه لا يثبت الاشتراط فيه فاني ازدادوا اي المفسر قوة واحكم المراد بها الباء يتعلق بالارادة وضمن احكم معنى امتنع فوصله بعن اي امتنع المعنى الذي اريد بالمفسر عن التبديل سمي محكما فظهر بما ذكرنا انه لا بد من كون الكلام في غاية الوضوح في افادة معناه وكونه غير قابل النسخ ليسمى محكما وهو قول عامة الاصوليين من اصحابنا ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال هو ما لا يحتمل الا وجها واحدا وقيل هو ما في العقل بيانه وقيل هو الناسخ وقيل هو ما لا يوقف عليه في فهم مراده وقيل هو ما ظهر لكل واحد من اهل اللسان حتى لم يختلفوا فيه والمتشابه على اضدادها والاصح هو الاول لان مأخذه يدل على انه لا يقبل النسخ يقال بناء محكم اي مامون الانتقاض وحكمت السفيه اذا منعته نقضها وشبهها ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته وحدوث العالم والاخبارات ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بوفات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى هذا محكما لغيره قوله وانما يظهر التفاوت في موجب هذه الاسامي عند التعارض حتى يترجح النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان النص لما كان اوضح بيانا كان العمل به اولى ولان فيه جمعا بين الدليلين لامكان حمل الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس ولانا انما لم نعتبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل يعضده فلما تايد ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله عليه وكذا في النص مع المفسر والمفسر مع المحكم وفي تسمية تقابل هذه الاقسام تعارضا تسامح في العبارة لان من شرط حقيقة التعارض تساوي الحجتين المتقابلتين في القوة ولم يوجد لما ذكر في الكتاب لكن لما وجد صورة التعارض من حيث النفي والاثبات سمي به مثال التعارض بين الظاهر والنص تعارض قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله عز وجل فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث وربع فان الاول ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي بعمومه جواز نكاح ما وراء الاربع والثاني نص يقتضي اقتصار الجواز على الاربع لما ذكرنا فيتعارضان فيما وراء الاربع فيترجح النص ويحمل الظاهر عليه ومثال التعارض بين النص والمفسر تعارض قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص لكونه مسوقا في مفهومه ولكنه يحتمل التاويل اذ اللام تستعار للوقت والثاني لا يحتمله فيكون مفسرا فيترجح ويحمل الاول عليه كذا قيل ومثاله من مسائل الفقه ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن تزوج امرأة الى شهر انه متعة لا نكاح لان قوله تزوجت نص في النكاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله الى شهر مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا في الكلام ترجح المفسر ويحمل النص عليه فيكون متعة لا نكاحا كذا ذكر شمس الائمة ونظير تعارض المفسر والمحكم تعارض قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله عز اسمه ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر في قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى آخر والثاني محكم لان التابيد يتعلق به والاول بعمومه يوجب قبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب والثاني يوجب رده فترجح على المفسر كذا في بعض الشروح ولقائل ان يقول لا نسلم كون الاول مفسرا لان المفسر لا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا النسخ وقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم يحتمل الايجاب والندب ويتناول باطلاقه الاعمى والعبد وليسا مرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع هذه الاحتمالات وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد القبول فان اشهاد العميان والمحدودين في القذف في النكاح صحيح حتى انعقد النكاح بشهادتهم ولم يقبل شهادتهم واعلم ان ايراد المثال ليس من اللوازم

دون الاصل تمہید بالدلیل لا بالمثال وانما ایراد المثال للتوضیح والترغیب فلابد من اقامة الدلیل اولا ثم ایراد المثال ان شاء الا للایضاح
علی سبیل التبرع فاذا تمہد الاصل فلا علیک ان لا تتعب فی طلب المثال قوله اما الکل ای کل واحد من ہذہ الاقسام الاربعة فیوجب ثبوت
ما انتظمه یقینا وہذا فی المفسر والمحکم بالاتفاق واما فی الظاہر والنص فہذا التفسیر الذی ذکرناہ فہو مذہب العراقیین من مشائخنا کابی الحسن الکرخی رح
وابی بکر الجصاص والیہ ذہب القاضی الامام ابو زید وعامة المتاخرین وقال بعض مشائخنا منہم الشیخ ابو منصور ومن تابعہ حکم الظاہر وجوب العمل
بما وضع له اللفظ ظاہرا لا قطعا ووجوب اعتقاد حقیقة ما اراد الله تعالی منه وکذا حکم النص وبه قال اصحاب الحدیث واکثر اصحاب الشافعی رح
والمعتزلة متمسکین فی ذلک بان ما دخل تحت الاحتمال وما کان بعیدا لا یوجب العلم بل یوجب العمل کخبر الواحد والقیاس وکل عام یحتمل الخصوص
وکل حقیقة یحتمل المجاز فلا یثبت القطع مع الاحتمال بخلاف المحکم والمفسر لانقطاع الاحتمال عن المحکم بالکلیة وعن المفسر بعد وفات النبی
علیه السلام وعندنا لا عبرة للاحتمال اذا لم یدل علیه قرینة لانه الناشی من ارادة المتکلم وہی امر باطن لا یوقف علیه والاحکام
لا تتعلق بالمعانی الباطنة لخروجہا عن الوسع کرخص المسافر لا تتعلق بحقیقة المشقة والنسب بالاعلاق والتکلیف باعتدال العقل لکونہا
امورا باطنة خارجة عن ادراک البشر فعرفنا ان المراد من الکلام ظاہرہ عند خلوہ عن قرینة تصرفه عنه اذ لو لم یکن کذلک لادی
الی تکلیف ما لیس فی الوسع والی التلبیس وذلک علی صاحب الشرع محال بخلاف حالة التعارض لان النص المعارض قرینة تصرفه عن الظاہر علی
ما بینا قوله ولہذہ الاسامی اضداد تقابلہا خص ہذا القسم ببیان ما یقابله من الاضداد فی قسم علی حدة دون القسم الذی تقدمه
والقسم الذی تأخرہ لان بیان المقابل لتوضیح المعنی فان معرفة الشیء تتاکد بذکر مقابله ویستفید به زیادة وضوح کما قیل وبضدہا
تتبین الاشیاء وہذا القسم لا یخالف بعضه بعضا لان الکل ظہور ولکن بعضه فوق بعض فاحتاج الی بیان ما یقابله فی قسم علی
حدة بخلاف القسم الاول لان العام یقابل الخاص والمأول المشترک من وجه وکذا الثانی اذ یقابله الحقیقة والصریح الکنایة فلا
حاجة فیہا الی بیان المقابل فی قسم آخر ثم ہذا القسم داخل فی القسم الثانی لان بیان المتکلم قد یکون ظاہر المراد للسامع وقد لا یکون
فکان ہذا التقسیم للنظم باعتبار ظہور المراد للسامع وخفائه علیه فما یتعلق بالظہور اربعة اوجه وما یتعلق بالخفاء اربعة اوجه فعلی ہذا کان
الاولی ان یقال والقسم الثانی فی وجوہ البیان بذلک النظم وہی ثمانیة والا لزم منه ان یکون القسم المقابل قسما آخر خارجا
عن ہذا القسم وحینئذ یلزم ان یکون اقسام النظم والمعنی خمسة وقد ذکرہا اربعة قوله فضد الظاہر الخفی التقابل فی اقسام تقابل
المتناقضین وہو تقابل النفی والاثبات کقولک انسان لا انسان وتقابل المتضائفین کتقابل الاب والابن وتقابل الملکة والعدم
کتقابل الحرکة والسکون عند من جعل السکون عبارة عن عدم الحرکة وتقابل الضدین وہما امران وجودیان یستحیل اجتماعہما فی محل
واحد وبینہما غایة الخلاف کالسواد والبیاض والحرارة والبرودة وقد یطلق علی کل واحد من ہذہ المقابلات اسم الضد فی
اصطلاح الفقہاء کانہم ارادوا بالضد ما یقابل الشیء ولا یجتمع معه فی محل واحد فی زمان واحد بجہة واحدة ثم الخفاء ان کان امرا
وجودیا کالظہور فہما متضادان حقیقة وان لم یکن فکذلک فی ہذا الاصطلاح وکان الخفی ضد الظاہر قوله وہو ما خفی المراد
منه بعارض غیر الصیغة لا ینال الا بالطلب یعنی صیغة الکلام ظاہرة المراد بالنظر الی موضوعہا اللغوی ولکن الکلام خفی بالنسبة الی محل آخر لسبب عارض فیه
کما فی المثال المذکور واعترض علیه بان الظہور لما کان فی الظاہر فی نفس الصیغة ینبغی ان یکون خفاء الخفی فی نفس الصیغة
لیتحقق المقابلة واجیب عنه بان اتحاد المحل او الجہة ونحوہما انما یشترط لتحقق استحالة الاجتماع لا لتحقق المضادة فان السواد

في محل لتضاد البياض في محل آخر نظرا الى استحالة اجتماعهما في احد المحلين وكذا الابوة يخالف البنوة نظرا الى استحالة اجتماعهما في شخص
واحد بجهة واحدة وكذا الكلام الذي ظهر معناه من كل وجه يضاد الكلام الذي خفي معناه من كل وجه وان كان الخفاء والظهور في
محلين كالمفسر مع المجمل والمحكم مع المتشابه ولم يمنع من التضاد اختلاف المحل هكذا اختلاف الجهة يوضحه ان الخفاء في الخفي وان كان بسبب
عارض غير الصيغة فهو متحقق في نفس الكلام فان آية السرقة نفسها خفية في حق الطرار والنباش وان كان الخفاء لعارض واذا كان
الخفاء متحققا في نفس الكلام كان متضادا للظاهر من الوجه الذي تحقق فيه التضاد ولهذا استحال ان يكون ظاهرا فيما صار خفيا فيه فثبت
ان الخفي على التفسير المذكور ضد الظاهر ثم لما كان غرض الشيخ بيان تفاوت درجات الخفاء على مقابلة تفاوت درجات الظهور
جعل الخفي في مقابلة الظاهر لان فيه نفس الخفاء كما ان في الظاهر نفس الظهور وجعل المشكل في مقابلة النص لازدياد خفائه على الخفي
كازدياد وضوح النص على الظاهر وعلى هذا الاعتبار المجمل والمتشابه ولو جعل المشكل في مقابلة الظاهر باعتبار ان خفاءه في نفس الصيغة
كظهور الظاهر او جعل الخفي في مقابلة النص باعتبار ان خفاءه لعارض كوضوح النص لم يحصل هذا المقصود **قوله** كآية السرقة وهي قوله
تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها وان كانت ظاهرة في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر فهي خفية في حق الطرار
والنباش لعارض وهو اختصاصهما باسم آخر اي اختصاص كل واحد منهما باسم آخر يعرف به اي يعرف كل واحد منهما بذلك الاسم الذي اختص به
فان فعل كل واحد منهما وان كان يشبه فعل السارق ولكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى على ما هو الاصل فبعدا بهذه الواسطة
من اسم السرقة فخفيت الآية في حقهما فاشتبه الامر ان اختصاص كل واحد منهما باسم آخر لنقصان في فعل السرقة او زيادة فيه فان كان
لزيادة امكن الحاقه بالسارق في ايجاب القطع بطريق الدلالة وان كان لنقصان لم يمكن فتاملنا في آية السرقة فوجدناها في الشرع
عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار وزيادة فان السارق يسارق عين
الحافظ الذي قصد حفظه ولكن انقطع حفظه لعارض نوم او غيبة والطرار يسارق الاعين التي ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور
لعارض غفلة فكان فعله اتم سرقة واكمل جناية فعرفنا ان اختلاف الاسم لزيادة حذاقة في فعله وفضل في جنايته فيثبت وجوب القطع
في حقه بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التافيف فاما النباش فيسارق عين من عسى يهجم عليه ممن ليس بحافظ الكفن ولا
قاصدا الى حفظه من المارة كيلا يطلعوا على جنايته كالزاني والشارب الخمر يختفي من الناس كيلا يعثروا على قبح فعله وهو فعل في
غاية الحقارة والهوان فان نبش التراب وسلب الكفن من الاموات من ارذل الافعال واردأ الخصال لشهادة العرف والطبع
السليم فعرفنا ان تبدل الاسم في حقه لنقصان في فعله فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذي هو في الفرع دونه
في الاصل باطلة لا سيما في الحدود فانها تندرئ بالشبهات **قوله** وضد النص المشكل وهو ما لا ينال المراد منه الا بالتامل بعد الطلب
لدخوله في اشكاله قال شمس الائمة هو اسم لما يشتبه لدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال
وقوله لدخوله في اشكاله اشارة الى سبب الخفاء والى ازدياد خفائه على الاول لان الداخل في اشكاله كان اكثر خفاء مما لم يدخل
والى ماخذ الاشتقاق يقال اشكل اي دخل مع اشكاله وامثاله كما يقال احرم اي دخل في الحرم واشتى اي دخل في الشتاء
ومثاله قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم اشتبه معنى انى على السامع انه بمعنى اين او بمعنى كيف فعرف بعد الطلب والتامل انه
بمعنى كيف بقرينة الحرث وبدلالة حرمة القربان في الاذى العارض وهو الحيض ففي اللازم اولى وقوله تعالى ليلة القدر

خير من الف شهر فان ليلة القدر توجد في كل اثني عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا فبعد التأمل
عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر لا الف شهر على الولاء ولهذا لم يقل خير من اربعة اشهر وثلث وثمانين سنة لانها توجد في كل
سنة لا محالة فيؤدي الى ما ذكرنا قوله وحكمه التأمل فيه بعد الطلب فان الخفاء فيه لما كان اكثر منه في الخفي احتيج فيه الى التأمل بعد الطلب
فالخفي بمنزلة رجل اختفى عن غيره في بيت فيوقف عليه بمجرد الطلب والمشكل بمنزلة من اختفى في بيت بين اشكاله ونظائره لا يوقف عليه الا
بالتأمل بعد الطلب ليتميز عن اشكاله ثم معنى الطلب والتأمل ان ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتأمل في استخراج
المراد منها كما لو نظر في كلمة انى فوجدها مشتركا بين معنيين لا ثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تأمل فيهما فوجدها بمعنى كيف في هذا الموضع دون
اين فحصل المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فوجده دالا على المفهومين احدهما ان يكون خيرا من الف
شهر متوالية والثاني ان يكون خيرا من الف شهر غير متوالية ولا ثالث لهما ثم تأمل فيهما فوجده بالمعنى الثاني لفساد في المعنى الاول فظهر
المراد وعلى هذا فاعتبر امثالها وقيل من نظائره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مشكل في حق الفم والانف لانه امر بغسل جميع
البدن والباطن خارج منه بالاجماع للتعذر فبقي الظاهر مرادا والفم والانف شبيه بالظاهر حقيقة وحكما وشبيه بالباطن كذلك على
ما عرف فاشكل امرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب الحقناهما بالظاهر احتياطا ثم وجدنا داخل العين خارجا من الوجوب مع ان
له شبها بالظاهر وشبها بالباطن حقيقة وحكما كالفم اما حقيقة فظاهر واما حكما فلان الماء لو دخل عين الصائم او اكتحل الصائم لا يفسد
صومه ولو خرج دم من قرحة في عينه ولم يخرج من العين لا يفسد وضوءه وان تجاوز عن القرحة فتأملنا فيه فوجدناه خارجا للتعذر
لان ايصال الماء الى داخل العين سبب للعمى وليس في ايصال الماء الى داخل الفم والانف حرج فبقي داخلا تحت الوجوب هذا هو
معنى التأمل بعد الطلب قلت هذا معنى فقهي ولكن ما ذكروه لا يصلح مثالا للمشكل لان المشكل ما كان في نفسه اشتباه وليس ما ذكروه
كذلك لان معنى التطهر معلوم لغة وشرعا ولكنه اشتبه بالنسبة الى الفم والانف كاشتباه لفظ السارق بالنسبة الى الطرار والنباش
فكان من نظائر الخفي لا من نظائر المشكل قوله وضد المفسر المجمل لانه لم يبق فيه الا احتمال البيان في جانب الخفاء كما لم يبق في المفسر
الا احتمال النسخ في جانب الظهور وهو ما ازدحمت فيه المعاني اي تدافعت يعني يدفع كل واحد ما سواه من المعاني لانه يحتمل معاني
كثيرة والاولى ان يقال المراد من ازدحام المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الباقي كما في المشترك في اصل
الوضع الا ان التوارد هاهنا اعم منه في المشترك لانه في المشترك باعتبار الوضع فقط وهاهنا باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ
وتوحشه من غير اشتراك فيه وباعتبار ابهام المتكلم الكلام وهذا لان المجمل انواع ثلثة نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير
ونوع معناه معلوم لغة لكنه ليس بمراد كالربوا والصلوة والزكوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد شرعا والمراد
واحد منها ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه كما اذا اوصى لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقهم ففي القسم الاخير توارد المعنى
باعتبار الوضع وفي القسمين الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم وقوله المعاني ليس بشرط للصيرورة مجملا لان اللفظ المشترك
بين معنيين قد يصير مجملا اذا انسد فيه باب الترجيح والمراد من المعنى هاهنا مفهوم اللفظ وقيل قوله ما ازدحمت فيه المعاني زائد في التحديد
اذ يكفيه ان يقول هو ما اشتبه المراد به اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الائمة هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار
من المجمل وقال القاضي الامام ابو زيد هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان وقال آخرون ما لا يمكن العمل به الا ببيان

يلتحق به تلك الا حصل المقصود وهو فهم معناه لا غير في زيادة الكشف وبيان سبب الاشتباه كآية الربوا فانها مجملة اذ الربوا عبارة عن الفضل
لغة والفضل نفسه ليس بمراد بيقين اذ البيع لم يشرع الا للاسترباح وتحصيل الفضل فان كل واحد من المتبايعين مالم يرفضلا في البدل المطلوب
له لا يبدل ملكه بمقابلته ولا يمكن الوقوف عليه لا باستفسار وعدم قرينة تدل عليه فكان مجملا قوله وحكم اي وحكم المجمل التوقف فيه على اعتقاد حقية
المراد به الى ان ياتيه البيان يعني يجب التوقف فيه في حق العمل دون الاعتقاد لان اعتقاد الحقية فيه مع الاجمال ممكن والعمل به غير ممكن فاذا
لحقه البيان يجب العمل به كما يجب بالمفسر او الظاهر او الماول او المشكل على حسب تفاوت درجات البيان فان البيان ان كان شافيا
قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار المجمل به مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة صار ماولا وان لم يكن بيانا شافيا
خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيجب الطلب والتامل كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة فان الربوا مع اجماله اسم
جنس محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبي عليه الصلوة والسلام بين الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها اذ لم يوجد فيه شيء من
كلمات القصر والتعدية ولاجماع العلماء على ان الربوا ليس بمقتصر عليها فصار ماولا فيها وبقي الحكم فيما وراءها غير معلوم كما كان قبل
البيان الا انه لما احتمل ان يوقف على ما وراءها بالتامل سمي هذا البيان تسمية مشكلا فيه لا مجملا ولعدم الادراك بالتامل والوقوف
على المعنى المؤثر صار ماولا فيه ايضا فيجب العمل به لغالب الظن كذا قيل قوله وضد المحكم المتشابه لان المحكم لما كان في غاية
الظهور بحيث امن عن النسخ كان المتشابه الذي بلغ في الخفاء نهاية بحيث انقطع رجاء البيان عنه في مقابلته وهو ما لا طريق لدركه
اصلا لان موجب العقل فيه لما خالف موجب السمع ولا يمكن رده الى واحد منهما فاشتبه المراد اشتباها لا يمكن الوقوف عليه اصلا
حتى سقط طلبه اي طلب ما يدل على المراد منه بخلاف المشكل والمجمل لان طلب ما يوقف على المراد فيهما لازم وذلك مثل اليد
والوجه والعين والاتيان والمجيء والاستواء على العرش ووضع القدم في النار وامثالها فان قيل نحن في بيان اقسام
ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لان معرفته متوقفة على معرفة المعنى وقد انقطع رجاء معرفته بالكلية فكيف يستقيم
ايراده ههنا قلنا لا نسلم انه لا يعرف به حكم بل ثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد او الوجه او العين وان لم يعرف
ما اريد به منها ومعرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكمه التوقف فيه ابدا ارادة في الدنيا فانه لا يوقف على المراد
منه في الدنيا على ما قيل لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في الاخرة على اعتقاد حقية المراد على معنى مع كما في قولك تبحر
فلان في العلوم على صغر سنه اي مع يعني لا يمكن ان يحكم لشيء في المتشابه انه هو المراد بل يعتقد فيه على الابهام ان ما اراد الله
تعالى منه حق وهو مذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة المتقدمين من اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعي رضوان الله عليهم
اجمعين وهو مختار القاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وجماعة من المتاخرين رحمهم الله تعالى فلهذا وجب الوقف
على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله اذ لو وصل فهم منه الراسخين يعلمون تاويله فتغير المعنى وذهب اكثر المتاخرين الى ان
الراسخ يعلم تاويل المتشابه وان الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم لا على ما قبله وهو مذهب عامة المعتزلة قالوا لو لم
يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقول امنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون ذلك
ايضا ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون ويأولون كل اية ولم نرهم وقفوا عن شيء من القران لكونه متشابها بل فسروا
الكل وقال القتبي لم ينزل الله تعالى شيئا من القران الا لينتفع به عباده ويدل به على معنى اراده فلو كان المتشابه لا يعلم

غيره للزم للطاعنين فيه مقال ولزم منه الخطاب بما لا يفهم ولم يبق حينئذ فيه فائدة واما العامة فقالوا الوقف على قوله عز وجل الا الله واجب
وان قوله والراسخون مبتدأ ثناء من الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بان الكل من عنده بدليل قراءة عبد الله بن مسعود وان تاويله الا
عند الله وقراءة أبي وابن عباس رضي الله عنهم في رواية طاوس عنه ويقول الراسخون في العلم امنا به ولانه تعالى ذم من اتبع المتشابه
ابتغاء التاويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تاويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا
لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه والفتنة تاويلا لغير اولين فدل هذا على ان الوقف على قوله
الا الله لازم وقد روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الاية وقال اذا رأيتم الذين
يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم امر بالتحذر من غير فصل بين من اتبع ابتغاء الفتنة وبين من اتبع لا
لابتغاء التاويل فيتناول الجميع وعنها انها قالت من رسوخهم في العلم ان امنوا بالمتشابه ولم يعلموا تاويله وقال عمر بن عبد العزيز
انتهى علم الراسخين في العلم بتاويل القران الى ان قالوا امنا به كل من عند ربنا ثم ما قيل لا اختلاف في هذه المسألة في الحقيقة لان من قال
بان الراسخ في العلم يعلم تاويله اراد به انه يعلم ظاهره لا حقيقته ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلم حقيقته وانما ذلك الى الله تعالى
والحكمة في انزال المتشابه ابتلاء العقلاء لان في تكليف الاحكام ابتلاء للعاقل وله في تفهم معانيها وحكمها مفزع الى العقل فلو لم يبتل
العقل الذي هو اشرف الخلائق لاستمر العالم في ابهة العلم على المروءة وما استأنس الى التذلل لعز العبودية والحكيم اذا صنف
كتابا ربما اجمل فيه اجمالا وابهم فيها ابهاما ليكون موضع جثوة التلميذ لاستاذه العلياء والا لتجرم باستغنائه بركة هدايته وارشاده
فالمتشابه هو موضع جثوة العقول لباريها استسلاما واعترافا بقصورها والتزاما كذا في عين المعاني والله اعلم قوله والقسم الثالث اي
من الاقسام الاربعة المذكورة في اول التقسيم في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اللفظ لسبب استعمال المتكلم تعريف
بكونه حقيقة او مجازا او صريحا او كناية لا بالوضع فاشار الى جانب المتكلم بقوله في استعمال ذلك النظم والى جانب اللفظ واتصافه بالحقيقة
او المجاز بقوله وجريانه في باب البيان فالحقيقة كل لفظ اريد به ما وضع له قد ذكرنا ان ذكر كلمة كل مستبعد في التعريف واعتذرنا عنه
وقوله كل لفظ اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ دون المعنى وكذا المجاز اذ المراد من كلمة ما في التعريف اللفظ ايضا واعلم
بان الحقيقة ثلثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها الى هذا هو ان الحقيقة لا بد لها من وضع ولا بد للوضع من واضع فمتى تعين
نسبة الحقيقة اليه فقيل لغوية ان كان صاحب وضعها واضع اللغة كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب
وضعها الشارع كالصلوة المستعملة في العبادة المخصوصة ومتى لم يتعين قيل عرفية سواء كان عرفا عاما كالدابة لذوات الاربع او خاصا
كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقض والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجواهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع
والنصب والجر للنحاة ولا اشتباه في انقسام المجاز الى نحو هذه الثلثة فان الانسان المستعمل في الناطق مجاز لغوي والصلوة المستعملة
في الدعاء مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من
الوضع وهو تعيين اللفظ بازاء معنى بنفسه في التعريفين مطلق الوضع فيدخل فيهما الاقسام الستة وقوله لاتصال بينهما معنى او ذاتا
من تتمة تعريف المجاز واحترز به عما استعمل لفظ السماء في الارض مثلا فانه ليس بمجاز وان كان مستعملا في غير ما وضع له بل هو وضع
جديد وقيل هو احتراز عن الهزل فان الهزل ان يراد بالشيء غير ما وضع له ولهذا قيل المجاز لا يجري في الكلام صاحب الشرع

لان المجاز والهزل سواء واجيب عنه بمنع المساواة فان المجاز اريد به غير ما وضع له اللفظ لاتصال بينهما والهزل لم يقصد به ما وضع له اللفظ
ولا الصالح له بطريق الاستعارة والاظهر انه ليس بداخل في التعريف لانه لم يرد به شيء اصلا فلا حاجة الى الاحتراز عنه بقوله لاتصال بينهما بل هو خارج
عما ذكرنا ولا يقال تعريف المجاز غير جامع لخروج التجوز بتخصيص الاسم ببعض مسمياته في اللغة كتخصيص الدابة بذوات الاربع عنه اذ ليست
هي مستعملة في غير ما وضعت له وخروج التجوز بزيادة الكاف في مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء عنه لعدم استعمالها في شيء اصلا وغير مانع لدخول
الحقيقة العرفية والشرعية فيه لكونهما مستعملتين في غير ما وضعتا له والحقيقة من حيث هي حقيقة لا تكون مجازا لانا نجيب عن الاول بان حقيقة
المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك واذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص
يكون استعمالا له في غير ما وضع له وعن الثاني بانا لا نسلم انها غير مستعملة لمعنى لانها استعملت لتاكيد التشبيه وهو معنى او بان الكاف اذا لم
يكن لها معنى كانت مستعملة في غير ما وضعت له اولا لانها لما وضعت لمعنى كان استعمالها لا لمعنى استعمالا في غير ما وضعت له ضرورة لانها وضعت له اولا وعلى [illegible]
الاحتراز عن الهزل كما قالوا وعن الثالث بانهما وان كانتا حقيقتين بالنسبة الى تواضع اهل الشرع والعرف فلا يخرجان بذلك عن كونهما
مجازين بالنسبة الى استعمالهما في غير ما وضعت له اولا في اللغة اذ لا تناقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبار ومجازا باعتبار آخر ثم الحقيقة
اما فعيلة بمعنى فاعل من حق الشيء يحق اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشيء احقه اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في
موضعها الاصلي والتاء للتانيث اذا كانت بالمعنى الاول ولشبه التانيث وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة كالنطيحة والاكيلة
اذا كانت بالمعنى الثاني لان النقل ثان كما ان التانيث ثان والمجاز مفعل بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي لان الكلمة
اذا استعملت في غير موضوعها فقد تعدت من موضعها واعلم ان لفظ الحقيقة كما تطلق على الكلمة المستعملة في موضوعها بطريق الاصالة
قد تطلق على المعنى الذي وضع اللفظ له بطريق المجاز اطلاقا شائعا وقد تطلق على ذات الشيء يقال ما حقيقة هذا الشيء وما حقيقة الانسان
والمجاز في مقابلة القسم الاول واعلم ايضا ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرطهما استعمال اللفظ بعد الوضع
اما في موضعه او في غير موضعه للعلاقة كما بينا وانتفاء المشروط بانتفاء الشرط مستغن عن البيان والى ما ذكرنا اشارة في قوله اريد به ما
وضع له واريد به غير ما وضع له واذا ثبت انه لا بد له من ان يكون بين محل الحقيقة ومحل المجاز اتصال ليكون ذلك باعثا على استعمال اللفظ
في محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما اتصال في نفس الامر او كان ولكن لم يعتبره المستعمل كان ذلك الاستعمال ابتداء وضع آخر وكان ذلك
اللفظ مشتركا لا مجازا ثم اعلم ان العلماء ذكروا ان انواعه الى خمسة وعشرين نوعا بالاستقراء كاطلاق اسم السبب على المسبب واسم الكل على البعض
واسم الملزوم على اللازم والخاص على العام وعكسها وتسمية الشيء باسم ما كان او باسم ما يؤول اليه وغيرها كما بيناها في كتاب الكشف ثم الشيخ
حصرها هنا على المعنى والصورة بقوله معنى او ذاتا وهو اضبط مما ذكروا اذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكروه لان كل موجود من المحسوسات
موجود بصورته ومعناه اذ لا ثالث لهما فلا يثبت الاتصال بين الشيئين الا من احد هذين الوجهين واراد بالمعنى المعنى الخاص المشهور
اذ لو لم يكن خاصا او لم يكن مشهورا لما صحت الاستعارة حتى لم يجز تسمية شخص اسدا باعتبار معنى الحيوانية لعدم اختصاصها به ولا تسمية
الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهذين الوصفين وان كانا من لوازمه بل الوصف الخاص الذي اشتهر به الاسد هو الشجاعة
فيصح استعارة اللفظ بهذا المعنى للشجاع كما اشار اليه الشيخ بقوله كما في تسمية الشجاع اسدا وهذا لان الاستعارة لو جازت لكل معنى لم
يبق للكلام حسن وطراوة ولم يبق للفصيح الماهر بفنون الكلام وطرق الفصاحة المستخرج للاستعارات البديعة والتشبيهات الغريبة

نص على غيره وهو محل مثال القياس غاية لا يشتبه لكل وصف بل يعتبر فيه الوصف الشائع المعدل اذ لو اعتبر كل وصف لرفع الابتلاء ولم يبق للمجتهد
المستخرج لدقائق المعاني الفقهية فضل على غيره فكذا هنا او اراد بالاتصال الذاتي المجاورة بين المحلين صورة كما في تسمية المطر سماء فان السماء
اسم للسحاب لكل ما علاك فاظلك ومنه قيل لسقف البيت سماء قال الله تعالى فليمدد بسبب الى السماء اي السقف ثم المطر ينزل من السحاب فكان
بينهما اتصال صورة لا معنى اذ لا مناسبة بين معنى المطر ومعنى السحاب بوجه فسمي المطر به في قولهم ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم اي كنا في
طين بسبب المطر حتى وصلنا اليكم وقول الشاعر اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا اي اذا نزل المطر بارض قوم ونبت
الكلأ رعيناه وان كانوا كارهين غضابا ولم نلتفت الى غضبهم واذا ثبت ان طريق الاستعارة في الالفاظ اللغوية الاتصال صورة او معنى
يجوز الاستعارة في الالفاظ الشرعية بهذين الوجهين ايضا باتفاق بين الفقهاء خلافا لقوم لان العرب لما استعملت المجاز في كلامهم
ووضعت طريق الاستعارة وعرف بالتامل طريقه يكون اذنا منهم بالاستعارة لكل متكلم من اهل لغتهم او من غيرهم كصاحب الشرع ومتى
وضع طريق التعليل كان اذنا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق ولان الاتصال الذي هو طريق الاستعارة يتحقق في المشروع صورة
ومعنى كما يتحقق في المحسوس فيجوز به الاستعارة فيه ايضا لان جوازها متوقف على معرفة الطريق ووجوده لا على طريق التوقيف ثم الاستعارة
الجارية في المشروعات بالمعنى الذي شرعت له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي كاستعارة الحوالة للوكالة فان
معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فلذلك استعار محمد لفظ الحوالة للوكالة فقال في المضارب
ورب المال اذا افترقا وليس في المال ربح وبعض رأس المال دين لا يجبر المضارب على تقاضي الديون ويقال له احل رب المال اي وكله بقبض
الديون وكذا الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة لتشابههما في المعنى وكذا الميراث والوصية بينهما
اتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت فيجوز استعارة احدهما للآخر قال
الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي يورث وكذا الهبة والصدقة مشتملتان معنى التمليك من حيث ان كل واحد منهما تمليك بغير عوض
فيجوز استعارة لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيئا حتى لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشيوع من الصحة فيما اذا وهب لفقيرين واستعارة
لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى كان له الرجوع ويمنع الشيوع من الصحة فيما اذا وهب للفقيرين واستعار لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق
على الغني حتى كان له الرجوع ويمنع الشيوع من الصحة فيما اذا تصدق على غنيين والاستعارة الجارية بين السبب والمسبب والعلة والحكم في الشرعيات
بالمجاورة التي هي نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري كما اشار اليه الشيخ بقوله والاتصال سببا من هذا القبيل اي من قبيل الاتصال
الذاتي لانه لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ معنى السبب الافضاء الى الشيء ومعنى المسبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الايجاب والاثبات ومعنى الحكم ليس كذلك
فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه ولكن العلة والحكم يتجاوران وكذا السبب والمسبب فكان هذا الاتصال من قبيل اتصال المطر بالسماء
وخص هذا القسم بالايراد دون القسم الاول لاحتياجه فيه الى بيان الفرق بين اتصال العلة بالحكم وبين اتصال السبب بالمسبب الذي
عليه يبتني المسائل الخلافية وهي استعارة الفاظ الطلاق للعتق كما ستعرف بخلاف القسم الاول فانه مطرد لا حاجة فيه الى بيان فرق
ونصب سببا على التمييز من المفرد وهو الاتصال من غير ان يوجد شرطه وهو تمامه بنون الجمع والتثنية او التنوين او الاضافة كما في
قولك عشرون درهما ومنوان سمنا وراقود خلا وملأ الاناء عسلا الا الحاقا للام بالاضافة من حيث ان اللام تمنع من الاضافة
كالاضافة فكان المضاف لا يضاف فكذا ما دخل عليه اللام لا يضاف فيتم بها المفرد كما يتم بالاضافة او الحاقا لها بالتنوين من

حيث انه لولا الدخل التنوين فيه كما الحق البناء به في قولك احد عشر ونحوها باعتبار انه لولاه لدخل التنوين فيتم بها الاسم وانما سمي الحصول المقصود
وهو فهم المعنى ونشأ في كلام المشايخ غير غريب لان نظرهم الى تصحيح المعاني دون تقويمها الا الى الالفاظ ثم السبب لغة ما يتوصل به الى الشيء ويفضي اليه ومنه
سمي الحبل سببا للتوصل به الى الماء فيتناول العلة لوجود معنى الافضاء فيها كما يتناول السبب المصطلح فيدخل في قوله والاتصال بينها الاتصال
بين العلة والحكم كما يدخل الاتصال بين السبب والمسبب فلذلك قال الشيخ وهو اي الاتصال من حيث السببية نوعان احدهما اتصال الحكم بالعلة
كاتصال الملك بالشراء **قوله** وانه اي هذا الاتصال يوجب اي يثبت ويجوز الاستعارة من الطرفين حتى جاز ذكر الحكم وارادة العلة كما
جاز عكسه لان كل واحد منهما يفتقر الى الاخر اما الحكم فلا يثبت الا بالعلة فيكون مفتقرا الى العلة وتابعا له من حيث الوجود واما العلة فلم تشرع
ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم حتى لا تكون مشروعة في محل لا يتصور شرع الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم فكانت مفتقرة الى الحكم و
تابعة له من حيث الغرض بمنزلة الالة للشيء ولهذا اسمى اهل الاصول الاحكام العلل الغائية والاسباب العلل الآلية واذا كان كذلك
استوى اتصال كل واحد منهما بالاخر فيعم جواز الاستعارة من الجانبين **قوله** ولهذا قلنا اي ولان جواز الاستعارة يعم الجانبين قلنا كذلك
في المسئلة على اربعة اوجه احدها الحلف على ملك عبد منكر بان قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف
في القياس لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيعتق هذا النصف كما في فصل الشراء وفي الاستحسان لا يعتق لان الملك المطلق
ينصرف الى الكامل وذلك بصفة الاجتماع يكون فاختص به الا ترى ان الرجل يقول والله ما ملكت مائتي درهم قط ولعله قد ملكها وزيادة متفرقة ولكن لما
لم يجتمع في ملكه يعد صادقا والمطلق قد يتقيد بدلالة العادة كمطلق اسم الدراهم يتقيد بنقد البلد ومطلق الملك ههنا يتقيد بالاجتماع بدلالة
العادة العيان وكان ابو بكر الاسكاف رحمه الله اذا اراد تفهيم اصحابه هذه المسئلة دعا حمالا كان على باب مسجده فيقول يا فلان هل ملكت مائة درهم فيقول
والله ما ملكتها قط ثم ينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم متفرقة والفقه على نفسه فثبت ان المراد به المجتمع دون المتفرق عرفا
والثاني الحلف على شراء عبد منكر بان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف
بخلاف الملك والفرق بينهما ان الاجتماع في الملك لصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه
مشتريا لعبد بعد الزوال فمتحقق لان كونه مشتريا له لا يتوقف على ملكه الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتراه لغيره انه يحنث
في يمينه فاذا اشترى الباقي بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في عقده فوجب الحنث الا ان يعني ان يشتري عبدا كاملا فيدين فيما بينه وبين الله
تعالى ولا يدين في القضاء لانه نوى تخصيص العام والثالث والرابع ان يعقد اليمين على ملك عبد بعينه او شراء عبد بعينه والمسئلة بحالها يعتق
النصف في الفصلين بخلاف العبد المنكر لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه كمن حلف لا
يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر في غير المعينة ولان الانسان في العادة انما يتخير من نفسه ان يقول ما ملكت الف درهم مريدا
بصفة الاجتماع لا لصفة الافتراق في غير المعين ولا يتخير ذلك في المعين لا يقول ما ملكت هذا الالف اذا ملكه متفرقا وذلك لان بدون الاشارة
الى المعين قصده نفي الغناء عن نفسه لم يحصل لا بالف اذا كان ملكه متفرقا وفي المعين قصده نفي ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المشار اليه ثابتا
وان كان في ازمنة متفرقة كذا في شرح الجامع لشمس الائمة وفخر الاسلام والمراد من قوله يعتق هذا النصف في فصل الشراء هو ان يكون الشراء صحيحا
فان كان فاسدا لم يعتق وان اشتراه حيلة لان شرط الحنث ثم ملكه قبل ان يقبضه ولا ملك له فيه قبل القبض الا ترى انه لو اعتق لم ينفذ فان كان في
يده حين اشتراه عتق اذا كان مضمونا بنفسه في يده حتى ينوب قبضه عن قبض الشراء فيصير متملكا بنفس الشراء فيعتق لوجود الشراء كذا في المبسوط قال

السيد الضعيف عصمه الله ينبغي ان يكون قوله لعتق هذا النصف في هذه المسائل على قول ابي حنيفة رح فاما عندهما فينبغي ان يعتق كله ثم يجب السعاية في النصف او الضمان للاختلاف المعروف في تجزي الاعتاق قوله فان عنى باحدهما الآخر هذا هو التقريب يعني ان عنى بالملك الشراء حتى لا يشترط الاجتماع فيه فيعتق النصف لعتق ديانة وقضاء لانه استعار الحكم للعلة فيجوز وفيه تغليظ عليه فيصدقه القاضي ايضا فان عنى بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع فيه فلا يعتق النصف الباقي يصدق ديانة لانه استعار العلة لحكمها فيجوز ولكن لا يصدقه القاضي لانه نوى ما فيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة ثم المراد من قول المشايخ في امثال هذه الصور يدين ديانة لا قضاء ولانه اذا استفتى فقيها يجيبه على وفق ما نوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه كما لو استفتى احد عن قوله ان لفلان علي الف درهم وقد قضيته الى برئت من دينه فالمفتي يفتيه بالبراءة واذا سمع القاضي ذلك يقضي عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الايفاء كذا في بعض شروح الجامع قوله والثاني اي النوع الثاني من الاتصال اتصال الفرع اي الحكم بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له ولفظ السبب يطلق على العلة كما يطلق على غيرها لان معنى الافضاء في العلة اكثر منه في غيرها لكونها موجبة للحكم فبقوله محض احترز عن العلة اذ السبب المحض لا يكون موجبا للمسبب بذاته ثم من شرط السبب المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخللت بينه وبين الحكم والمراد ههنا انتفاء اضافة الحكم اليه بدون علة تدل ان العلة وهي زوال ملك الرقبة فيما ذكر من النظير اضيفت الى السبب وهو قوله انت حرة وان لم يضف الحكم وهو زوال ملك المتعة اليه فلذلك فسر بقوله ليس بعلة وضعت له يعني المراد من السبب المحض ان لا يكون علة موضوعة للفرع لا ان لا يكون العلة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس بشرط ههنا كالاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق بما الزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامته انت حرة او حررتك او اعتقتك يزول ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة حتى لم يحل له الاستمتاع بها بعد الا بالنكاح فكان قوله انت حرة ونحوه سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا اليه لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة وان هذا النوع من الاتصال يوجب اي يجوز استعارة الاصل للفرع والسبب للحكم دون عكسه اي عكس المذكور اي لا يجوز استعارة الفرع للاصل والحكم للسبب لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون المستعار منه متصلا بالمستعار له ليصير بمنزلة اللازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم وارادة اللازم والمسبب مفتقر الى السبب افتقار الحكم الى العلة اقتضاء فيصح ذكر السبب وارادة ما هو من لوازمه لتقرير اصل المسبب حتى لو قال لامرأته حررتك او اعتقتك او انت حرة واراد به الطلاق وقع الطلاق فاما السبب فيستغني في ذاته عن المسبب لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلي الذي وضع له به وثبوت المسبب من الامور الاتفاقية فان شراء الامة المجوسية والاخت من الرضاعة والعبد والبهيمة جائز لحصول موجبه الاصلي وهو الملك وان لم يحصل حل الوطء واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالمسبب اتصالا له لعدم افتقاره اليه فلا يجوز استعارة المسبب للسبب الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فحينئذ يجوز استعارة المسبب للسبب كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا استعير اسم المسبب للسبب لاختصاص الخمر بالعنب وكقولهم امطرت السماء نباتا اي ماء سموه باسم مسببه وهو النبات لاختصاصه به وكقول الراجز اقبل في المستن من ربابه اسنمة الآبال في سحابه يعني الماء باسم مسببه وهو اسنمة الآبال لان الاسنمة لا ترتفع الا بالنبات ولا يوجد النبات الا بالماء وذلك لان المسبب اذا كان مختصا بالسبب صار في معنى العلة والمعلول فيصير السبب اذ ذاك متعلقا بالمسبب ايضا من حيث ان المسبب لما لم يحصل الا به مع كونه مطلوبا منه صار كان السبب موضوع له ومفتقر اليه نظرا الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول فيحصل الاتصال من الجانبين الا ترى ان الخمر لما اختصت بالعنب صار العنب متصلا بها ومفتقرا اليها من حيث ان الخمر ثمار العنب ولا قيام للعنب بدون مائه وكذا النبات وارتفاع السنام لما لم يحصل الا بالمطر صار المطر متعلقا به من حيث الغرض والحكمة فيجوز الاستعارة من الجانبين

ثم بازالة الملك المتعة بالفاظ العتق فقد حصل تمام النفاذ فكان اتصاله بالاصل صافيا في حق الاصل فلا يصح استعارته له فلهذا لو قال لامرأته انت
طالق او طلقتك فانت بائن او انت حرام ونوى به الحرية لا تعتق عندنا وقال الشافعي رح تعتق لصحة الاستعارة لان كل واحد من الطلاق والعتاق
اسقاط مبني على السراية واللزوم حتى احتمل التعليق بالشرط والايجاب في المجهول وسرى الى الكل اذا اوقع في بعض المحل بان قال نصفك طالق او نصفك حر ولم
يرتد بالرد ولم يحتمل الفسخ فكانا متشابهين معنى فيجوز استعارة الطلاق للعتاق كما جاز عكسه وطريق الاستعارة غير منحصرة على الاتصال ذاتا ومعنى
قلنا عدم الاتصال صورة لما بينا ان اتصال السبب بالمسبب حكم العدم وكذا معنى لان معنى الطلاق رفع القيد لغة وشرعا ومعنى العتاق اثبات القوة
لغة وشرعا على ما عرف وليس بين ازالة القيد لتحصل القوة الثابتة عليها وبين اثبات القوة بعدما عدمت مشابهة كما ليس بين اطلاق الاسير
واحياء الميت مشابهة واذا عدم الاتصال ذاتا ومعنى لا تصح الاستعارة قوله والسبب للحكم تفسير لقوله الاصل للفرع وفائدته رفع توهم من
يتوهم ان المراد من الاصل العلة ومن الفرع المعلول كذا قيل وقيل الاصل والفرع اعم من المسبب والسبب فبينا ان غير المشروعات وسبب المسبب
مختصان بالمشروعات ولهذا ذكر شمس الائمة رح لا تصح استعارة الحكم للسبب كما لا تصح استعارة الفرع للاصل قوله وهو اي الاتصال بين السبب
والمسبب الذي هو ثابت من احد الجانبين نظير اتصال الجملة الناقصة بالكاملة في قوله زينب طالق وعمرة مثلا فان قوله زينب طالق جملة تامة لوجود ركنيها وقوله وعمرة جملة ناقصة
لافتقارها الى الخبر ولهذا لو انفردت لا تفيد شيئا لكنها بواسطة واو العطف تعلقت بالاولى فتوقف حكم الاولى ليتم اشتراكهما في الخبر فصارت الثانية
مقيدة مثل الاولى فيقع الطلاق عليهما ولكن هذا التوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر واما بالنسبة الى الاولى فهو في
حكم العدم كما ان الثاني نفسها فهو معنى قوله فاما الاول اي الكلام الاول فتام في نفسه والدليل على التوقف في حق حكم الثانية وقوع
الطلقات الثلث بقوله للمدخول بها انت طالق وطالق وطالق وعلى عدم التوقف في حق نفسها عدم وقوع الطلقة الثانية والثالثة في
قوله لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق لان الجملة الاولى لما لم تتوقف في نفسها ثبت موجبها قبل التكلم بالجملة الثانية وقد بانت
بالاولى لا الى عدة فيلغو ما بعدها ونظيره القياس من الاصول اضافة الحكم في المحل المنصوص عليه الى المعنى بالنسبة الى الفرع لتصحيح التعدية اليه
وعدم اضافته اليه بالنسبة الى النص المنصوص عليه لعدم افتقاره اليه لوجود النص الذي هو اقوى منه ومن الفروع صحة اقتداء المتنفل بمن يصلي صلاة
مظنونة مع انها غير مضمونة على الامام مضمونة على المقتدي لكن عدم الضمان في حق الامام لعارض ظن يخصه لا يظهر في حق المقتدي فيكون صلوة
هو مضمونة في حق المقتدي غير مضمونة في حق نفسه قوله وحكم المجاز كذا حكم الحقيقة ثبوت ما وضع له اللفظ خاصا كان ذلك اللفظ او عاما بلا خلاف
بين اصحابنا العموم وحكم المجاز ثبوت ما استعير له اللفظ خاصا كان المجاز او عاما خلافا لبعض اصحاب الشافعي فالشيخ بين حكم المجاز بالتصريح واشار
الى حكم الحقيقة كما فعل كذلك في حكم العام والخاص رعاية للاختصار وقصدا الى بيان الاهم وهو المختلف ولهذا اي ولان العموم يجري
في المجاز الى آخره لا خلاف ان حقيقة الصاع ليست بمرادة منها فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد منه مجاز بطريق اطلاق
اسم المحل على الحال كما في قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ثم انه اسم جنس محلى بلام التعريف فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره كما لو كان
حقيقة فيدل بعبارته وعمومه على ان الربوا يجري في غير المطعوم كالجص والنورة كما يجري في المطعوم مثل الحنطة وباشارته على ان الكيل
هو العلة لانه لما كان المراد من الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام ولا ما يكال بالصاع بما يكال بالصاعين او ولا مكيلا بمكيلين وفي ضم
قوله بمجاورته الى ما يحله اشارة الى المعنى المجوز للمجازي اي جاز ان اراد به ما يحله باعتبار المجاورة قوله وابى الشافعي ذلك اي عموم
هذا الحديث وقال لما صار مجازا لا يمكن القول بعمومه واي عموم المجاز لان العموم لا يجري الا في الحقائق فقد اريد المطعوم منه بالاجماع

فلم يبق غيره مرادا فصار كانه قيل ولا المطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم المقدر بالصاعين فلم يكن له دلالة على حرمة بيع غير المطعوم متفاضلا ولا على كون الكيل علة
وتمسك في نفي العموم عن المجاز بان الاصل في الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضعت دلالات على المعاني للافادة ولهذا لا يعارض المجاز الحقيقة
حتى لا يعتبر اللفظ المتردد بين الحقيقة والمجاز في حكم الاشتراك وكان الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير موضوعاتها لتاديته ذلك الى الاخلال
بالفهم الا انهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرخص الشرعية في الاحكام فانها ثبتت ضرورة التوسعة على الناس وهذه الضرورة
ترتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصار اليه من غير ضرورة وكان المجاز في هذا بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء فكما لا يثبت هنالك
وصف العموم عندكم لان الضرورة ترتفع بدونه فكذا ههنا عندي قوله وهذا اي ما ذكر الخصم ان المجاز ضروري باطل فانا نجد الفصيح من اهل
اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل الى التعبير عنه بالمجاز لا لحاجة وضرورة وقد تطابق استحسان الناس للمجازات فوق ما ظهر من
استحسانهم للحقائق فثبت ان قوله ضروري فاسد والدليل عليه ان القران في اعلى رتب الفصاحة وارفع درجات البلاغة والمجاز موجود فيه
حتى عد من غريبه وبدائعه وعجيب بلاغته قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح وقوله عز اسمه وقيل يا ارض ابلعي
ماءك ويا سماء اقلعي وقوله جل ذكره تجري من تحتها الانهار والجري للماء لا للانهار وقوله تعالت كلمته فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض وغير ذلك
مما لا يعد ولا يحصى والله تعالى يتعالى اي يتنزه عن العجز والضرورات فثبت انه ليس بضروري ولا يقال المقتضى ضروري عندكم حتى
انكرتم جواز عمومه اصلا مع انه موجود في القران كما في قوله تعالى فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة فليكن المجاز كذلك لانا نقول الضرورة في
القران في المقتضى راجعة الى الكلام والسامع فانه انما ثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لئلا يؤدي الى الاخلال بفهم السامع والضرورة في
المجاز لو ثبتت كانت راجعة الى المتكلم لان ثبوته لتوسعة طريق التكلم على المتكلم ولهذا ذكر المجاز في اقسام استعمال النظم الذي هو راجع الى
المتكلم والمقتضى في اقسام الوقوف على المراد الذي هو حظ السامع واذا كان كذلك جاز ان يوجد المقتضى في القران بخلاف المجاز
لو كان ضروريا وبهذا ظهر ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ على ما عرف والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم
فيه امكن القول بعمومه فاما المقتضى فغير ملفوظ لغة لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا فلا يتصور فيه العموم بخلاف المحذوف فانه
ملفوظ تقديرا فامكن القول بعمومه عند وجود دليله قوله ومن حكم المجاز والحقيقة استحالة اجتماعهما اي اجتماع مفهوميهما الى اخره
اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل
الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي وعامة اصحابه والجبائي وعبد الجبار من المتكلمين الى
جوازه مسترحين في ذلك الى انه لا مانع من ارادة المعنيين المختلفين جميعا فان الواحد منا قد يجد نفسه مريدة بالعبارة الواحدة معنيين
مختلفين كما يجدها مريدة للمعنيين المتفقين جميعا ونعلم ذلك من انفسنا قطعا فمن ادعى استحالته فقد جحد الضرورة وعاند المعقول
الا ترى ان الواحد منا قد يقول لغيره لا تنكح ما نكح ابوك او قال توضأ من لمس المراة ارادة العقد والوطء
وارادة المس باليد والوطء حتى لو صرح به وقال لا تنكح ما نكح ابوك وطيا ولا عقدا وتوضأ من المس مسا ووطيا صح من غير استحالة فكذا
يجوز ان يحمل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطء والعقد وقوله جل جلاله او لامستم النساء على الوطء والمس باليد من غير استحالة ومن
ذهب الى امتناعه وهم ان احدهما ما اشير اليه في الكتاب وهو ان القول بجواز ارادتهما مؤدي الى المحال فيكون فاسدا وبيان الاستحالة
من وجهين احدهما ان الحقيقة ما يكون مستقرا في موضوعه مستعملا فيه والمجاز ما يكون متجاوزا عن موضوعه مستعملا في غيره والشيء الواحد

في حالة واحدة لانه يصير كأن يكون مستقرا في موضعه مستعملا في غيره ومتجاوزا عنه ضرورة ان الشيء الواحد لا يحل مكانين في وقت واحد وثانيهما انه لو صح
الاطلاق عليهما يكون المستعمل مريدا لما وضعت له الكلمة اولا لاستعماله فيه وغير مريد له ايضا لانه عدل الى ما لم توضع له فيكون موضوعا مرادا وغير مراد
وهو جمع بين المتنافيين وهو محال والاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الثاني باعتبار المعنى واعترضوا على الوجه الاول بانا لا نسلم ان الحقيقة
مستقرة في موضوعها حقيقة والمجاز متجاوز عن موضوعه كذلك بل اللفظ صوت وحرف يتلاشى كما وجد فيستحيل وصفه بالاستقرار والتجاوز
ولكنه استعمل اي تلفظ به واريد به موضوعه واستعمل ايضا واريد به غير موضوعه ولا استحالة في ذلك كما بينا، وعلى الوجه الثاني بانا لا نسلم لزوم كونه
غير مريد لما وضعت الكلمة له اولا بل اللازم كونه مريدا لما وضعت الكلمة له اولا وثانيا وهو المجموع ولا يلزم من ارادتهما معا ان لا يكون [الا] واحد
مرادا والوجه الثاني وهو اختيار اكثر المحققين ان ارادة المعنيين يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم حمار للبهيمة
المخصوصة وحدها وتجوزوا في البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معا اصلا الا ترى ان الانسان اذا قال رايت حمارا لا يفهم منه البهيمة والبليد
معا واذا قال رايت حمارين لا يفهم منه انه راى اربعة اشخاص بهيمتين وبليدين واذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم
فلا يجوز وانما قيد بقوله مرادين احترازا عن جواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما اذا استامن على الابناء والموالي
على ما سنقرره واحترازا عن جواز اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما وقوله كما استحال ان يكون الثوب الواحد معناه ان الالفاظ
للمعاني بمنزلة الكسوة للاشخاص والمجاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فكما يستحيل اجتماع صفة الملك والعارية في الثوب الواحد
في استعمال واحد استحال ان يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد فان قيل ان اردتم باستحالة اجتماع الملك والعارية
استحالته بنسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب في حالة استعمال المستعير مملوك ومعار بنسبة المالك والمستعير وان اردتم استحالته بنسبة
شخص واحد فمسلم ولكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار
المعنيين المختلفين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلنا المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد
في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا مستحيل سواء كان بنسبة شخص واحد او بنسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة
واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا مستحيل سواء كان بنسبة معنى او بنسبة معنيين وكان الاحسن في التشبيه ان يقال كما استحال ان يلبس
الثوب الواحد انسانان كل واحد منهما لبسه يكون احدهما بطريق الملك والاخر بطريق العارية الا انه اختار هذا الوجه في التشبيه لانه
اظهر في الاستحالة ومن استحالة الاجتماع في المعنيين ليعرف به استحالته بطريق الدلالة في معنى واحد ليكون فيه اشارة الى رد قول
من زعم من مشائخنا العراقيين ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن يجوز ان يجتمعا في لفظ باعتبار
محلين مختلفين حتى قالوا اثبتت حرمة الجدات وبنات الاولاد بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان اسم الام والبنت
يتناول الجدة وبنت الولد مجازا لان ما ذكروا عين مذهب الخصوم وحرمة الجدات وبنات الاولاد ونحوها ثابتة بالاجماع او
بعين النص باعتبار ان الام في اللغة الاصل والبنت الفرع فصار كانه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجميع ولا
يقال الثوب المرهون اذا استعاره الراهن ولبسه يكون ذلك بطريق الملك الذي هو ثابت والعارية جميعا في زمان واحد لانا نقول لا نسلم ان
انتفاعه بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو ثابت له اذ هو المطلق للانتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتهن به فقد
ابطل حقه بالاعارة والدليل عليه انه لو هلك في يده هلك غير مضمون على المرتهن ولم يسقط عن الدين شيء واطلاق العارية عليه

مجازا لان تمليك المنافع ممن لا يملكها حقيقة لا يتصور الا انه لما كان للمرتهن ان يسترد لبقاء عقد الرهن تصور بصورة الاعارة فلذلك سمي
اعارة وقد ذكر في بعض الشروح انه منتفع بطريق العارية دون الملك بدليل ثبوت ولاية الاسترداد للمرتهن الى يده وكونه احق
بالمرهون من سائر الغرماء فلا يكون فيه جمع بينهما والاول هو الصواب قوله ولهذا اي ولان الجمع بين الحقيقة والمجاز متعذر قال
محمد رحمه الله في الجامع اي الجامع الكبير لو ان عربيا لا ولاء عليه اوصى كذا قيد به ليصح الوصية اذ لو كان للموصي موالي اعتقوه
وموال اعتقهم بطلت الوصية الا ان يبين ذلك في حيوته لان المولى يطلق على المعتق والمعتق بالاشتراك فلا يمكن القول بعمومه ولا
يمكن القول بالتعيين بالتامل في مقصود الموصي لان مقاصد الناس في هذا الباب مختلفة فمنهم من يقصد الاعلى مجازاة للانعام
ومنهم من يقصد الاسفل تتميما للاحسان فلا يمكن الترجيح للاعلين يعني باعتبار ان مجازاة الانعام هو الشكر عليه واجب وتتميم الاحسان مندوب
اليه كما قاله ابو يوسف رحمه الله لان ذلك وجوب لا يدخل في الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم فبقي الموصى له مجهولا فصار
الاسم بمنزلة المجمل لانقطاع بيانه والبيان بالموت فلذلك بطلت الوصية فاما اذا كان الموصي من العرب فقد صحت الوصية
لان العرب لا تسترق اذ الحكم فيهم اما الاسلام او السيف لغلظة كفرهم كما في المرتد فلا يثبت عليه الولاء فبطل الاشتراك في الاسم فصحت
الوصية ثم ان كان له موالي اعتقهم وموالي الموالي كان الثلث لمواليه دون موالي مواليه لان الاسم للموالي حقيقة لمباشرته اعتاقهم
ولموالي الموالي مجاز لانه لم يباشر اعتاقهم ولكنه سبب لذلك باعتاق الاولين فينسبون اليه مجازا والجمع متعذر فكانت الحقيقة
اولى بالتقديم وان لم يكن له احد من الموالي كان الثلث لموالي الموالي لتعيين المجاز مرادا وان كان له مولى واحد فله نصف الثلث
وهو معنى قوله حتى استحق النصف لما عرف ان الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارا للوصية بالميراث فان للاثنين فيه حكم
الجماعة كالبنتين والاختين والاخوين في حق حجب الام من الثلث الى السدس فلا جرم يستحق الواحد عند الانفراد النصف
دون الثلث والنصف الاخر يرد على الورثة لان العمل قد وجب بحقيقة هذا الاسم فلا يمكن العمل بمجازه بعد ولا يلزم
عليه ما قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن اوصى لاقاربه وله عم واخوال ان النصف للعم والنصف الاخر للاخوال لان اسم الاقارب
يطلق على الكل على سبيل الحقيقة الا انه اعتبر الترتيب بالقوة فصح الجمع ولا ما اذا كان في الورثة بنت وبنات ابن حيث يستحق
نصيب البنات وهو الثلثان للبنت النصف وبنات الابن السدس تكملة للثلثين مع ان البنت ولد الميت حقيقة وبنات
الابن اولاده مجازا لان استحقاقهن السدس لم يثبت بالنص الموجب لاستحقاق البنات وهو قوله تعالى فان كن نساء الاية
ليلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز بل بالسنة وهو ما روي انه عليه الصلوة والسلام اعطى بنت الابن السدس عند وجود بنت الصلب
فلا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ثم قوله لا ولاء عليه تاكيد لان ولاء العتاقة لا يثبت على العربي وولاء الموالاة
لان من شرط الاول ثبوت الرق وهو منتف عنه ومن شرط الثاني كون المولى الاسفل من غير العرب لانه للتناصر
والعربي ينتصر بقبيلته فلا حاجة له الى الانتصار بالولاء الا انه لما كان من المحتمل ان يثبت الولاء على العربي بطريق
الندرة بان يتزوج العربي امة الغير فتلد له منه ولدا ثم اعتقه مولاه فيكون هذا عربيا وعليه ولاء صح التاكيد بقوله لا ولاء
عليه وقيل هو احتراز عن اهل الكتاب من العرب فان تقريرهم على الكفر بالجزية واسترقاقهم جائز بخلاف مشركيهم فانما حمل
ان المقصود انتفاء الولاء عن الموصي عربيا كان او غيره والا ان انتفاء الولاء عن العربي لما كان اظهر وضع المسئلة فيه

قوله وانما ثبت الامان جواب عما يقال انكم قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيما اذا استأمن الكفار على ابنائهم ومواليهم بان قالوا امنونا على
ابنائنا وموالينا حيث اثبتم الامان لابناء الابناء وموالي الموالي كما اثبتم للابناء والموالي وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اسم الابناء
والموالي حقيقة للابناء والموالي مجاز في ابناء الابناء وموالي الموالي فقال انما ثبت ذكر لفظ الضمير من غير تقدم مرجع لدلالة سياق
الكلام عليه يعني انما يشمل الامان الابناء وابناء الابناء والموالي وموالي الموالي لان اسم الابناء والموالي يتناول اي كل واحد
منهما الفروع ظاهرا فان بني الابن ينسبون الى الجد بالبنوة مجازا يقال بنو هاشم وبنو تميم وقال الله تعالى يا بني ادم وكذا معتق
معتق الرجل ينسب اليه بالولاء مجازا باعتبار انه سبب لعتقه باعتاق الاول لكن بطل العمل به اي بهذا التناول الظاهري
ههنا لان الحقيقة تقدمت على المجاز في الارادة فلم يثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم اياهم لكن بقي مجرد صورة الاسم
شبهة اذ الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت وههنا بهذه المثابة فان ظاهر اطلاق الاسم يدل على ثبوت المدلول المجازي
وليس بثابت وقيل هي دلالة الدليل مع تخلف المدلول فيثبت الامان به استحسانا لان المقصود حقن الدم اي حفظه عن
السفك او الاصل في الدماء ان يكون محقونة لقوله عليه الصلوة والسلام الادمي بنيان الرب ملعون من هدم
بنيان الرب ولهذا لم يجز القتل قبل الدعوة الى الاسلام وبعد قبول الجزية فيثبت بادنى شبهة فصار اي لقيام
مجرد الاسم في كونه شبهة كالاشارة اي وصار ثبوت الامان لشبهة مجرد الاسم كثبوته بالاشارة فيما اذا دعا الكافر
الى نفسه بان اشار اليه انزل ان كنت رجلا تريد القتال او انزل حتى ترى ما افعل بك فظنه الكافر امانا فانه يثبت بها الامان
لصورة المسالمة وان لم تكن اي هذه الاشارة مسالمة اي امانا حقيقة وذلك منصوب المحل على خبر كان وحقيقة منتصب
على التمييز ويحتمل ان يكون ذلك اسم كان وان لم يكن مسندا الى ذلك وحقيقة خبر كان اي وان لم يكن فعل الاشارة
على حقيقة فان حقيقة للمسالمة ولم يكن قصده الى ذلك والدليل عليه حديث عمر رضي الله تعالى عنه ايما رجل من المسلمين
اشار الى رجل من العدو ان تعال فانك ان جئتني قتلتك فاتاه فهو امن يعني اذا لم يسمع قوله ان جئتني قتلتك او لم
يفهم فتبين بما ذكرنا ان اثبات الامان للفروع باعتبار الشبهة لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ترى ان الوصية
فيما اذا اوصى لبني فلان تصرف الى الابناء عند ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه دون ابناء الابناء لان المجاز لا يزاحم
الحقيقة فلا يمكن العمل لصورة الاسم لان الوصية لا تستحق بالشبهة وعندهما تصرف الى الكل في العرف لان عموم
المجاز يتناولهم فان اسم البنين يطلق في العرف على الفريقين وهو نظير مذهبهم في مسئلة الحنطة والشرب من الفرات
كذا في المبسوط قوله ولهذا ترك في الاستيمان على الاباء والامهات اعتبار الصورة في الاجداد والجدات
لان اعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل اخر يكون بطريق التبعية وذلك انما يليق بالفروع دون الاصول
فان قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان انه يقع على الملك والعارية والاجارة جميعا ويحنث
اذا دخلها راكبا او ماشيا وكذلك قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قال لله علي ان اصوم رجبا ونوى به اليمين
كان نذرا ويمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز جواب سوال يرد على هذا الجواب وهو ان يقال قد اعتبرتم صورة الاسم
شبهة في حقن الدم في الاستيمان على الابناء ولم تعتبروها في الاستيمان على الاباء والامهات في حق الاجداد والجدات

ثم اذا قالوا امنونا على اباءنا وامهاتنا لم يثبت الامان للاجداد والجدات مع ان الاسم تناولهم صورة فعلم انه ترك ذلك الاسم اعتبارا لعيب
سيرورة الحقيقة مرادة باللفظ لثبوت الحكم في محل اخر يكون بطريق التبعية لا محالة وهو البنون بطريق التبعية لهم فاما الاجداد والجدات فلا يكونو
اتباعا للاباء والامهات بل هم الاصول فلا جرم ترك اعتبار الصورة في اثبات الامان لهم فان قيل الجد اصل الاب خلقة ولكنه تبع له في
اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم عليه بطريق الاستعارة عن الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الابن فيلحق
اثبات الامان في حقهم بطريق التبعية ايضا الا ترى ان استحقاق الميراث للجد ثابت بانتقال نصيب الاب اليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه
كونه اصلا للاب خلقة فلان يثبت له الامان الذي يثبت بادنى شبهة ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خلقة كان اولى قلنا اثبات الامان
بظاهر الاسم بعد ارادة الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع عنه معارض كما في جانب الابناء فان ابن الابن تبع للابن
من كل وجه فاما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الاباء فان جهة كون الجد تبعا في الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم فجهة كونه اصلا
من حيث الخلقة مانعة عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه ولا نسلم ان استحقاقه الميراث بطريق التبعية
بل الشرع اقامه مقام الاب عند عدمه كما اقام بنت الابن مقام البنت ومبنى الارث على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت
من جده فلا جرم يستحق الميراث بعد الاب وليس هذا من التبعية في شيء ولا يقال اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه كما يثبت الامان ههنا تبعا
لشبهة الاسم تبعا وفيه جمع الدم لانا نقول الكتابة من شعب الحرية لثبوت حرية اليد فيها وافضائها الى حرية الرقبة فكما يثبت له الحرية اذا اشترى اباه
الحر فكذلك يثبت له صفة الكتابة اذا اشترى اباه المكاتب ثبتا للحكم بقدر دليله والاوجه ان يقال ما ذكرتم ليس من قبيل ما نحن فيه لان كلامنا في ان
لفظ الاب هل يتناول الجد مجازا وان الامان هل يثبت له باعتبار الصورة او الاسم لا ان يثبت الامان له من جهة الابن بطريق السراية والكتابة والحرية
تثبتان له من جهة الابن بامر حكمي لا باعتبار لفظ يدل عليهما فلم يكن من قبيل ما نحن فيه قوله فان قيل الى اخره اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان
ولم ينو السير والعينا ولم يكن له نية يقع على الدار المملوكة والمستاجرة والمعارة وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره
مجاز بدليل صحة النفي في غير الملك وعدم صحته في الملك وعند الشافعي رح اذا قال لا ادخل مسكن فلان فكذا الجواب وان قال بيت فلان
او دار فلان لا يحنث الا في الملك فتبين ان المراد من قوله قالوا جميعا اصحابنا دون غيرهم وكذا لو دخلها حافيا او متنعلا او راكبا حنث وفيه
جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز بدليل صحة النفي في التنعل والركوب دون الحفاء وهذا اذا لم
يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضع قدمه فيها ماشيا اي حافيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة
كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير مهجورة كذا في المبسوط وكذلك اي وكما قالوا جميعا في المسئلة المتقدمة ان الحلف يقع على الملك وغيره قال ابو حنيفة
ومحمد كذا المسئلة على ستة اوجه ان لم ينو شيئا او نوى النذر ولم يخطر بباله اليمين او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا بالاتفاق حتى
لزمه القضاء بالفوت دون الكفارة ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا بالاتفاق حتى لزمته الكفارة بالفوت دون القضاء ولو نواهما
او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا في الاول ويمينا في الثاني عند ابي يوسف رح وكان نذرا ويمينا عندهما حتى يلزمه القضاء والكفارة بالفوت في الوجهين
وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر واليمين مختلفان بلا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب
اليمين المحافظة على البر والكفارة عند الفوات لا القضاء واختلاف احكامهما يدل على اختلاف ذاتيهما ثم هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته به
على قرينة كما اذا لم ينو شيئا ولليمين مجاز لتوقف ثبوته به على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من امارات المجاز واذا كان

كذلك قال ابو يوسف رحمه الله لا يجوز الجمع بينهما فترجح الحقيقة على المجاز في الوجه الاول ويترك الحقيقة بتعيين المجاز مرادا في الوجه
الثاني والضمير في قوله وعليه جمع راجع الى الجمع اي فيما ذكرنا من المسائل جمع بينهما كما بينا ثم ذكر الرجب ههنا منونا وذكره فخر الاسلام
بغير تنوين حيث قال ان اصوم رجب وهو اوضح لانه اذا لم يصرف ينصرف الى الذي يتعقب اليمين لان صرفه على تقدير ارادة العين وبه يجب
هذه السنة لا يجوز لاجتماع العدل والعلمية فيه كما في سحر اذا اريد سحر يوم ما فيظهر اثره وجوب القضاء والكفارة بعد فوته بلا صوم فاما اذا ذكر منونا
فالواجب به صوم رجب من عمره غير معين فلا يظهر اثره وجوب القضاء والكفارة الا في الوصية لان الفوات لا يتحقق به فيه الا بالموت فيلزم الوصية عند
الموت بالفدية والكفارة **قوله** فانما وضع القدم صار مجازا عن الدخول اي عبارة عنه من لفظ المجاز معنى العبارة فلذلك ذكره بعلى عن
كلمة عن بمعنى في لان حروف الصلات تنوب بعضها عن بعض يعني صار الوضع مجازا في الدخول لان الوضع سببه فاستعير لمسببه انما حمل على الدخول لان المقصود
الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق لعدم تقييده بالركوب والتفعل
والحفا فيحنث بالكل لحصول الدخول الذي هو المقصود بالمنع لا باعتبار كونه راكبا او حافيا كما في اعتاق الرقبة عن الكفارة يخرج عن العهدة
باطلاق الرقبة لا بكونها صغيرة او كبيرة او كافرة او مؤمنة الا ترى انه لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحنث في يمينه كذا في فتاوى قاضيخان لانه لما
صار مجازا في الدخول لا يعتبر حقيقته بعد واضافة الدار يراد بها نسبة السكنى لان الدار لا تعادي ولا تهجر لذاتها عادة وانما تهجر لبغض صاحبها
فعرفنا ان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى دون الملك فيستعار الدار لموضع السكنى فصار كانه قيل لا ادخل موضع سكنى فلان او
دارا مسكونة لفلان فاعتبر عموم المجاز اي في الصورتين فيدخل في عموم الدخول الركوب والمشي وفي عموم السكنى الملك والاجارة والعارية
فيحنث في الدار المملوكة بعموم المجاز لا بالملك حتى لو كان الساكن فيها غيره فان لم يحنث وان كانت مملوكة لفلان كذا ذكره شمس الائمة رحمه الله
في اصول الفقه وذكر في فتاوى قاضيخان وهو الفتاوى الظهيرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا يسكنها فلان باجارة
او اعارة يحنث في يمينه وان دخل في دار مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فعلى هذه الرواية لا يندفع السؤال بلزوم الجمع بين الحقيقة
والمجاز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل في عمومه الدور المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا
قوله وهو اي اعتبار عموم المجاز ههنا نظير اعتبار وفيما اذا قال عبدي حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئا فقدم فلان ليلا او نهارا يحنث مع انه
مستلزم للجمع بين الحقيقة والمجاز لان حقيقة اليوم النهار والملاقة على الليل مجاز لان اليوم الى اخره واعلم ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار
بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على
المجاز اولى من حمله على الاشتراك عند تعارض المجاز والاشتراك لان المجاز في الكلام اكثر فيحمل على الاغلب ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان اللفظ ان
خلا عن قرينة المجاز فالحقيقة متعينة وان لم يخل عنها فالذي يدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يؤدي الى الاخلال في
الكلام لعدم افهام المراد ثم لا شك في انه ظرف على كلا التقديرين عند الفريقين فيرجح احد محتمليه بمظروفه فان كان مظروفه مما يمتد وهو ما يصح
فيه ضرب المدة اي يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقال لبست هذا الثوب يوما وركبت هذه
الدابة يوما وساكنت في دار واحدة شهرا يحمل على بياض النهار لانه يصلح مقدرا له فكان الحمل عليه اولى وان كان مظروفه مما لا يمتد كالوقوع
والدخول والقدوم اذ لا يصح تقدير هذه الافعال بزمان يحمل على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب ثم شرع في قوله انت حر او عبدي حر يوم يقدم فلان
او انت طالق او امرأته طالق يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير او الطلاق لانه انتصب به وانهما مما لا يمتد فيحمل اليوم على مطلق الوقت فيحنث

اذا قدم ليلا او نهارا بالطلاق المجاز كما في مسئلة وضع القدم و مسئلة قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان او اختاري نفسك يوم يقدم فلان
للتفويض والتخيير مما يمتد فيحمل اليوم على بياض النهار حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير الامر بيدها ولا يثبت لها الخيار واعلم انه لا اعتبار
لما اضيف اليه اليوم وهو القدوم في هذه المسائل شيئا في ترجيح احد محتمليه لان اضافة اليوم للتعريف وتمييزه من الايام واو قامت
الجمهور كقوله انت طالق يوم الجمعة اعانت جريوم الخميس لا للظرفية ولهذا لم يؤثر تقدم في انتصاب اليوم باتفاق اهل اللغة اذ المضاف
اليه لا يؤثر في المضاف بحال بل هو منصوب بمظروفه والتقدير جعلت امرك في يوم قدوم فلان او وضعت امرك اليك في يوم قدومه فكان
اعتباره بمظروفه الذي يؤثر فيه اولى من اعتباره بما لا اثر له فيه فعرفنا انه لا اعتبار للمضاف اليه في ترجيح احد محتمليه والى ما ذكرنا اشير
في المبسوط في غير موضع وكذا في الهداية الا ان بعض المشائخ اعتبروا المضاف اليه فيما لا يختلف الجواب وهو ما اذا كان المظروف
والمضاف اليه مما لا يمتد تسامحا لنظر الى حصول المقصود وهو استقامة الجواب وبعضهم لم يلتفتوا فيه الى المضاف اليه اصلا نظرا
الى التحقيق فاما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين بان كان احدهما ممتدا والاخر غير ممتد فالكل اعتبروا المظروف ولم يلتفتوا
الى المضاف اليه كما في مسئلة الامر باليد فان الكل اعتبروا فيها الامر باليد الذي هو مظروف دون القدوم الذي هو مضاف اليه
وكذا في مسئلة الخيار فثبت بما ذكرنا ان المعتبر هو المظروف في هذا الباب لا غير وباقي الكلام مذكور في الكشف **قوله** واما مسئلة النذر فليس بجمع يعنيا
يعني ليس ما ذكروا من ثبوت حكم النذر واليمين في تلك المسئلة بجمع بين الحقيقة والمجاز لان الممتنع اجتماعهما صيغة ولم يوجد ههنا
لان هذا الكلام نذر بصيغته لا غير ولكنه يمين باعتبار موجبه اي حكمه وهو ان موجب النذر اي المعنى المقصود بصيغة النذر ايجاب المنذور
لا محالة ولا بد من ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك ليصح التزامه بالنذر لان لا نذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف فلذا
لزم المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما بعد صار النذر تحريم المباح بواسطة حكمه وهو ايجاب المنذور لا بالصيغة كما ان الامر بالشيء
نهي عن ضده بواسطة لزوم المأمور به لا بصيغته وتحريم المباح يمين عندنا لان النبي عليه السلام حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك
يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال الله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة
حتى روى مقاتل ان رسول الله عليه السلام اعتق رقبة في تحريم مارية وهو مذهب ابي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن
والشوري واهل الكوفة فكان النذر بواسطة موجبه يمينا لا بصيغته بل هو نذر بصيغته لا غير ومثاله ليس ممتنع كشراء القريب سمي اعتاقا في
الشرع ويستحيل ان يكون اثبات الملك لازالته لكنه بصيغته اثبات الملك والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا بواسطة
حكمه لا بالصيغة وكالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى وكالاقالة فسخ في حق المتعاقدين بصيغتها بيع في حق ثالث
بمعناها وكان ينبغي ان يثبت اليمين بلا نية كالعتق في شراء القريب يثبت بلا نية واليه ذهب سفيان الثوري حيث قال لو قال لله علي
ان اصوم غدا فمرض في الغد فافطر او كان الحالف امرأة فحاضت وجب القضاء والكفارة الا ان استعمال هذه الصيغة غلب في النذر مجازا
فصارت في اليمين كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية كذا في بعض الشروح ولقائل ان يقول لا يندفع الجمع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين
لما توقف على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا وليس ما
ذكرتم الا بيان وجه اتصال اليمين بالنذر الذي هو مجوز المجاز بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة بل يثبت وان
نفاه ولم يقصده فلا يكون النذر نظيره والجواب الصحيح ان التحريم ثبت بموجب النذر ولا يتوقف على النية فان تحريم ترك المنذور ثابت

نواه او لم ينوه الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد فان النص جعله يمينا عند القصد فلم يرد الشرع بكونه يمينا عند
عدم القصد وثبوته منه فاذا نوى اليمين فح يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه لكن بموجب النذر لا بطريق الحكاية
وذكر شمس الائمة في شرح كتاب الصوم انه اجتمع في كلامه كلمتان احدهما يمين وهو قوله لله فانه عند ارادة اليمين كقوله بالله قال ابن عباس رض دخل آدم
في الجنة وقت العصر فلما غربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء واللام يتعاقبان قال الله تعالى اخبارا عن فرعون آمنتم له وفي موضع آخر آمنتم
به والاخرى نذر وهي قوله علي الا ان عند الاطلاق غلب جهة النذر باعتبار العادة فيجعل عاملا بما يقصد ولو نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك غير مستبعد فعلى هذا يكون قوله علي ان اصوم ايجابا في نفسه وسادا مسد جواب القسم ايضا ان جاز ذلك كما
كرمتك في قوله والله ان اكرمتني لاكرمتك جواب القسم والشرط جميعا وذلك لانه لما اضاف ايجاب الصوم الى المستقبل صار كانه قال والله لاصومن فهذا يحتمل ان يصلح جواب القسم
من حيث المعنى ولو قال نذرت ان اصوم رجب ونوى به النذر واليمين على الوجه الاول تصح نية اليمين ويكون نذرا ويمينا وعلى
هذا الوجه لا يكون الا نذرا لعدم اللفظ الذي يصح نية اليمين فيه وذكر في بعض الشروح ان ظاهر الصيغة للنذر فينصرف اليه
ثم انه بالنية يريد ان يصرفه الى غيره فيصدق فيما عليه وهو وجوب الكفارة ولم يصدق فيما له وهو سقوط القضاء الثابت بظاهر
الصيغة كمن قال زينب طالق وله امرأتان مسماتان بهذا الاسم احدهما معروفة به دون الاخرى فقال اردت به الايقاع
على غير المعروفة يصدق فيما في وقوع الطلاق على غير المعروفة ولا يصدق في صرف الطلاق عن المعروفة الا انه يلزم على هذا الوجه ما
اذا نوى اليمين ونفى النذر حيث يصدق ويكون يمينا بالاتفاق فعلم ان الصحيح ما هو المذكور في الكتاب **قوله** ومن حكم هذا الباب
اي باب الحقيقة والمجاز فالشيخ رح وان لم يعقد لاحكام الحقيقة والمجاز بابا الا ان الامام فخر الاسلام رح قد عقد لها بابا وذكر
فيه بهذا اللفظ فتابعه في ذلك او المراد من الباب النوع كما في قوله عليه السلام من خرج يطلب بابا من العلم اي نوعا يعني ومن حكم
هذا النوع الذي نحن بصدده ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعني اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة
الى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رأيت اليوم حمارا او استقبلني الاسد في الطريق لا يحمل على البليد والشجاع الا بقرينة
زائدة فان لم تظهر فاللفظ للبهيمة والسبع ولا يكون مجملا ومن الناس من زعم انه اذا استعمل فيهما وامكن ان يراد به المجاز كما امكن
ارادة الحقيقة يكون مجملا ولم يمكن حمله على احدهما اولى من حمله على الآخر لتساويهما في الاستعمال ولا مزية للحقيقة في هذا الوضع
فصار بمنزلة الاسم المشترك والصحيح ما ذهب اليه العامة لان الواضع انما وضع اللفظ للمعنى ليكتفى به في الدلالة عليه فصار كانه قال اذا سمعتم
اني تكلمت بهذا اللفظ فاعلموا اني عنيت بهذا اللفظ هذا المعنى فمن تكلم بلغته وجب ان يريد به ذلك المعنى فوجب حمله عند الاطلاق عليه كيف وقد نجد
بالضرورة مبادرة الذهن الى فهم الحقيقة اولى من مبادرته الى فهم المجاز وذلك دليل على ما قلنا وقولهم انهما في الاستعمال سواء فاسد لان مجرد الاستعمال يكفي للحقيقة
والمجاز لا يفهم الا بقرينة تنضم اليه فاني يتساويان واذا لم يتساويا كان المعنى الاصلي اولى باللفظ من المعنى العارضي عند عدم دليل الصرف اليه وهو معنى **قوله** المستعار
لا يزاحم الاصل ولهذا قلنا اذا حلف لا ينكح فلانة وهي منكوحته انه يقع على الوطء دون العقد حتى لو طلقها ثم تزوجها لا يحنث قبل الوطء لان هذا اللفظ في الوطء
حقيقة وفي العقد مجاز فكان حمله على الحقيقة اولى بخلاف ما اذا كانت المرأة اجنبية حيث يقع على العقد لان وطئها لما حرم عليه كانت الحقيقة مهجورة شرعا
فتعين المجاز **قوله** فان كانت الحقيقة متعذرة التعذر ما لا يتوصل اليه الا بمشقة كالاكل من النخلة والمهجور ما يتيسر اليه الوصول لكن الناس تركوه كوضع القدم
وقيل في الفرق بينهما ان المتعذر لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز فيصير الى المجاز لزوال المانع ولا حرج

من ثمرة النخلة فاذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة فيمينه تقع على عينها ان كانت مما يؤكل كقصب السكر والريباس وعلى ما يخرج من الرطب فان لم يكن فعلى ثمرها ان كانت لها
ثمرة كالنخلة والكرمة وان لم يكن لها ثمرة فعلى ثمنها كالخلاف ونحوه وهذا اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى شيئا فيمينه على ما نوى لان كون اللفظ يحتمل ذلك كذا
نقل من الامام العلامة شمس الائمة الكردري وعلى هذا اي على ان المجاز يصار اليه عند تعذر الحقيقة قلنا اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا انه
ينصرف الى الجواب استحسانا حتى لو اقر على موكله يجوز اقراره والجواب كلام يستدعيه كلام الغير ويطابقه ماخوذ من جاب الفلاة اذا قطعها فسمي
لان كلام الغير ينقطع به وفي القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابي يوسف اولا وزفر والشافعي لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة والمشاجرة
والاقرار مسالمة وموافقة فكان ضد ما امر به والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضده وجه الاستحسان انا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا بالجواب
مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاقا لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذي ينشا منه الخصومة
بعض الجواب فيدخل في عمومه الانكار والاقرار وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه الذي يتحقق به ما يملك
الموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعي محقا لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بما لا يملك لا يجوز شرعا والديانة تمنعه من قصده ذلك فكان محجورا
شرعا ولان الخصومة حرام بقوله تعالى ولا تنازعوا فكانت حقيقتها مهجورة شرعا والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة لانه انما يجري ترك
شرعا كان من ظاهر حال المسلم الامتناع عنه لدينه وعقله فيصير بمنزلة المهجور عادة فلذلك يجب حمله على المجاز كالعبد المشترك بين الاثنين يوكل احدهما
بنصفه مطلقا ينصرف بيعه الى نصيبه خاصة لتصحيح عقده وبهذا الطريق واذا حمل على الجواب انه قد يكون بنعم كما يكون بلا فيتناولهما
فاذا اقر فقد اتى بالمامور به فيصح غير ان عند ابي يوسف في قوله الآخر اقراره يصح في مجلس القاضي وغير مجلس القاضي لان الوكيل قائم مقام
نفسه مطلقا فيملك ما كان الموكل مالكا وعندهما لا يملك الا الاقرار في مجلس القاضي دون غيره لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا حصل في
مجلس القضاء لانه لما ترتب على خصومة الآخر سمي باسمه كما قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها والمجازاة لا تكون سيئة ثم استوضح ما ذكرنا ان

المهجور شرعا كالمهجور عادة بقوله الا ترى انه لو حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد حلفه بزمان صباه حتى لو كلمه ما كبر حنث في يمينه الاصل
فيه ان اليمين متى عقدت على شيء بوصف فان صلح داعيا الى اليمين تتقيد به منكرا كان او معرفا احترازا عن الالغاء كما اذا حلف لا
ياكل رطبا او هذا الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله بعدما يبس لا يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لمن يضره اكل الرطب لان الرطب يصلح
داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف حينئذ يصير مقصودا باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك
اعتباره بطلت اليمين فوجب اعتباره ضرورة كمن حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم كبش لم يحنث وان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة
لا يتقيد اليمين بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكله بعدما صار كبشا يحنث لان الوصف للتقييد والتعريف لا للتقييد لانه لا يصلح داعيا الى
اليمين فان من امتنع عن اكل لحم الحمل لحقه كان اشد امتناعا من اكل لحم الكبش ولا للتعريف ايضا لحصوله بمعرف اقوى منه وهو الاشارة لانها
فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا اكل لحم هذا
واذا ثبت هذا كان ينبغي ان تتقيد اليمين في قوله لا اكلم هذا الصبي بوصف الصبي لانه قد يصلح داعيا الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان
لسفاهتهم وقلة عقولهم وسوء ادابهم كوصف الرطوبة الا ان هجران الصبي بترك الكلام معه حرام مهجور شرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم
صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفي ترك الكلام ترك الترحم فكان بمنزلة المهجور عادة فيترك الحقيقة ويصار الى المجاز فيجعل كانه قال لا اكلم هذا
الذات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فاذا كلمه بعد زوال الصفة يحنث لبقاء الذات بخلاف قوله لا اكلم صبيا حيث يتقيد بالصبيان وان كان حراما

بهم بانه مالا يمارسه هو وبالحلف لكونه في العرف للمحلوف عليه كما بينا فيجب تقييد اليمين به ولان كان حراما لكن حلف ليشربن اليوم خمرا وليسرقن
الليلة ينعقد اليمين وان كان حراما لصيرورة الشرب والسرقة مقصودين باليمين فيحنث ان لم يشرب ولم يسرق كذا هنا قوله فان كان اللفظ له حقيقة
مستعملة اي معنى حقيقي مستعمل غير مهجور ومتعذر ومجاز متعارف اي معنى مجازي متبادر الى الفهم في العرف الى آخره اذا كانت الحقيقة مستعملة
والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين والحقيقة اكثر استعمالا او كانا في الاستعمال سواء فالعبرة للحقيقة بالاتفاق لما مر ان الاصل في الكلام
هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه فوجب العمل به وان كان المجاز اغلب استعمالا فعند ابي حنيفة رح العبرة للحقيقة وعندهما العبرة للمجاز فاذا حلف
لا ياكل من هذه الحنطة او حلف لا يشرب من الفرات ولا نية له فعند ابي حنيفة رح انما يحنث باكل عين الحنطة والكرع من الفرات ولا يحنث باكل
الخبز وبالشرب من الاواني المتخذة من الفرات لان الحقيقة مستعملة في المسئلتين اذ الحنطة عينها ماكولة عادة فانها تقلى وتغلى فيوكل وتتخذ منها
الكشك والهريسة وقد يوكل نيا مباحا منه للضرورة وكذا من اشترى حنطة يمضغها كما لتجبر بخارجه ام ملكه وكذا الكرع الذي هو حقيقة
كلما في مسئلة الفرات على ان من لابتداء الغاية فتقتضي ان يكون ابتداء شربه من الفرات مستعملا شرعا فان النبي عليه السلام مر بقوم فقال هل بات عندكم ماء في
شن والا كرعنا في الوادي وهو عادة اهل البوادي والقرى واذا كان كذلك كان اللفظ محمولا على الحقيقة دون المجاز وعندهما يحنث باكل ما يتخذ من الحنطة
كالخبز ونحوه كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع لان المتعارف في اكل الحنطة اكل ما في باطنها اذ المفهوم من قولهم اهل
بلد كذا ياكلون الحنطة ان طعامهم من اجزاء الحنطة لا من اجزاء الشعير وفي الشرب من الفرات شربها منسوبا اليه يقال بنو فلان يشربون من الوادي
ومن الفرات ويراد به ما قلنا دون الاخذ بالاواني لا ينقطع به النسبة فوجب حمل الكلام على ما هو المتعارف فيحنث بالامرين في المسئلتين قوله فهذا اي الاختلاف
المذكور يرجع الى اصل مختلف بينهم وهو كذا واعلم انه لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند فوات معنى الحقيقة وتعذر
العمل به ولهذا يحتاج المجاز الى القرينة والحقيقة لا يحتاج اليها ولانه لابد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف من الاضافيات فلا يتصور بدون الاصل
كالابن مع الاب ثم ان المصير الى المجاز لا يجوز الا عند تعذر الحقيقة كما ان المصير الى الخلف لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعاني ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل في كذا والمجاز لفظ استعمل في كذا وانما الخلاف في ان الخلفية في
التكلم بان يجعل التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم يثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة او في الحكم بان يتعذر حكم الحقيقة
بعارض فيصار الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا من الحقيقة في اثبات حكمها احترازا من الغاء الكلام فقال ابو حنيفة رح المجاز خلف من الحقيقة في التكلم
وقالا هو خلف عنها في الحكم ويتضح ذلك بما ذكرنا في قوله للشجاع هذا اسد عندهما هو خلف في اثبات الشجاعة عن قوله للاسد في محل الحقيقة لاثبات الهيكل المعلوم
وما تفرع منها لان حكم المجاز خلف من حكم الحقيقة عندهما فالمراد بما ذكرنا ان الخلفية بين المجاز والحقيقة اللذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين الشجاع
والهيكل المعلوم وعند ابي حنيفة رح التكلم بقوله هذا اسد للشجاع خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم ثم ثبت
الحكم وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفا عن شيء كما ثبت حكم الحقيقة بناء على صحة التكلم في قوله لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب
من الغير هذا ابني فعندهما هو خلف في اثبات العتق عن قوله هذا ابني لابنه الحقيقي في اثبات البنوة والعتق وعنده نفس التكلم بقوله هذا ابني خلف
عن التكلم بقوله هذا ابني في محل الحقيقة ثم ثبت العتق بناء على صحة التكلم كما تثبت البنوة والعتق في محل الحقيقة بناء على صحة الكلام لهما ان الحكم
هو المقصود لا نفس العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة فيما هو المقصود اولى من اعتبارهما فيما هو وسيلة وهي العبارة وله ان الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فجعل المجاز خلفا من التكلم الذي هو استخراج اللفظ اولى مما ذكرنا ان الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعاني

وتحقيقه ان الاستعارة نقل وانه لا يتصور في المعنى لان المعنى هو تمام ماهية المستعار عنه وانه لا يقبل النقل الى المستعار له بحيث يصير صفة له وكذا
صفته لا تقبل الانتقال لان صفة الشيء هي القائمة به فكيف يقبل النقل وانما يتصور النقل بطريق الاعتبار في الالفاظ الا ترى ان الشجاعة
التي في الاسد لا تنتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فعرفنا ان الحقيقة في التكلم لا غير ويظهر اثر هذا الاختلاف
في قوله لعبده والعبد لا يولد مثله لمثله هذا ابني فعلى قولهما وهو قول ابي حنيفة رحمه الله الاول والشافعي رحمه الله يلغو هذا الكلام لان المجاز لما كان
خلفا عن الحقيقة في اثبات الحكم عندهم ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون للاصل في مخرجه صحة موجبا للحكم على الاحتمال ثم
يتعذر العمل به لعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم وهذا الكلام في نفسه غير منعقد لايجاب الحكم اصلا لان معنى قوله هذا ابني انه مخلوق من مائي وابن خمسين
سنة يستحيل ان يكون مخلوقا من ماء ابن عشرين سنة فلا يمكن ان يجعل المجاز خلفا عنه فيلغو كما في قوله اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق
بخلاف قوله لمعروف النسب الذي يولد مثله لمثله هذا ابني لان الكلام في محله صحيح موجب لحكمه وهو البنوة لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا
من مائه بالزنا او بالوطء بشبهة لكنه لما اشتهر نسبه من الغير لوجود ظاهر الدليل تعذر اثباته منه رعاية لحق الغير فيصح ان يخلفه المجاز وعند ابي حنيفة
في قوله الآخر يعتق هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق من حين ملكته بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم لان الخلفية لما كانت
في نفس التكلم دون الحكم عنده يشترط صحة التكلم وهي بان يكون الكلام صالحا للافادة المعنى في نفسه بكونه مبتدأ وخبرا موضوعا للايجاب المعنى وقد وجد
ذلك فيما نحن فيه لان قوله هذا ابني موضوع لاثبات البنوة وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين فيعمل بمجازه بخلاف قوله اعتقتك قبل ان
اخلق او قبل ان تخلق لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكلم فلا يمكن جعله عبارة عن لازم حقيقته اذ ليس له حقيقة فيلغو ضرورة ولا معنى لما
قالوا من اشتراط احتمال البنوة في هذا المحل لان اهل اللغة قاطبة اتفقوا على ان قوله لشجاع هذا الاسد استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لا يحتمل ان
يكون الهيكل المعلوم بوجه ولكن قوله هذا الاسد موضوع لافادة معنى وهو الاخبار عن الهيكل المعلوم ثم استعير لاثبات لازمه وهو الشجاعة لما وجد في
الشجاع الذي لا يتصور فيه الاسدية اصلا فكذا قوله هذا ابني مبتدأ وخبر موضوع للاخبار عن البنوة في محل وهو لازم الحقيقة واستعير لاثبات لازمه
وهو الحرية في الاكبر سنا منه فيصح هذه الاستعارة ايضا قياسا عليه بلا فرق وما ذكر في بعض الشروح ان قوله هذا الاسد للشجاع خلف عن قوله هذا شجاع و
قوله هذا ابني في مسئلتنا خلف عن قوله هذا حر من حين ملكته وان عندهما ثبوت الشجاع بقوله هذا الاسد خلف عن ثبوت هيكل المعلوم به وثبوت الحرية بقوله
هذا ابني لمعروف النسب الذي هو اصغر سنا منه خلف عن ثبوت البنوة غير مستقيم لان المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقة هي التي نقلت عن محلها الى محل المجاز فاما ان
الحقيقة الثابتة بمحل المجاز فلا ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ هذا ابني خلف عن هذا حر لا يتأتى الخلاف في قوله هذا ابني لاكبر سنا منه لان
حكم الاصل وهو الحرية التي تثبت بقوله هذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم من تثبيت العتق عندهما لوجود شرط
المجاز وهو تصور حكم الاصل والامر بخلافه ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا عن الهيكل المعلوم لان الخلفية تكون بين المعاني
لا بين الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بل المراد من الخلفية في الحكم او في التكلم ما قلنا واذا تمهد هذا الاصل فوجه بناء ما نحن فيه عليه
ان خلفية المجاز لما كانت في التكلم عنده لانه تصرف من المتكلم في عبارته من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم يثبت الحكم بالمجاز مقصودا لا يثبت
المزاحمة بين الاصل والخلف وهو معنى قوله فاعتبر ابو حنيفة رحمه الله الرجحان في التكلم بان يجعل التكلم بالحقيقة عند امكان العمل بها راجحا على التكلم بالمجاز
لاصالته وخلفية الآخر فصارت الحقيقة المستعملة اولى من المجاز وان كان متعارفا وعندهما لما كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم لانه هو المقصود
دون العبارة وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز ههنا راجح على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه من غير عكس فكان العمل بالمجاز اولى لكونه

اكثر فائدة هذا التقرير ما اشير اليه في الكتاب فهذا انما يصح دليلا لما في المدعي وهو ترجح المجاز المتعارف اذا ثبت العموم في كل مجاز متعارف
بالاستقراء كما ثبت في الصورتين المذكورتين فاما اذا لم يثبت ذلك انقسم المجاز المتعارف الى ماله عموم يتناول حكم الحقيقة كما ذكرنا والى ما ليس كذلك
كما اذا جعل اكل الحنطة عبارة عن اكل ما يتخذ منها والشرب من الفرات عبارة عن شرب ماء يغترف منه حتى لم يحنث باكل عين الحنطة والكرع منه كما ذهب
بعض المشائخ فلا يتم هذا الدليل لكونه اخص من المدلول ويكون الدليل الشامل للقسمين ما ذكر في شرح الجامع الكبير ان المجاز اذا كان غالب
استعمالا كانت العبرة للمجاز عندهما لان المرجوح بمقابلة الراجح ساقط فكانت الحقيقة بمقابلته كالحقيقة المهجورة ويمكن ان يجاب عن هذا الاعتراض
بان المجاز المتعارف لما كان على نوعين وان الدليل المذكور يشملهما لان المذكور في الكتاب احد النوعين وهو الذي له عموم دون النوع الآخر وهو
الذي لا عموم له غير مذكور وعندهما العمل بعموم المجاز اولى قصدا اشارة الى الخلاف الذي في هذا النوع دون النوع الآخر الذي لا عموم له فذكر به فيكون
الدليل المذكور ثابتا لكونه مساويا للمذكور لا اخص قوله ثم جملة ما يترك به الحقيقة لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن التي يصرف بها
الكلام الى المجاز فقال ثم جملة ما يترك به الحقيقة في الشرعيات خمسة انواع عرف ذلك بالاستقراء يترك بدلالة العادة لان الكلام موضوع للافهام
والمطلوب ما يسبق اليه الافهام فاذا تعارف الناس استعماله الشيء وبقاؤه من موضوعه اللغوي كان بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه وما سواه
بعدم العرف كالمجاز لا يثبت الا بقرينة فلذلك كوضع القدم تركت حقيقته في قوله لا اضع قدمي في دار فلان حتى لم يحنث بها للاستفاضة بين الناس
في معناه المجازي وهو الدخول كما بينا وكالصلوة والزكوة والحج ونحوها انتقلت عن معانيها اللغوية من الدعاء والطهارة والنماء والقصد الى
معانيها الشرعية من الاركان المعهودة وايتاء جزء من المال الى الفقير وزيارة بيت الله حتى صارت حقائقها مهجورة بحيث لو حلف على الصلوة
او الزكوة او الحج يقع يمينه على العبادات المعهودة ولا يخرج عن العهدة بمباشرة حقائقها اللغوية وبدلالة محل الكلام فان المحل لما لم يقبل حكم الحقيقة
تعين المجاز مرادا للتعذر كما في قوله لا آكل من هذه النخلة او من هذه القدر فان يمينه وقعت على الثمر او الثمن وعلى المطبوخ فيها حتى لو اكل عين النخلة
او القدر لا يحنث وكما في قوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير ولا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فان محل الكلام لما لم يقبل حقيقته وهي نفي المساواة على
العموم لوجود المساواة في اكثر من الصفات تركت حقيقته وصرف الى المجاز وهو نفي المساواة في بعض الاوصاف وهو ما دل عليه فحوى الكلام من نفي
المساواة في البصر والفوز وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما في يمين الفور وهي ما اذا قال والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى غدائه فان
حقيقة هذا الكلام العموم لدلالة لغة على مصدره منكر واقع في موضع النفي اذ التقدير لا اتغدى تغديا فيقتضي ان يحنث بكل تغد يوجد بعده كما
لو قال ابتداء وقد تركت بدلالة حال المتكلم اذ من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعي فانه قد دعاه الى التغدي الغداء الذي بين يديه
لا الى غيره فيتقيد به واذا تقيد كلام الداعي به تقيد الجواب به ايضا لانه بناء عليه وصار كانه قال والله لا اتغدى الغداء الذي دعوتني اليه وقس عليه
ما لو قال لامرأته حين قامت تريد الخروج ان خرجت فانت طالق فانه يقع على تلك الخرجة حتى لو جلست ثم خرجت بعد ذلك لا تطلق وهذا النوع من اليمين سبق
به ابو حنيفة رح ولم يسبق به احد وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين المؤبدة كقوله لا افعل كذا او المؤقتة كقوله لا افعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفة رح
قسما آخر وهو ما يكون مؤبدا لفظا ومؤقتا معنى واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا والفور في
الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته وبدلالة سياق
النظم اي سوق الكلام يعني يترك بقرينة لفظية التحقت بسياقه عليه سابقة او متأخرة الا ان السابق اكثر استعمالا في المتأخرة كما في قوله تعالى فمن
شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا فان حقيقة قوله فليؤمن تركت بقرينة فمن شاء وحقيقة فليكفر تركت بدلالة العقل وبقرينة قوله

انا اعتدنا للظالمين اي للكافرين نارا وكذا تركت حقيقة التخيير بهذه القرينة فان موجبه رفع الاثم وهذه القرينة لا يناسبه وحمل الامر في قوله فليكفر على التوبيخ والوعيد مجاز الكافي قوله تعالى اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير وهذا من قبيل ذكر الضد وارادة الاخر لمعاقبتهما اذ المراد من مثل هذا الامر النهي ونظيره من العرف قول الرجل لاخر طلق امرأتي ان كنت رجلا او اصنع في مالي ما شئت ان كنت رجلا لا يكون توكيلا وكذا لو قال للكافر المستأمن انزل ان كنت رجلا لا يكون امانا بدلالة السياق قوله وبدلالة اللفظ في نفسه تركت الحقيقة بدلالة اللفظ وهو ان يكون اللفظ متناولا للافراد بعمومه على سبيل الوضع ولكن يكون معنويا فيتخصص بالبعض بالنظر الى مأخذ اشتقاقه كما اذا حلف لا ياكل لحما فلا نية له كان القياس ان يدخل في عمومه لحم السمك كما هو مذهب مالك رح لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصلح لنفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما في قوله من اسمه لتاكلوا منه لحما طريا ولكنه تخصص بدلالة الاشتقاق فان اصل تركيب هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد والملحمة الواقعة العظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان وليس للسمك دم اذ لو كان له دم لما عاش في الماء ولم يشترط الذبح لحلة فكان في لحمه قصور من حيث المعنى فكان صرف مطلق الاسم الى ماله قوة اولى من صرفه الى ما فيه قصور والمكان ثالث الاسم حقيقة كاسم الوجود بالجوهر اولى منه بالعرض فالمكان الاسم حقيقة للتصور العرض في معنى الوجود لعدم ثباته ولتوقفه على وجود الجوهر توضيحه انه لا يذكر الا بقرينة للقصور الذي ذكرنا فلا يدخل تحت مطلق الاسم كالصلوة الجنازة لما لم يذكر الا بقرينة لقصور فيها لا يتناولها مطلق اسم الصلوة كذا في جامع شروح اصول الفقه وشروح هذا الكتاب ولقائل ان يمنع كونه اسما معنويا وكونه ماخوذا مما ذكر بل الملحمة ماخوذة من اللحم لان القتال لما اشتد صار سببا لكثرة اللحم بكثرة القتلى وكذا التحم القتال ماخوذ منه وسلمنا ما ذكره فلا يكون له ما قد يدل على الشدة والقوة وعامة العلماء تمسكوا في هذه المسئلة بالعرف فقالوا انه لم يتعارف استعمال اللحم في السمك في المساجات وبايعه لا يسمى لحاما والعرف في اليمين معتبر فيختص العموم به كما يختص الراس في قوله لا ياكل راسا براس الغنم او البقر ولم ينصرف الى راس البعير والعصفور بالاتفاق وان كان راسا حقيقة وكذا اذا حلف اي وكما لا يحنث باكل لحم السمك في تلك المسئلة لا يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رح فيما اذا حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له وعندهما يحنث باكلها وهو قول الشافعي رح وهذا عند الحلف يحنث بالاجماع قالوا ان الفاكهة ما يوكل على سبيل التفكه وهو التنعم وهذه الاشياء اكمل ما يكون من ذلك ومطلق الاسم يتناول الكامل وابو حنيفة رح يقول الفاكهة اسم مشتق من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى فاكهين اي متنعمين والتنعم زائد على ما به القوام والبقاء والعنب والرطب يتعلق بهما القوام وقد يجتزى بهما في بعض المواضع والرمان في معنى الدواء وقد يقع به القوام ايضا وهو قوت من جملة التوابل اذا ثبت فكان في هذه الاشياء وصف زائد وهو الغذائية وقوام البدن بها فلهذه الزيادة لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة كما ان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك والمراد النقصان وهو معنى قوله لقصور في المعنى المطلوب اي من اللحم وهو القوة في الدال وهو لحم السمك والزيادة في المعنى المطلوب من الفاكهة وهو التفكه في الثاني وهو العنب ولا يلزم على ما ذكرنا دخول الطراز تحت اسم الثياب وان كان في معناه وصف زائد وهو القطع عن البيع لانا اثبتنا الحكم فيه بدلالة النص من غير مناقضة يلزم فان تلك الزيادة لمحله لمعنى السرقة كالفرس والشمس مكان لمعنى الايماء فالاسم ههنا واقع على هو منتفع والزيادة ههنا مغيرة لمعناه وهو التبعية اذ الاصالة تنافي التبعية فلذلك لا يصح دخول هذه الاشياء تحت مطلق الاسم وذكر في التحفة والمغني وغيرهما ان مشائخنا قالوا هذا اختلاف عرف وزمان فابو حنيفة رح افتى على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكهات وتغير العرف في زمانهما وفي عرفنا ينبغي ان يحنث في يمينه ايضا بالاتفاق قوله واما الصريح فكذا لم يبين الشيخ رح تفسيره لحصول المقصود ببيان الظاهر وهو ما ظهر المراد منه ظهورا تاما بالاستعمال واحترزنا بالظهور التام عن الظاهر اذ الظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال وبالاستعمال عن النص والمفسر لان ظهورهما بالقرائن اللفظية لا بالاستعمال وهو فعيل بمعنى فاعل من صرح يصرح صراحة وصروحة

اذا غلب واكتنف وكانه لخفائه من محتملات في العرف سمي به وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام اي بنفسه وقيامه اي قيام الكلام او الصريح
مقام معناه سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد حتى استغنى اي الصريح في اثبات حكمه عن العزيمة اي النية
لان الحاجة الى النية لتميز بعض محتملات اللفظ من البعض فاذا تعين الواحد من المحتملات مرادا بالاستعمال لم يبق اليها حاجة فاذا اضاف
الطلاق او العتاق مثلا الى المحل فباي وجه اضافها يثبت الحكم حتى لو قال يا طالق او يا حر او انت طالق او انت حر او طلقتك او حررتك
يكون ايقاعا نوى او لم ينو لان صيغة اقيمت مقام معناه في ايجاب الحكم لكونه صريحا فيه وكذا لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت
حر او انت طالق يثبت العتق والطلاق لما ذكرنا اما لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجبه الى محتمله فله ذلك فيما بينه وبين الله تعالى
فاذا نوى في قوله انت طالق رفع القيد حسا يصدق ديانة لا قضاء قوله وحكم الكناية كذا الكناية ما استتر المراد به بالاستعمال اي يحصل
الاستتار به بان استعمله قاصد الاستتار فانه قد يكون مقصودا وان كان معناه ظاهرا في اللغة ولا يقال ان هاء الكناية وسائر
اسماء الضمير كنايات بالوضع لا بالاستعمال فلا تكون داخلة في هذا التعريف لانا نقول انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق
الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكني عنه بهو كما يكني عنه بابي فلان لا انها كنايات قبل الاستعمال فكما ان الالفاظ كلها قد
لا يكون حقيقة قبل الاستعمال لا يكون هذه الالفاظ كنايات قبل الاستعمال فيكون داخلة في التعريف وقيل هي ترك التصريح بذكر الشيء الى
ذكر ما هو ملزومه لينتقل من المذكور الى المتروك كما تقول فلان طويل النجاد فينتقل منه الى ما هو ملزومه وهو طول القامة والفرق بين المجاز
والكناية من وجهين احدهما ان الكناية لا ينافي ارادة الحقيقة بلفظها فلا يمتنع في قولك فلان طويل النجاد ان تريد طول نجاده من غير ارتكاب
تاويل مع ارادة طول قامته والمجاز ينافي ذلك فلا يصح في نحو قولك في الحمام اسد ان تريد معنى الاسد من غير تاويل والثاني ان مبنى الكناية
على الانتقال من اللازم الى الملزوم ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم كذا في المفتاح وقيل في الفرق بينهما انه لا بد في المجاز من اتصال
وتناسب بين المحلين وفي الكناية لا حاجة اليه فان العرب يكني من الحبشي بابي البيضاء ومن الضرير بابي العيناء ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد وحكم
الكناية ان لا يجب العمل به اي بلفظ الكناية الا بالنية او بما يقوم مقامها من دلالة الحال لانه اي لفظ الكناية مستتر المراد فكان في ثبوت المراد تردد
فلا يجب الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار والتردد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا اي من نظائر الكناية المجاز الذي لم يتعارف بين الناس لان المتكلم استعمله
في غير موضوعه مستتر المراد من السامع فصار المراد في حقه في حيز التردد فكان كناية فاما اذا صار متعارفا فقد صار صريحا مثل قوله لا يضع قدمه في دار
فلان فانه عبارة عن الدخول مجازا وشاع استعماله فيه فصار صريحا قوله وسمي البائن والحرام ونحوهما مثل قوله حبلك على غاربك الحقي باهلك انت
بتة بتلة كنايات الطلاق مجازا لا حقيقة لان الكناية مستترة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستترة على السامع لان كل واحد
من اهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام والبتة ونحوها فلا يكون كنايات حقيقة ثم بين وجه تسميتها كنايات بطريق المجاز بقوله لكن للابهام فيما يتصل
به ويعمل فيه والضمير في به وفيه راجع الى ما والاستدراك متصل بقوله معلومة المعاني يعني انها وان كانت معلومة المعاني فالابهام واقع في المحل الذي
يتصل هذه الالفاظ به وتعمل فيه لان البائن مثلا يدل على البينونة ولا بد لها من محل يحله ويظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة وهي مختلفة متنوعة قد يكون بالنكاح
وقد يكون بغيره فاستتر المراد بالنسبة الى المحل الذي يظهر اثرها فيه لانا لا ندري اي محل اراده وان كان معناه الذي هو مراد معلوما في نفسه قوله
فكذلك اي فلهذا الابهام الذي بينا شابهت هذه الالفاظ الكنايات الحقيقية فسميت هذه الالفاظ لذلك اي باسم الكناية مجازا ولهذا الابهام الذي
ذكرنا احتيج فيها الى النية ليتعين البينونة من وصلة النكاح من غيرها اذ النية لتعيين بعض المحتملات عن البعض فاذا ازال الابهام بالنية بان نوى

البينونة من صلاة النكاح لظهور اثر البينونة فيها وكان اللفظ ما لا يفيد وهو معنى قوله وجب العمل بموجباتها اى بمقتضيات هذه الالفاظ بانفسها من غير ان
تجعل عبارة من صريح الطلاق وكناية عنه كما قال الشافعي رح فان قيل لا نسلم انها ليست كنايات مجازا بل هي كنايات حقيقة لان الكناية ما هو مستتر المراد
على ما ذكرنا واذا قال انت علي حرام فالمراد مستتر على السامع بدون القرينة الدالة عليه كان داخلا في حد الكناية بل الاستتار فيه اقوى منه في قوله طويل
النجاد لانه يمكن ان يتوصل الى مراد المتكلم وهو طول القامة بالتأمل في قرائن الكلام ولا يمكن ان يتوصل الى المراد في قوله انت علي حرام الا ببيان من جهة المتكلم
بمنزلة المجمل وقوله وهذه الكلمات معلومة المعاني لا يجدي نفعا لاحتمال كونها معلومة المعاني مستترة المراد وكل كناية بهذه المثابة فان قوله طويل النجاد
كثير الرماد معلوم المعنى لغة ولكنه مستتر المراد قلنا قد ذكرنا ان معنى الكناية يحمل الانتقال من اللازم الى الملزوم فانك في قولك طويل النجاد وكثير الرماد تنتقل من
طول النجاد الى طول القامة ومن كثرة الرماد الى ملزومه وهو الجود وهذا هو الاصل في الكنايات وليس في هذه الالفاظ الانتقال من معانيها الى شيء اخر فان معنى
قولك انت بائن او انت حرام لا ينتقل من البينونة والحرمة الى شيء اخر بل تقتصر عليهما اذ لم يكن شيء اخر هو المراد سواهما فلما لم يوجد فيها الانتقال الى شيء اخر لا يكون كنايات
حقيقة ولا نسلم على ما بينا ان ما هو المراد منها مستتر على السامع فان المراد منها البينونة والحرمة والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الا ان محل عملها مستتر
عليه كما بينا فلا يكون ما هو المراد مستترا اصلا بخلاف قوله طويل النجاد فان طوله ليس بمقصود اصلي بل المقصود الكلي طول القامة وذلك مستتر فتعين ما ذكرنا
اشار اليه بقوله معلومة المعاني التي هي المراد للمتكلم يعني انها معلومة المراد والاستتار في محل عملها فخرج به عن حد الكناية قوله فلذلك اي ولان هذه
الالفاظ عاملة بانفسها من غير ان تجعل كناية من صريح الطلاق جعلناها بوائن كما يدل عليه معانيها وهو مذهب علي وزيد بن ثابت رض وقال الشافعي الواقع بها
طلقات رجعية وهو مذهب عمر وعبد الله بن مسعود رض والخلاف راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع البينونة فليس اليه
وانما يقع حكما لسقوط العدة او لثبوت الحرمة الغليظة او لوجوب العوض لان الله تعالى ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكر الطلاق ببدل ثم
لم يذكر بعده الرجعة وذكر الثلاث وبين انها لا تحل له بعده فاثبات الطلاق القاطع للرجعة بغير بدل يكون على خلاف النص ولو لم يكن له ولاية ايقاع البائن حقيقة كانت
هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة اذ لا يمكن ان تجعل عاملة بانفسها فيكون الواقع بها رواجع وعندنا الطلاق نوعان رجعي وبائن فكما يملك الزوج ايقاع الرجعي
يملك ايقاع البائن لان الابانة تصرف من الزوج في ملكه كايقاع اصل الطلاق وذلك لان الطلاق انما صار مملوكا بالنكاح للحاجة الى التفصي عن عهدة الملك
وذلك بالطلاق والابانة جميعا وكذلك الابانة مملوكة قبل الدخول بملك النكاح وبالدخول يتاكد ملكه فلا يبطل ما كان ثابتا له من ولاية
الابانة وكما يملك الاعتياض عن ازالة الملك انما يملك الاعتياض عما هو مملوك له فثبت ان الابانة في ولايته وجب جعل هذه الالفاظ عاملة بانفسها اذ لا ضرورة تدعو الى
العدول عن حقائقها الى جعلها كنايات عن الطلاق فلذلك كان الواقع بها بوائن وما استدل به الخصم راجع الى ان لا دليل على كون الابانة مشروعة
والاحتجاج بلا دليل ساقط وقد اقمنا الدليل على ذلك قوله الا في قوله اعتدي استثناء من قوله هي البائن والحرام ونحوهما كنايات الطلاق مجازا او من قوله
وجب العمل بموجباتها من غير ان تجعل عبارة من الصريح اي الا في قوله اعتدي فانه يجعل عبارة من الصريح وكناية عنه بطريق المجاز لانه لما تعذر العمل باللفظ
بحقيقته يجعل كناية عن الطلاق لان الاعتداد من لوازمه على ما هو الاصل فيكون اعتدي ذكر اللازم وارادة الملزوم كما قال الشافعي في سائر الالفاظ ولهذا
يقع الطلاق به في غير المدخول بها بمنزلة قوله انت واحدة ويجوز ان يكون استثناء من قوله جعلناها بوائن يعني الواقع بهذا اللفظ عند النية تطليقة رجعية
لا بائنة لان وقوع البينونة باعتبار دلالة اللفظ عليها بحقيقته وحقيقة هذا اللفظ للحساب يقال عد مالك اي احسبه وما لك لا اثر للحساب في قطع النكاح وازالة
الملك فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه لان قوله اعتدي محتمل في نفسه يجوز ان يكون المراد منه اعتدي نعم الله تعالى عليك او اعتدي الدراهم او اعتدي من النكاح اي احصي الاقراء
واذا نوى الاقراء زال الابهام بالنية ووجب ما ثبت بهذا اللفظ الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لما امرها بالاعتداد ولم يكن وجوبها عليها قبل الدخول لا بد من تقديم

ما يحتمله ليصح الامر به فتقدم الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو البينونة
فلذلك كان الواقع به رجعيا ولا يقع اكثر من واحدة وان نوى وقبل الدخول جعل مستعارا محضا عن الطلاق اي للطلاق او عبارة
لانه لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لا بد للمقتضي من ثبوت المقتضي ولا دخول للمقتضي ههنا وهو العدة او لانه غير ثابت
قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل مستعارا محضا عن الطلاق اي للطلاق لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد
فجاز ان يستعار الحكم لسببه وفي قوله محضا اشارة الى ان في اثبات الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء
جهة من المجاز من حيث انه ليس بمذكور حقيقة وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته
قبل الدخول فمجاز محض ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق تحقيقا ولا تقديرا فان قيل كيف جوزتم ههنا
استعارة المسبب للسبب وقد انكرتموها فيما تقدم قلنا قد بينا ان المسبب اذا كان مختصا بالسبب جازت الاستعارة
من الطرفين يؤيده ما ذكره الشيخ فخر الاسلام في بعض مصنفاته ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل
لا ينفك العدة عن الطلاق ولا الطلاق عن العدة على ما هو الاصل في النكاح اذ النكاح للدخول لا لعدم
الدخول وكان الدخول فيه اصلا لا عارضا والسبب اذا كان متصلا بالسبب كاتصال المسبب بالسبب يجوز ان
يصير احدهما كناية عن الاخر كما في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا او كما في العلة مع الحكم ولا يقال العدة لا تختص به فانها تجب على ام الولد
من غير طلاق وتجب بالوفاة وليس بطلاق لانا نقول لما صارت هي فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال هذا الفراش شبها بالطلاق
فاوجب العدة لانها تثبت بالشبهة والواجب بالوفاة تربص زمان مقدر لا اعتداد الاقراء الثابت بقوله اعتدي وكلامنا فيه كذا
قيل او نقول المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد العلة والطلاق علة لوجوب العدة في وضع
الشرع وفي قوله فاستعير الحكم لسببه اشارة اليه اذ الحكم يذكر في مقابلة العلة والمسبب في مقابلة السبب حيث لم يقل فاستعير المسبب لسببه دل انه
اراد به العلة ولا يلزم عليه تخلف الحكم عنه في غير المدخول بها لان ذلك لفوات الشرط وهو الدخول وذكر في بعض الشروح انه لا يصح ان يجعل
اعتدي مستعارا للطلاق لانه اما ان يجعل عبارة عن قوله انت طالق او مطلقة او طلقتك او طلقي نفسك لا يجوز الثلثة الاول للاختلاف في الصيغة
لان اعتدي امر والاول والثاني ليسا بفعلين فضلا من الامر والثالث انشاء او اخبار وليس بامر ولا بد للاستعارة التوافق في الصيغة
وكذا الرابع لانه لو قال لها طلقي نفسك لا يقع الطلاق بهذا اللفظ وان نوى واجيب عنه بانا نجعله مستعارا لقوله انت طالقا وذلك يوجب وقوع الطلاق
والظاهر ان تقدير الكلام اعتدي لاني طلقتك فاكتفى بذكر الحكم من السبب فكان من باب الاضمار وانه من انواع المجاز اليه اشير في المبسوط وغيره وقوله وكذلك
اي وكقوله اعتدي استبرئي رحمك لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدي اذ هو تصريح بما هو المقصود من العدة لان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطي وطلب
الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج آخر فاحتاج الى النية فاذا وجدت النية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة كما بينا وقد جاءت السنة
يعني ما ذكرنا مؤيد بالسنة ومستفاد منها فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة بنت زمعة رضي الله عنها اعتدي ثم راجعها وذلك حين دخل النبي عليه السلام
عليها وهي تبكي على من قتل من اقاربها يوم بدر وترثيهم باشعار اهل مكة فكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها فقال لها اعتدي فندمت
على ذلك واستشفعت الى النبي عليه السلام ووهبت نوبتها لعائشة رض وقالت اني اكتفي بان ابعث من ازواجك يوم القيمة فراجعها
النبي صلى الله عليه وسلم قوله وكذلك انت واحدة يعني ومثل قوله اعتدي قوله انت واحدة في انه يقع به طلاق رجعي عند النية ولا يقع

به اكثر من واحدة وان نوى وقال الشافعي لا يقع بهذا اللفظ شيء وان نوى الا ان واحدة صفة لها وهي لا تحتمل طلاقا فلغت النية كما اذا قال
لها انت قاعدة ونوى الطلاق الا انا نقول يجوز ان يكون قوله واحدة نعتا لها اي واحدة من قومك او منفردة عندي ليس لي معك غيرك او واحدة
في البلد في الحسن والجمال ويحتمل ان يكون نعتا لتطليقة بطريق حذف الموصوف واقامة الوصف مقامه كقولك اعطيته جزيلا اي عطاء جزيلا او بطريق
حذف المضاف واقامة صفة المضاف اليه مقامها اي انت ذات تطليقة واحدة ولهذا نظائر كقول كعب بن زهير شعر وما سعاد
غداة البين اذ رحلوا الا اغن غضيض الطرف مكحول اي الا مثل غزال اغن فلا يقع الطلاق بدون النية فاذا نوى صار كانه قال انت تطليقة
واحدة او ذات تطليقة واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقا صح فانها نفسها لا تكون تطليقة ولكن يكون طالقا تطليقة فتبقى تطليقة
قائمة مقام طالق ثم تنعت نعته كذا في الاسرار والمبسوط ولمست في التهذيب ولو قال لها انت واحدة ونوى الطلاق ثنتين او ثلاثا ففيه
وجهان احدهما لا يقع الا واحدة لان منويه خلاف ملفوظه والطلاق يقع باللفظ ومراعاة اللفظ اولى والثاني وهو الاصح يقع ما نوى ومعنى فانت واحدة
متوحدة مني بهذا العدد ونحوه كان ما ذكر اصحابنا فيما اذا ضوعف هم وعن بعض مشايخنا انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها
لا تقع نعتا للطلقة فتعين خبر المبتدأ وان نصبها تطلق من غير نية لانها لا تصلح الا نعتا للطلقة فان امكن لها في تحتاج الى النية والمختار ان
حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب كان دلالة على الصريح اي صريح الطلاق اذ لا حاجة الى اضمار شيء آخر
سواه فكان معتبرا للرجعة لا عاملا بموجبه اذ موجبه التوحيد ولا اثر في البينونة وقطع النكاح بخلاف البائن ونحوه على ما بينا قوله ثم الاصل
في الكلام هو الصريح لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام في هذا المقصود والكناية قاصرة في هذا المعنى لتوقف حصول المقصود فيها على
النية فكان الاول هو الاصل وتظهر التفاوت فيما يدرأ بالشبهات مثل الحدود حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب
العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها لا يحد ما لم يقل نكتها او زنيت بها وكذا لو قال لامرأة جامعك فلان
جماعا حراما او قال لرجل فجرت فلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وكذا لو عرض بالزنا فقال اما انا فلست بزان ولا امي
زانية لا يجب عليه حد القذف عندنا خلافا لمالك لانه ان تصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة قوله والقسم
الرابع في كذا قيل الاقسام المتقدمة اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ ذكر النظم في الاقسام المتقدمة فقال في وجوه النظم وفي وجوه
البيان بذلك النظم وفي استعمال ذلك النظم فتعين هذا القسم للمعنى وكون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى ظاهر وكذا كون العبارة والاشارة
لان العبارة وان كان نظما الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما ثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان اباحة قتل المشركين
مثلا ثبتت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقتلوا المشركين لا بعين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم سمي الاستدلال به استدلالا بالعبارة وهو
في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصلح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق ويجوز ان يكون جميع الاقسام للنظم والمعنى جميعا
على ان يكون بعض الاقسام للنظم وبعضها للمعنى من غير ان تعين القسم الرابع له فيكون الدلالة والاقتضاء راجعين الى المعنى والباقي الى النظم
ويحتمل ان يكون النظم والمعنى داخلين في كل قسم اذ هو في بيان اقسام القرآن الذي هو النظم والمعنى جميعا فكان الخاص اسما للنظم باعتبار
معناه وكذا العام وسائر الاقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان يجعل الدلالة والاقتضاء من اقسام النظم والمعنى ايضا لان المعنى فيهما لا يفهم بدون
النظم وهذه الاوجه كلها لا تخلو من تكلف والله اعلم بحقيقة مراد المصنف ثم الشيخ رح عد معرفة وجوه الوقوف من اقسام الكتاب وفيه تساهل
لان معرفتها ليست من الكتاب ولكن لما لم تعرف هذه الاقسام بدون المعرفة بوجوه الوقوف على معانيها عدت معرفة وجوه الوقوف من اقسام

الكتاب فسامحة للاستدلال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل على العكس والمراد ههنا والعبارة لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا اعبرها عبارة
اي فسرتها وكذا عبرتها وعبرت فلانا اذا تكلفت عنه فسميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور كما ان التعبير
تفسير ما هو مستور وهو عاقبة الرؤيا ولانها تكلم عما في الضمير واعلم انهم يطلقون اسم النص على النص وعلى كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان
ظاهرا او مفسرا حقيقة او مجازا خاصا او عاما اعتبارا منهم بالغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص فهذا هو المراد من النص في
هذا القسم دون ما تقدم تفسيره وكان التمسك في اثبات الحكم بظاهر او مفسر او خاص او عام او صريح او كناية استدلالا بعبارة النص لا غير
وعبارة النص عينه ولهذا قال القاضي الامام ابو زيد الثابت بعين النص ما اوجبه نفس الكلام وسياقه فكانت هذه الاضافة من قبيل قولك جميع
القوم وكل الدراهم ونفس الشيء قوله لانا الاول اي الوجه الاول فما سيق الكلام له واريد به قصدا والضمير في له راجع الى ما وفي اريد الى الكلام وقوله وسيق
الكلام له تعرض في جانب اللفظ واريد به قصدا تعرض للمعنى تاكيدا ثم الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له كذا ذكر فخر الاسلام
رحمه الله وهو عمل للمجتهد كما لو قيل الصلوة فريضة لقوله تعالى اقيموا الصلوة والزنا حرام لقوله جل ذكره ولا تقربوا الزنا فهذا وامثاله هو العمل بظاهر
النص والاستدلال بعبارته فتبين بهذا ان المذكور في الكتاب تفسير الثابت بعبارة النص الذي هو لازم الاستدلال بالعبارة لا تفسير نفس الاستدلال
واعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلث مراتب احدها ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصلي منه كالعدد في قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع والثانية ان يدل على معنى ولا يكون مقصودا اصليا فيه كاباحة النكاح من هذه الاية والثالثة ان يدل
على معنى هو من لوازم مدلول اللفظ وموضوعه كانتفاء بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب الحديث فالقسم الاول مسوق له
والقسم الاخير ليس بمسوق اصلا والمتوسط مسوق من وجه وهو ان المتكلم قصد الى التلفظ به لافادة معناه غير مسوق من وجه وهو انه ما
ساقه لاتمام بيان ما هو المقصود الاصلي اذ لا يتاتى له ذلك الا به توضيح الفرق بين القسمين الاخيرين ان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا اصليا في
السوق بان انفرد عن القرينة والقسم الاخير لا يصلح لذلك على ما اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد ههنا من كون الكلام مسوقا للمعنى ان يدل على مفهومه
مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لم يكن وفيما سبق في بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا اصليا فدخل
القسم المتوسط في السوق ههنا ولم يدخل فيه فيما سبق فاذا تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء كان استدلالا بعبارته
لا باشارته قوله والاشارة اي الثابت بالاشارة ما ثبت بنظم الكلام اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان مثل الثابت بالعبارة الا انه الضمير عائد
الى ما اي لكن ذلك الثابت لم يسق له الكلام وقيل في تفسير اشارة النص هي دلالة نظم الكلام لغة على ما هو من ضمن المعنى غير مقصود ونظيره من المحسوس
ان ينظر الانسان الى شخص مقبلا عليه ويدرك غيره بلحظاته يمنة ويسرة فكان ادراك الشخص مقصودا بالنظر وادراك ما هو المقصود من كمال قوة الابصار
كذلك سوق ما ليس بمقصود بالكلام في ضمن ما هو المقصود منه من محاسن الكلام واقسام البلاغة كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين الاية الثابت
بالعبارة استحقاقهم سهما من الغنيمة لانه بدل من قوله ولذي القربى واليتمى والمسكين وابن السبيل بتكرير العامل وعطف على الاول بغير
واو كما يقال هذا المال لزيد لبكر لعمرو كذا في التيسير وعلى الوجهين السوق لبيان مصارف الخمس وفي هذا الكلام اشارة الى ان الذين هاجروا من
مكة قد زالت املاكهم عما خلفوا بها باستيلاء الكفار عليها لانه تعالى وصفهم بالفقر مع انهم كانوا اغنياء بمكة بدليل قوله جل ذكره اخرجوا من ديارهم واموالهم
والفقير على الحقيقة بزوال الملك لا ببعد اليد من المال لان ضد الغنى وهو ملك المال لا قرب اليد منه الا ترى ان ابن السبيل غني حقيقة وان
بعدت يده من المال لقيام الملك لهذا وجب عليه الزكوة والمكاتب فقير حقيقة وان اصابت يده اعطيها لعدم الملك حقيقة فعرفنا بهذا الا

ان استيلاءهم على مال المسلم بشرط الاحراز سبب للملك اذ لو لم يكن كذلك لسماهم ابناء السبيل لانه اسم لمن بعدت يده عن المال مع قيام الملك
فيه الا ان الشافعي لم يعمل بهذه الاشارة فقال ان الله تعالى انما سماهم فقراء ولم يسمهم ابناء السبيل لانه اسم لمن له مال في وطنه وهو بعيد عنه ويطمع ان يصل
اليه وانهم لم يكونوا مسافرين بالمدينة بل توطنوا بها وانقطعت اطماعهم من اموالهم بالكلية فلم يستقم ان يسموا ابناء السبيل ولكنهم لما كانوا
محتاجين حقيقة وانقطعت عنهم ثمرات اموالهم وان كانت باقية على ملكهم صحت تسميتهم فقراء تجوزا كانه لا مال لهم اصلا كما صحت تسمية الكافر اصم وابكم واعمى
وعديم العقل في قوله تعالى صم بكم عمي فهم لا يرجعون بهذا الطريق لكنا نقول صرف الكلام الى المجاز مع امكان العمل بالحقيقة خلاف الاصل فلا يصار اليه
من غير ضرورة ودليل يصرفه اليه قوله وهما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان الثابت بكل واحد ثابت بنفس النظم وفي
بعض الشروح هما سواء في ان يثبت الحكم بهما قطعا الا ان الاول هو الوجه الاول ولهذا الثابت بالعبارة احق بالعمل به عند التعارض لكونه
مقصودا بالسوق من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود به مثاله قوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات العقل والدين فقيل وما
نقصان دينهن قال تقعد احداهن في قعر بيتها شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة
الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي رح وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي رض عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة
ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة قوله واما دلالة النص اي الثابت بدلالة فما ثبت اي الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا
اي بمعناه اللغوي دون معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط قال الشيخ الامام فخر الاسلام رح في بعض مصنفاته ليس المراد منه المعنى الذي يوجب الحكم
فان ذلك من قبيل العبارة وانما المراد به المعنى الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة لا شرعا بدليل ان كل لغوي
يعرف ان ذلك المعنى ثابت بالضرب لغة وذكر ايضا ان دلالة النص ما يعرفه اهل اللغة بالتامل في معاني اللغة مجازها وحقيقتها وذكر غيره ان دلالة
النص هي فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده وقيل هي الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي وقيل اي بالمعنى الذي
عرف بمعنى اللفظ الموضوع له او بالاجماع انه متعلق الحكم المنصوص عليه كما عرف بالمعنى اللغوي التافيف وهو اظهار التبرم والسامة بالتلفظ بكلمة اف
ان المعنى الموجب للحرمة هو الايذاء فيثبت الحكم في الشتم والضرب به وكما عرف بالاجماع ان المعنى الموجب للرجم في حق ماعز هو الزنا بعد الاحصان فيثبت الحكم
في حق غيره بالدلالة وقوله لا استنباطا اشارة الى رد قول من زعم انه قياس جلي قلنا ان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم
المنصوص عليه كما عرف ان المقصود من تحريم التافيف كف الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم في الضرب والشتم بطريق
التنبيه وكما عرف ان الغرض من تحريم اكل مال اليتيم في قوله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما تحريم التعرض لها فيثبت الحكم في الاحراق
والاهلاك ولولا هذه المعرفة لما لزم من تحريم التافيف تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذا امره بقتل ملك ينازعه لا تقل له اف ولكن
اقتله كان القتل اشد في دفع محذور المنازعة من التافيف وقد يقول الرجل والله ما قلت لفلان اف وقد ضربه ووالله ما اكلت مال فلان وقد احرقه
فلا يحنث فلما توقف ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المعنى ولا بد في معرفته من نوع نظر ظن بعض اصحابنا واصحاب الشافعي وغيرهم ان الدلالة قياس
جلي لان ثبوت الحكم لما توقف على معرفة المعنى وقد وجد اصل كالتافيف مثلا وفرع كالضرب وعلة جامعة بينهما وهو دفع الاذى يكون قياسا اذ لا معنى للقياس
الا ذلك لكنه لما كان ظاهرا سمي جليا فاشار الشيخ رح الى الفرق بان المعنى في الدلالة لغوي وفي القياس شرعي فان معنى الايذاء من التافيف في قوله
فلا تقل لهما اف مفهوم لغة لا رايا كالمعنى الايلام من الضرب فانه اذا قيل اضرب فلانا او قيل لا تضرب فهم منه لغة ان المقصود ايصال الالم بهذا الفعل
اليه او منعه عنه ولهذا لو حلف لا يضربه فضربه بعد الموت لا يحنث ولو حلف ليضربه فلم يضربه الا بعد الموت فلم يبر وكذا معنى الاذى من التافيف

مفهوم لغة والحكم متعلق بهذا الصورة حتى ان من لم يعرف هذا المعنى من هذا الاسم او كان من قوم هذا في لغتهم اكرام لم يثبت الحرمة في حقه
ولما تعلق الحكم بالايذاء الثابت بمعنى التقدير كان محل التوديها فيثبت الحرمة عامة بمعنى النص لا بالقياس وحاصل الفرق ان المعلوم
بالقياس نظري وبهذا اشترط في القايس اهلية الاجتهاد بخلاف ما نحن فيه لانه ضروري او بمنزلته لانا نجد انفسنا ساكنة اليه في اول سماع هذه
اللفظة ولهذا اشترك اهل الراي وغيرهم فيه فلا يكون قياسا لان الاستغناء شرط والدليل على ان الدلالة ليست بقياس ان الاصل في القياس لا يجوز
ان يكون جزءا من الفرع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما تحقيقه ومثله جزءا مما تحقيقه وفرعا كما لو قال السيد لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على
منعه من اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة المنصوصة داخلة فيما زاد عليها وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق اهل
العلم على صحة الاحتجاج به من مثبتي القياس ونفاته الا ما نقل عن داود الظاهري فعلم انه من الدلالات اللفظية وليس بقياس
ثم اوضح ما ذكر بقوله والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة يعني ان الثابت بالدلالة يضاف الى النص لا الى الراي كالثابت بالاشارة
حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان الدليل
فيه شبهة والحد ومندرئ بالشبهات فلا يثبت بما فيه شبهة لان مثل هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لاتفاق الناس على التعلق باخبار
الاحاد في الحدود والكفارات والاجماع على صحة اثبات اسباب الحدود في مجالس الحكام بالبينات وفيها شبهة بل لان الحدود شرعت
عقوبة وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة لشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية للاثام الحاصلة
بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا لما عرف ولا مدخل للراي في معرفة مقادير الاجرام واثامها ومعرفة ما يحصل به ازالة
اثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها ومقادير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الراي بخلاف الاستدلال فان
مبناه على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع مثال اثبات الحدود بها ايجاب حد قطاع الطريق على الردء
لان عبارة النص اوجبت حد المحاربة وصورتها مباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق
وهذا المعنى معلوم بالمحاربة لغة والردء مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الغنيمة فيقام الحد على الردء بدلالة النص وايجاب
الرجم على غير ماعز ممن زنى في حالة الاحصان فانه روي ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ماعز وصحابي بل لانه
زنى في حالة الاحصان فيثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص وايجاب حد الزنا في اللواطة عند ابي يوسف ومحمد والشافعي على
ما عرف ومثال ايجاب الكفارات بها ايجاب الكفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي وهو معروف ازوجوبها
عليه للجناية على الصوم لا لكونه اعرابيا فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية ايضا وايجابها على المراة لمشاركتها اياه في معنى الجناية وايجابها
بالاكل والشرب لكونهما مثلي الجماع في الجناية او اقوى منه لان الصبر عنهما اشد فان الانسان يمكن ان يصبر عن الجماع شهرا ولا يمكن ان يصبر
عن الاكل يوما على ما بيناه في الكشف قوله الا انها اي لكن الدلالة عند تعارض الاشارة والدلالة دون الاشارة لان في الاشارة
وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتقابل المعنيان وبقي النظم سالما عن المعارض مستحق الاشارة
فترجحت به ومثال تعارضهما ما قال الشافعي ان الكفارة تجب في القتل العمد لانها لما وجبت في الخطا الكناية مع قيام العذر بقوله تعالى
ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة الاية لان تجب في العمد كان اولى ويعارضها بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزائه جهنم اذ الجزاء اسم للكامل التام على ما عرف فلو وجبت الكفارة

سعة كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا تاما فعرفنا بلفظ الجزاء ان من موجب النص انتفاء الكفارة فرجحنا الاشارة على الدلالة قوله واما
المقتضى فهكذا الاقتضاء الطلب يقال اقتضى الدين وتقاضاه اى طلبه ثم الشرع متى دل على زيادة شئ في الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه
فالحامل على الزيادة وهو صيانة الكلام هو المقتضي والمزيد هو المقتضى ودلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هي الاقتضاء كذا
ذكر بعض المحققين وقيل الكلام الذي لا يصح الا بالزيادة هو المقتضي وطلبه الزيادة اقتضاء والمزيد هو المقتضى وما ثبت به هو حكم المقتضى
وتفسيره على ما ذكر في الكتاب انه زيادة على النص اى المنصوص عليه والمراد حقيقة النص ثبت اى المقتضى او الزيادة على تاويل المزيد والجملة صفة لما ولتعيب
شرطا على انه مفعول له اى ثبت تلك الزيادة لاجل ان يكون شرطا لصحة المنصوص وقوله لما لم يستغن اى المنصوص عليه عنه اى عن المقتضى او عن المزيد متعلق
شرطا وقوله وجب تقديمه مستانف وقوله فقد اقتضاه النص في معنى التعليل له اى وجب تقديم المقتضى او المزيد لاجل تصحيح المنصوص شرعا لان النص
اقتضاه اى طلبه لصحته فكان من شروطه وتقديم الشرط على المشروط واجب لما لم يستغن مستانف ووجب تقديمه جوابه وقوله فقد اقتضاه النص بيان تسميته
بهذا الاسم يعني لما لم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها عليه ليصح اذ الشرط يتقدم على المشروط طلبا لصحته فكان النص مقتضيا اياها فسميت
بهذا الاسم وهو المقتضي فصار المقتضى بحكمه اى مع حكمه حكما للنص مضافين اليه لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون المقتضى مضافا اليه بغير واسطة
هو وقع خبر المبتدا جملة مركبة من مبتدا وخبر كان المبتدا الثاني مع خبره خبرا للاول كقوله زيد ابوه منطلق وكشرى القريب فانه موجب
للملك والملك في القريب موجب للعتق بالنص كان الملك مع حكمه وهو العتق مضافين الى الشراء حتى كان شراء القريب عتاقا واجزأ عن الكفارة
اذا نوى ولا يقال هذا يقتضي ان يكون المقتضى هو الاصل وتوقفه على المقتضي وافتقاره اليه يوجب ان يكون هو تبعا للمقتضى والشئ لو
لا يجوز ان يكون اصلا للشئ وتبعا له لانا نقول المراد من كون المقتضى اصلا انه لا يثبت في ضمن المقتضى وانما يثبت ابتداء قصدا ومن تبعية
المقتضى انه يثبت ضمنا وتبعا له ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته له كالصلوة توقفت على الوضوء وهي اصل له وليست تبعا وعلم بما ذكر
الشيخ رحمه جميع شرائط المقتضى فان ثبوته لما كان بطريق التبعية يلزم ان يكون صالحا للتبعية للمقتضي فاذا قال لعبده
اعتق هذا العبد عن كفارة يمينك لا يصح ولا يثبت عتق المامور بهذا الامر اقتضاء لصحته كما يثبت البيع اقتضاء لصحة قوله اعتق
عبدك عني بالف لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يصح تبعا لبعض فروعها وكذا لا يجوز ان يجعل الكافر مخاطبا
بالشرائع منها بان يجعل الايمان ثابتا اقتضاء تصحيحا للخطاب بالشرائع لان الايمان اصل العبادات ورأسها فلا يصلح تبعا لما
هو فرعه وكذا لا يثبت الفعل الحسي بطريق الاقتضاء في ضمن القول كالقبض في قوله اعتق عبدك عني بغير شئ حتى لو اعتقه
يقع من المامور لا عن الامر عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان الفعل الحسي لا يصلح تبعا للقول فلا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء
ويلزم ان يكون ثابتا بشروط المقتضى لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية ولو اعتبر شرائط نفسه لصار مقصودا بنفسه فلزم اعتبار شرائط المتبوع
وهو المقتضى كالعبد يصير مقيما وان كان في غير موضع الاقامة بنية الاقامة من المولى وكذا الجندي بنية السلطان والمراة بنية الزوج وحرا
ان لا يتغير المذكور عند التصريح به لو تغير صار المتبع مبطلا الاصلية فسادها ... ان لا يصير به اذا التصريح لا يحتاج الى اثباته بالاقتضاء ويكون ثابتا بشروط نفسه
لا بشروط المقتضى ومثاله المشهور قول الرجل لغيره اعتق عبدك عني بالف درهم فان هذا الامر يقتضي الملك للامر لان الاعتاق لا يصلح بدون الملك بالنص وهو قوله
عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم والملك يقتضي سببا فيثبت البيع سابقا على الاعتاق ومقتضى له فكانه قال بع عبدك عني بالف ثم كن وكيلي في الاعتاق فاذا فعله
المامور كان العتق واقعا عن الامر ويجب الالف عليه ولكن لما ثبت البيع اقتضاء لم يعتبر فيه شرائطه نفسه حتى لا يشترط فيه القبول ولا يثبت فيه خيار العيب وخيار الرؤية بل ثبت بشروط المقتضى

وهو الاعتاق فيعتبر فيه الا مر اهلية الاعتاق حتى لو لم يكن اهلا بان كان صبيا عاقلا قد اذن له وليه في التصرفات لم يثبت العتق بهذا اشارة
من المنصوص قوله تعالى فتحرير رقبة فان التحرير لما لم يصح شرعا بدون الملك كان المراد فتحرير رقبة مملوكة فكان الملك ثابتا بطريق الاقتضاء قوله
والثابت به اي بالمقتضى يعدل اي يساوي الثابت بدلالة النص حتى كان الثابت به مضافا الى النص بحيث لا يعارضه القياس الا عند المعارضة
فان الثابت بالدلالة عند التعارض اقوى من الثابت بالمقتضى لانه ثابت بالمعنى اللغوي فكان ثابتا بمعنى من كل وجه والمقتضى ليس من موجبات
الكلام لغة وانما يثبت شرعا للحاجة الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت لغة وانما يثبت للضرورة تصحيحا للكلام فكان الاول اقوى
وما وجدت لتعارض المقتضى والدلالة مثالا فلا حاجة للشيخ الاصل بعد اقامة الدليل عليه الى ايراد المثال بل ايراد المثال للمبالغة في الايضاح والتقريب
وقد تمحل بعض الشارحين في ايراد المثال فيه فقال اذا باع من اخر عبدا بالف درهم ثم قال البائع للمشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك هذا عني بالف درهم فاعتقه
لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم لفساد شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن يوجب ان لا يجوز والاقتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة
على الاقتضاء مقال وانما قلنا انه دلالة لان ثبوت الحكم في حق غير زيد كان بمعنى النص لا بالنظم كثبوت الرجم في حق غير ماعز ولكن لقائل ان يقول لا نسلم المعارضة
لان شرط المعارضة التساوي في الحجتين ولا تساوي لان المقتضى الذي قام المقتضى به كلام الآمر والدلالة ثابتة بالاثر فاني تتعارضان ولان عدم الجواز فيما ذكر من
الصورة ان ثبت فليس لترجح الدلالة على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعت هذا العبد منك بالف درهم وقال البائع قبلت لا يجوز ايضا
بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير معارضة اخر اياه فلا يكون نظيرا لمعارضة الدلالة المقتضى قوله وقد يشكل على السامع الى اخره اعلم ان جماعة
الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم رحمهم الله جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يفصلوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضى هو جعل غير المنطوق
منطوقا لتصحيح المنطوق وانه يشمل الجميع ثم اختلفوا في عمومه فذهب اصحابنا جميعا الى انتفاء العموم عنه وذهب الشافعي رحمه الله وعامة اصحابه الى القول بجواز العموم
فيه والقاضي الامام ابو زيد رحمه الله تابع المتقدمين وجعل الكل قسما واحدا فقال المقتضى زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص
ليتحقق معناه ولا يلغو فدخل في تعريفه هذا المحذوف ايضا ثم قال ومثاله قوله تعالى واسأل القرية اي اهلها اقتضاء لان السؤال للتبيين
فاقتضى موجب هذا الكلام ان يكون المسئول من اهل البيان ليفيد فيثبت الاهل اقتضاء ليفيد والشيخ الامام فخر الاسلام وعامة المتاخرين لما راوا ان
العموم يتحقق في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلقي نفسك وان خرجت فعبدي حر فان طلاقا وخروجا غير مذكورين وتصح نية الثلاث والعموم فيهما صحيحة على
ما عرف سلكوا طريقة اخرى وفصلوا بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعلوا ما يقبل العموم قسما اخر غير المقتضى وسموه محذوفا وضمنوا علامة
تميز بها المحذوف عن المقتضى وتابعهم الشيخ المصنف في بيان الفرق وايراد تلك العلامة وقال وقد يشكل اي يشتبه على السامع الفصل بين
المقتضى والمحذوف لتشابههما من حيث ان كل واحد منهما من باب الاختصار ويزاد على الكلام تصحيحه وهو ثابت لغة اي المحذوف ثابت لغة وكان
غير المقتضى اذ هو ثابت شرعا لا لغة ولهذا قيل في تعريف المحذوف ما اسقط من الكلام اختصارا لدلالة الباقي عليه فكان ثابتا لغة وآية ذلك اي علامة
الفصل والفرق بينهما ان الذي يقتضي غيره وهو الذي نسميه مقتضيا يثبت عند صحة الاقتضاء اي يقرر عند التصريح بالمقتضى واذا كان محذوفا اي الكلام
الذي يحتاج اليه المنطوق محذوفا فقدر مذكورا انقطع عن المذكور اي انقطع المضاف الى المذكور وتعلق به عنه وانتقل الى المقدر كما في قوله تعالى
واسأل القرية فان السؤال مضاف الى القرية وواقع عليها فاذا صرح بالاهل الذي هو المحذوف يصير السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية
من النصب الى الجر فكان من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى اي ان المقتضى يتحقق المقتضى لا يتغير فان قيل قد يتغير الكلام بعد اظهار المحذوف ايضا
مثل تقرره في الاقتضاء كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر فانفجرت وقوله عز وجل فادلى دلوه قال يا بشرى اي فخرج ...

قلنا مستغلقا لرشادنا فقال بالبشرى وقوله عز وجل فقلنا اذهبا الى القوم الذين كذبوا باياتنا فدمرناهم تدميرا اي فذهبا فلم يؤمنوا واصروا
على الكفر فدمرناهم تدميرا وفي نظايرها كثرة ولا يمكن ان يجعل هذه المحذوفات من باب الاقتضاء على ما ذكرتم لانها ليست بامور شرعية واذا كان
كذلك لا يتحقق الفرق بينهما بهذه العلامة قلنا ما ذكرنا من العلامة في جانب المقتضي وهو التقرر عند التصريح به لازم وذلك في جانب المحذوف
غير لازم فان الكلام عند التصريح به قد يتقرر وقد لا يتقرر كما في قوله تعالى واسأل القرية فيلزمه في المقتضي وعدم لزومه في المحذوف يتحقق الفرق
بينهما وفيه منفعة يتبينه الحاصل ان الفرق يتحقق بينهما من اوجه احدها ان المقتضي شرعي كثبوت المصدر الذي هو التطليق في قوله انت طالق فانه
لما وصفها بالطالق اقتضى ذلك وجود التطليق من قبله ليصح وصفها بالطلاق شرعا والمحذوف لغوي كما اشار اليه بقوله وهو ثابت لغة مثل ثبوت المصدر
في قوله طلقي نفسك والثاني ان الكلام لا يتغير بتصريح المقتضي وبتصريح المحذوف قد يتغير كما بينا والثالث انه ليس من شرط المحذوف الخفاء وتبعيته عن الكلام
لانه ليس بتابع فان الاهل ليس بتبع للقرية وشرط في المقتضي ذلك لانه تبع والرابع انه في باب الاقتضاء يكون المنصوص المقتضي والمقتضي مرادين
للمتكلم كما في قوله اعتق عبدك عني بالف يكون الاعتاق والتمليك مقصودين للآمر وفي باب الحذف يكون المحذوف هو المراد دون المصرح
به فان المراد من السؤال في قوله تعالى واسأل القرية هو الاهل دون القرية والخامس ان المقتضي لا يقبل العموم عندنا والمحذوف يقبله عند من
قصله من المقتضي ولا يقال لما انفصل المحذوف عن المقتضي صار هذا الفصل تمة لانا نقول لما كان المحذوف كالمذكور كان احكم العبارة فبقيت
الاقسام اربعة ثم من سلك طريق المتقدمين يمكنه ان يجيب عن كلام المتأخرين بان يقول العلامة التي ذكرتموها لا تصلح فارقة بينهما لان
الكلام قد يتغير في المقتضي ايضا فان قوله اعتق عبدك عني يتغير بالتصريح بالمقتضي وهو البيع لان معنى البيع على تقدير ثبوته يبطل كما الامر بل يصير
للآمر وصار على ذلك التقدير كانه قال اعتق عبدي عني وهذا التغير في المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما بينا في قوله تعالى فقلنا اضرب
بعصاك الحجر واشار اليه بقوله من الجواب لا يغني شيئا لانه لو وجد كلام يحتاج فيه الى اضمار ولا يتغير الكلام باظهاره ولا يعرف بلزوم تقرر الكلام
وعدم لزومه في المحذوف انه في هذه الصورة من اي القسمين لاشتراكهما في التقرر وان امتاز احدهما بجواز التغير واذا كان كذلك يجعل
الكل بابا واحدا وقولكم المقتضي لتصحيح المقتضي وتقريره فلا يصلح مغيرا اسلم لكن المقتضي يصحح مجموع الكلام وتقويم معناه لا لافراد كلماته وذلك حاصل
مع التغير الذي ذكرتم فيه فلا يكون مبطلا للمقتضي بل يكون مقررا مصححا واما المسائل التي صحت فيها نية العموم وهي التي حملتكم على مخالفة المتقدمين
فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضا لان المصدر في قوله طلقي نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه افعلي فعل التطليق
والكلام ان ينبأن عن شيئ واحد الا ان احدهما اوجز مثل الاسد والغضنفر فكان المصدر مذكورا فصح فيه نية التعميم واعلم ان التعريف المذكور
في الكتاب هو اختيار القاضي الامام ابي زيد رحمه الله وهو يستقيم على اصله حيث جعل المقتضي والمحذوف قسما واحدا لكن عند من فصل بينهما لا بد
ان يزاد فيه قيد يميز به المقتضي عن المحذوف ليصير الحد مانعا بان يقال واما المقتضي فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا او
نحوه مما لا يستقيم الحد وقد رأيت في بعض مصنفات فخر الاسلام رحمه الله المقتضي عبارة عن زيادة ثبت شرطا لصحة حكم شرعي قوله فصار الثابت
بمقتضى النص لو يحتمل التخصيص لان التخصيص انما يتحقق فيما يتصور فيه التعميم اذ هو قصر العام على البعض بمسمياته بدليل مستقل فلا بد له من سابقة عموم والمقتضي لا عموم له عندنا
وقال الشافعي رحمه الله انه يقبل العموم لانه بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت بمنزلة الثابت بالنص دون القياس فيجوز فيه العموم كما يجوز في النص قلنا العموم
من عوارض الالفاظ وهو غير ملفوظ حقيقة ولا تقديرا فلا يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوت المقتضي للحاجة والضرورة حتى اذا كان المنصوص مفيدا للحكم بدونه لا يثبت
المقتضي مثلا والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا حاجة الى اثبات العموم للمقتضي فان الكلام مفيد بدونه فيبقى فيما وراء موضع الضرورة وهو صحة الكلام

اصلا وهو العدم فلا يثبت فيه العموم وهو نظير تناول الميتة لما يحتاج للحاجة تقدر بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من المحل يعد المتناول للشيء المباح له
لا لثبوت حكم الاباحة بخلاف النص فانه عامل بنفسه فيكون بمنزلة محل الركبة ثبت الحكم فيتناول وغيره مطلقا قوله حتى لو حلف لا يشرب انما قال ان شربت
فعبدي حر وقال ان اكلت فعبدي حر ونوى شرابا دون شراب وطعاما دون طعام لم يصدق اصلا عندنا لا قضاء ولا ديانة لان الشرب والاكل اسم
للفعل والمشروب او الماكول محل الفعل واسم الفعل لا يكون اسما للمحل ولا دليل عليه لغة الا ان الفعل لا يكون بدون المحل فثبت المحل مقتضى فكان
ثابتا في حق ما تلفظ به من الشرب او الاكل دون تحت النية اذ هو فيما وراء الملفوظ غير ثابت فكانت النية واقعة في غير الملفوظ فيعا لغوا واما تشبيه شرابا او
بكل طعام فليس من باب العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لو تعقد الاكل والشرب بدون الطعام والشراب لحصل الحنث ايضا وهو كالوقت والحال فانه لو شرب
وهو راكب او راجل او خارج الدار او داخلها يحنث لا لعموم اللفظ لكن لحصول الملفوظ في الاحوال كلها فكذا هذا واعلم ان ايراد مسئلة الشرب والاكل من قبيل
المقتضى على قول من شرط في المقتضى ان يكون امرا شرعيا مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب لا يستفاد من الشرع بل انه عرف
من المعرفة الشرع اصلا الا ان يقال المقتضى هو الذي ثبت ضرورة صحة الكلام شرعا او عقلا او لغة كما ذكر بعض المحققين ان المقتضى هو الذي لا يدل
عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به ولكن يكون من ضرورة اللفظ اما من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا الا به كقوله اعتق عبدك عني او يمتنع وجوده عقلا وهو مثل
قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يقتضي اضمار الفعل وهو الوطي او النكاح لان الاحكام لا تتعلق بالاعيان بل لا يعقل تعلقها الا بافعال المكلفين او
يمتنع كون المتكلم صادقا الا به مثل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان انما الاعمال بالنيات فحينئذ يمكن ان يجعل هذه المسئلة من باب الاقتضاء
لكن يتعذر الفرق بين المقتضى والمحذوف اذ ذلك لان المقدر فيه ثابت بدلالة العقل فيصير المقتضى والمحذوف قسما واحدا وهو خلاف ما اختاره
من الفرق بينهما قوله وكذلك الثابت اي وكما ان الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص كذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص ايضا لان معنى التخصيص
بيان ان الاصل غير متناول له وقد بينا ان الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة وبعدما كان معنى النص متناولا لغة لا يبقى احتمال كونه
غير متناول وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم بدليل معترض وذلك يكون نسخا لا تخصيصا المقول اذا ثبت ان معنى النص للحكم والمعنى شيء واحد
لا تعدد فيه فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة الحكم وغير علة له وهو محال واما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا
منهم القاضي الامام ابو زيد لا يحتمل التخصيص ايضا لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام
له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يصح فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص قال القاضي الامام ابو زيد الاشارة زيادة معنى على معنى النص وانما
ثبت بايجاب النص اياه فلا يحتمل الخصوص وبيان انه غير ثابت قال شمس الائمة رحمه الله والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت باشارة النص
كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت باشارته وذكر بعض مشايخنا
ان من صورته ما قال الشافعي رحمه الله لا يصلى على الشهيد لانه حي حكما ثبت ذلك باشارة قوله تعالى بل احياء عند ربهم والاية سيقت لبيان علو
درجاتهم فاورد عليه ما روي انه عليه السلام صلى على حمزة سبعين صلوة فاجاب بان تلك الاية خصت في حقه او هو خص من عموم تلك الاشارة
فبقيت في حق غيره على العموم وفيه ضعف قد بيناه في الكشف والله اعلم

قوله فصل ومن الناس من عمل في النصوص اي استدل بها بوجوه اخر غير ما ذكرنا هي فاسدة عندنا واعلم ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعي
رحمهم الله قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة
واشارة ودلالة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون

المسكوت عنه موافقا في الحكم المنطوق به ويسمونه ذي الخطاب ولحن الخطاب العيناء هو الذي سميناه دلالة النص والى مفهوم المخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشيء بالذكر ثم قسموا هذا القسم من المفهوم على اقسام قسمنا هذا الشيخ رحمه الله بذكره بقوله منها اي من الوجوه الفاسدة ما قال بعض العلماء منهم ابو بكر الدقاق وابو حامد المروزي وبعض الحنابلة والاشعرية ان التنصيص على الشيء باسمه العلم اي بالاسم الذي ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالماء في حديث الغسل او الاشياء الستة في حديث الربوا او اسما علما كزيد قام او قائم يوجب التخصيص اي تخصيص الحكم بالمنصوص عليه وقطع المشاركة بينه وبين غيره ويسمى هذا مفهوم اللقب متمسكين في ذلك بان مفهوم اللقب لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتنصيص عليه فائدة اذ لا فائدة له سواه ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرع غير مفيد وبانه لو قال لمن يخاصمه ليست امي بزانية ولا اختي زنت تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه واخته ولو لم يكن دليلا لما تبادر الى الفهم بل لو كان موجبا للتبادر لا الدال اليه وبقوله عليه السلام الماء من الماء فان الانصار رضي الله عنهم فهموا التخصيص منه حتى استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وهم كانوا من اهل اللسان وفصحاء العرب ومن اوجب الغسل بالاكسال لم يمنع الفريق الاول من الاستدلال بمفهوم هذا الحديث ولكنهم قالوا الشيخ منسوخ بقوله عليه السلام اذا التقى الختانان وتوارت الحشفة وجب الغسل فكان هذا دليلا على اتفاق الفريقين على ان مفهوم اللقب حجة قوله وهذا فاسد اي ما قالوا ان التنصيص بالاسم العلم يدل على التخصيص فاسد لان الله تعالى قال فلا تظلموا فيهن انفسكم في الاشهر الحرم الاربعة فلم يدل ذلك على اباحة الظلم في غيرها وقال عز ذكره ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله اسم الا ان تقول ان شاء الله ولم يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الاوقات في المستقبل وقال عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة ثم لم يدل ذلك على التخصيص بالجنابة دون غيرها من اسباب الاغتسال لان النص لم يتناوله اي يتناول المحل الذي اوجب الحكم فيه بالمفهوم فكيف يوجب الحكم فيه اي لا يوجبه في ذلك المحل نفيا ولا اثباتا قال الشيخ فخر الاسلام رحمه الله في شرح التقويم النص متى اوجب حكما مقيدا باسم يكون ذلك دليلا على ثبوته في ذلك المسمى ولا يتناول غيره فلا يعمر النص به لكن الاسم مانعا من ثبوت الحكم في سائر المحال لانه لم يتناولها الا ترى انه لم يتناول سائر المحال في ايجاب ذلك الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول سائر المحال في نفي الحكم مع انه لم يوضع للنفي كان اولى وايت في بعض النسخ لو كان مفهوم اللقب حجة لكان يلزم من قول القائل زيد موجود ومحمد رسول الله كفر القائل ظاهرا لانه يؤدي ظاهرا الى ان غير زيد ليس بموجود وفيه انكار وجود الصانع جل جلاله والى ان غير محمد ليس برسول الله وفيه انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا ما يؤدي اليه واما الاستدلال من الانصار رضي الله عنهم على انحصار الحكم على الماء فليس كما توهم الخصم من دلالة المنصوص على التخصيص بل بلام التعريف المستغرقة للجنس المعرفة عند عدم المعهود والموجبة للانحصار او بما روي في بعض الروايات لا ماء الا من الماء وفي بعضها انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر والتخصيص بالاتفاق الا انه لما دل الدليل على وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس انتفى الانحصار فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمني وصار معناه وجوب جميع الاغتسالات التي تتعلق بقضاء الشهوة منحصر في المني لا يجب بغيره فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجب الغسل الا بالاكسال لعدم الماء لكن الماء فيه ثابت تقديرا لان الماء يثبت عيانا مرة وهو ظاهر ومرة دلالة فان التقاء الختانين وتواري الحشفة لما كان سبب النزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه كالنوم اقيم مقام الحدث والسفر اقيم مقام المشقة فثبت ان وجوب الغسل في الاكسال يرجع الى الماء وكان هذا منا قولا بموجب العلة والفائدة في التخصيص عندنا هي ان يتامل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غيره

في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم الى زمان وجود الشرط فكان عدمه مضافا الى عدم الشرط وعندنا التعليق يمنع السبب عن انعقاده
الى ان يتصل فلا يكون السبب سببا وموجبا للحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق لا عدم الشرط فالتعليق
التعليق يؤثر في الحكم دون السبب فان من قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق بمنعه من الوجود وانما
يؤثر في حكمه بمنعه من الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال الا ترى ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط
وهو علة تامة بنفسه ولكن حكما ثبت لمكان الشرط فتبين ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل والاضافة وبمنزلة شرط الخيار في
البيع فانه يدخل في الحكم دون السبب فيوجب انتفاء الحكم قبل وجود الشرط وهو نظير التعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي هو سبب
السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط وكذا التقييد بالوصف في معنى الشرط لما بينا ان الحكم ثابت بالاسم المطلق لولا الوصف وكان الوصف
هو المانع لثبوت الحكم وكان عدم الحكم مضافا الى عدمه كما كان مضافا الى عدم الشرط ولو لم يعمل التعليق بالشرط والتخصيص بالوصف على نفي الحكم
عند عدمه لم يكن لذكرهما فائدة فانه لو استوت العلوفة والسائمة في وجوب الزكوة واستوى تحقق الطول وعدمه في جواز نكاح الامة لم يبق
لذكر السائمة والتعليق بعدم الطول فائدة وتخصيص آحاد الفقهاء والبلغاء وتعليقهم بالشرط يفيد فائدة فتخصيص الشارع وتعليقه اولى [illegible]
غير الشارع وتعليقه يوجب العدم عند العدم فان من قال لغيره ان دخل عبدي الدار فاعتقه لم يعتقه ولا يعتقه ان لم يدخل الدار حتى كان عدم
الدخول يمنع جواز الاعتاق كما ان وجوده يجوزه ومن قال لغيره اشتر لي عبدا اسود يفهم منه لغة نفي شراء الابيض فكذا التعليق من صاحب الشرع وتخصيصه
لان كلام صاحب الشرع وارد على اساليب اللغة وقواعدها قوله ولذلك اي ولان التعليق يؤثر في منع الحكم دون السبب الخ اشار الى انه
صح عندنا تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال ان تزوجت امرأة او كلما تزوجت امرأة فهي
طالق او قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعبد الغير ان ملكتك او اشتريتك فانت حر كان هذا كله صحيحا حتى لا يقع الطلاق والعتاق عند
الايمان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لا بد لانعقاده من وجود الملك في المحل لانه لا ينعقد بدون الملك فيشترط الملك
في المحل ليتقرر السبب ثم يتأخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق فاذا خلا المحل عن الملك كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق ثم
تزوجها ثم وجد الشرط في الملك لا يقع شيء وجوز التكفير بالمال قبل الحنث بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث جاز عنده
لان اليمين سبب للكفارة ولهذا اضاف الكفارة اليها فقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها فكان التعليق بقوله تعالى
ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم وحنثتم فتأخر الحكم اي حين وجوده بمنزلة التاجيل وهو معنى قوله وجوب الاداء متراخ اي متأخر عنها اي عن السبب
بالشرط اي بسبب التعليق بالشرط فلا يمنع جواز التعجيل لان الاداء بعد السبب قبل وجوب الاداء جائز كتعجيل الزكوة والدين المؤجل وكذا التكفير
بعد الجرح قوله والمالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه اشارة الى الفرق بين الكفارة بالمال وبين الكفارة بالصوم حيث لا يجوز تعجيلها
قبل الحنث عنده وتجوز الاولى فقال الواجب المالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان المالي يقبل الفصل فجاز ان يتصف المال بالوجوب
ولا يثبت وجوب الاداء الذي هو الفعل الا ترى ان من اشترى شيئا الى شهر يثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء الا بعد
حلول الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب فاما البدني فلا يحتمل الفصل اي بين وجوبه ووجوب ادائه لان البدني وجوبه الا
وجوب ادائه لان الصلوة ليست الا افعالا معلومة وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب الاداء فعدم وجوب الاداء
فيه يكون عدم اصل الوجوب ضرورة ولما تأخر وجوب الاداء الى وجود الشرط بالاجماع علم ان اصل الوجوب يتأخر قبله فلا يجوز الاداء

كان مجازا منه والنية انما لا تصح من المجنون لعدم اعتبار كلامه شرعا فاذا كان هذا التنجيز الكلام صحيح شرعا قابل في حق العتاق واذا ثبت
انه بمنزلة التنجيز يراعى للوقوع وجود المحل عند وجود الشرط فالى هذا اشار بقوله ان التكلم من الحالف يوجد عند التعليق ويراعى اهلية التكلم في ذلك الوقت
والوصول الى المحل عند وجود الشرط فيراعى وجود المحل في ذلك الوقت كذا في شرح الجامع لشمس الائمة رحمه الله قوله ولهذا اي ولان المعلق بالشرط لا ينعقد سببا حالة التعليق لو
حلف لا يطلق بان قال والله لا اطلق امرأتي او قال ان طلقت امرأتي فعبدي حر ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق لا يحنث
في اليمين الاولى قبل وجود الشرط في اليمين الثانية لان قوله انت طالق لما لم ينعقد سببا لم يوجد شرط الحنث وهو التطليق في
اليمين الاولى وهو مذهب الشافعي رحمه الله ايضا فقد ذكر في الوجيز والتهذيب لو ... اذا قال ان طلقتك فانت طالق ثم
قال لها ان دخلت الدار فانت طالق لم يقع شيء لانه ليس بتطليق فيكون هذا استدلالا بما هو مجمع عليه والزاما به على الخصم قوله وانما
دخل الشرط في الطلاق والعتاق واخواتهما بخلاف شرط الخيار في البيع حيث جعل شرط الخيار داخلا على الحكم دون السبب
وهو البيع لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثبات وهي لا تحتمل الخطر لانه يؤدي الى القمار الذي هو حرام وفي جعله متعلقا
بالشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار كما لا يجوز مع سائر الشروط ولهذا نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط
الا ان الشرع جوز ذلك بضرورة دفع الغبن فكان نظير اكل الميتة حالة المخمصة يتقدر بقدرها بالضرورة وهي تندفع بجعله داخلا على الحكم دون
السبب لانه لو جعله داخلا على السبب لتعلق حكما ايضا ضرورة استحالة ثبوت الحكم قبل السبب ولو جعل داخلا على الحكم لانعقد السبب في الحال
ولم يتعلق بالشرط الا ان حكمه يتأخر عنه والحكم مما يحتمل التأخر عن السبب فكان جعله داخلا على الحكم اولى لتقليل الخطر مع حصول المقصود
وهو تدارك الغبن فاما الطلاق والعتاق ونحوهما فتحتمل التعليق بالشرط فوجب ان يجعل الشرط داخلا على اصل السبب اذ لو جعل
داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه والاصل هو الكمال في كل شيء اذ النقصان بالعوارض وقد عدم العوارض ههنا
فوجب القول بكمال التعليق وقيل الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان ثبوت الشرط في البيع بكلمة على اذ هي
المستعملة فيه فيقال بعتك على اني بالخيار او على انك بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن علماءنا على خلاف ما كلمة التعليق فانها
اذا قال ازورك على ان تزورني كنت معلقا زيارتك بزيارته ما حييت ويكون هو بزيارتك مبالغة في زيارته
على هذا اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذه الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار
بالبيع وثبوته فينعقد البيع سببا لقيامه ثم يثبت الخيار واذا ثبت الخيار يمنع اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك حكم الخيار في
الشرع ولهذا اي ولان في الشرع شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث لان البيع قد تحقق لما
لم يمنعه شرط الخيار عن الانعقاد فينبغي ان يكون هذا بالاتفاق ايضا لان الشرط لما كان داخلا على الحكم دون السبب في حق البيع
عنده وكان داخلا على الحكم في البيع بالطريق الاولى واليه اشير في الوسيط للغزالي رحمه الله حيث قيل فيه الثابت بشرط الخيار جواز العقد
واستحقاق الفسخ ولا يؤثر في تاخير الملك في قول بل يثبت الملك للمشتري والاصح ان الملك موقوف ان كان الخيار لهما وان كان
لاحدهما فالملك لمن له الخيار واذا ثبت ان مذهبه في المسئلتين مثل مذهبنا فيصح الفرق دون الالزام قوله واذا ثبت ان التعليق بالشرط تصرف
في السبب باعدام السبب قصدا الى زمان وجود الشرط لا في احكام السبب قصدا كما قال الشافعي رحمه الله صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك لانه
قبل وجود الشرط يمين ومحل الالتزام باليمين الذمة وهي موجودة فاما الملك في المحل فانما يشترط لايجاب الطلاق والعتاق وهذا الكلام ليس بايجاب

لما بينا فلا يشترط الملك في الحال الا انه بعرض ان يصير يمينا فان تعتبر وجود الملك في المحل حين يصير يمينا بوصله الى المحل صحة
التعليق باعتباره وانه لم يتيقن بذلك بان كان الشرط مما لا اثر له في اثبات الملك في المحل شرطنا الملك في الحال ليصير كلامه يمينا
عند وجود الشرط باعتبار الظاهر وهو ان ما علم ثبوته فالاصل بقاؤه ولكن هذا الظاهر دليل الملك الذي تيقن به عند وجود الشرط فصح التعليق
باعتبار ذلك الملك وقيل حتى تحقيقا باعتبار هذا الملك بالطريق الاولى وقيل التكفير بالمال قبل الحنث كالتكفير بالصوم لان اليمين سبب الوجوب لما مر اثبت تحقيقه
ان حنثت فعلي كفارة تلك اليمين فمنع التعليق به اليمين عن صيرورتها سببا للكفارة في الحال ولكنها بعرضية ان يصير سببا فصحت
الاضافة اليها فقبل ان يصير سببا بالحنث لا يتصور الاداء كما لا يتصور قبل اليمين وكما لا يتصور تعجيل الصوم قبل الحنث والدليل على
ان اليمين ليست بسبب للكفارة في الحال ان ادنى درجات السبب ان يكون مفضيا الى الحكم واليمين شرعت موجبة للبر مانعة من الحنث
الذي هو صدده فيستحيل ان يكون طريقا الى الكفارة التي تنبني على الحنث الا انها لما احتملت ان تصير سببا بعد الحنث بطريق الانقلاب
اضيفت الكفارة اليها توسعا لانها سبب الكفارة في الحال حقيقة وهذا بخلاف تعجيل الزكوة لان السبب وهو ملك النصاب متحقق
في اول الحول الا ان وجوب الاداء تأخر الى صيرورته حوليا ومتى تم الحول يستند هذا الوصف الى اول الحول فيظهر ان الاداء
واقع بعد تمام السبب واما فيما نحن فيه فالسببية مقتصرة على الحال فيكون الاداء قبل السبب من كل وجه بخلاف التاجيل لان
الاجل لا يمنع السبب عن الانعقاد لانه لا يمنعه عن الافضاء بحال بل يؤخر وجوب الاداء الى حين الحلول لا غير فيجوز الاداء قبل حلوله لتحقق
السبب في نفس الوجوب ولما ذكرنا تبين الفرق بين التعليق والاضافة فان الغرض من التعليق في مثل قوله ان دخلت الدار
فانت طالق او انت حر انما كان الامتناع عن مباشرة الشرط وعدم نزول الجزاء كما ان الغرض من اليمين بالله تعالى حصول البر
وعدم الحنث لا يجوز ان يكون المعلق مفضيا الى الحكم قبل وجود الشرط لانه يؤدي الى خلاف موضوع التعليق فلا يكون سببا والمقصود
من الاضافة في مثل قوله انت طالق غدا او انت حر يوم الجمعة انما كان ثبوت الحكم في ذلك الوقت وذكره لتعيين زمان الوقوع لا للمنع
لا ينافي الاضافة انعقاد السبب بل تحققه فلذلك قلنا انه قال لله على ان اتصدق بدرهم غدا فعجله يجوز ولو قال ان فعلت كذا فعلي
ان اتصدق بدرهم فاداه قبل الفعل المحلوف عليه لا يجوز لتحقق السبب في الفصل الاول وعدمه في الثاني ولا يلزم على ما ذكرنا عدم
جواز تمليك المدبر مع ان التدبير تعليق العتق بالموت ولو كان التعليق مانعا للسبب من الانعقاد لجاز تمليكه كما في التعليق بغيره من
الشروط لانا نقول المانع من السببية في سائر التعليقات قائم قبل وجود الشرط لانه يمين واليمين بالغة والشرع وهو المقصود فاما هذا
التعليق فليس للمنع بل المقصود منه ثبوت الحكم وحكم التنجيز لان لتنجيز استعلق بما هو كائن لا محالة الا ان الحكم تأخر لحق المولى فلا يمنع
السبب من الانعقاد واخذ حكم الخلافة لتضمنه معنى الوصية على ما عرفت ولان الاصل هو تأخير السببية الى زمان وجود الشرط كما بينا الا
انه لا يمكن ههنا لان زمان وجود الشرط زمان بطلان الاهلية الكلية فكان جعله سببا في الحال اولى اليه اشير في الهداية **قوله** وفرق اي فرق
الشافعي رحمه الله بين المالي والبدني ساقطا لان حق الله في المالي فعل الاداء والمال آلته وانما المقصود عين المال في حقوق العباد
اي ساقط اعتباره فان وجوب الاداء بعد تمام السبب قد ينفصل عن نفس الوجوب في البدني ايضا فان المسافر اذا صام في رمضان
جاز بالاتفاق وان تأخر وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة بالاجماع لحصول اصل الوجوب بالسبب وهذا لان الواجب لله تعالى على العبد
هو الفعل في جميع الحقوق لحصول الابتلاء به وانما المال ومنافع البدن آلتان يتأدى بها الواجب كما ان الاداء في البدني المطلق

بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط لعدم تمام السبب فكذا في المالي المؤجلات من حقوق العباد فان الواجب للعبد المال لا الفعل لان المقصود
حصول ما ينتفع به العبد او يندفع به الخسران وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حقه فاخذه تم الاستيفاء فيوجد من غير حركة
بدون الحركة فان عدم الفعل وانما يجب الفعل بطريق التبع وفي الاجير المشترك وجوب الفعل بطريق التبع والمستحق هو تحصيل
الفعل وهو يبعد ذا ثبوته مختلفا او مقصودا مختلفا فاما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليست بعبادة وانما العبادة
فعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضات الله تعالى بآية فكان المال آلة للاداء يتمثل الفعل به من غير تفرق ولهذا لا يجد
الواجب المالي من التركة بلا وصية لفوات المقصود وهو الفعل ولا يقال لو كان الفعل هو المقصود لم يتأد بالنائب كالصلوة لانا نقول
المقصود هو حصول المشقة بقطع ما تحبه من المال يحصل بالنائب والانابة فعل منه فاكتفي به في حق حصول المقصود بخلاف الصلوة
لان المقصود هو اتعاب النفس بالقيام بالخدمة لا يحصل بالنائب ثم تأيد المعقول بمثل هذا الاصل جوزنا نكاح الامة حال طول الحرة لان شرط
انتفاء اباحة نكاح الامة حال عدم الطول بقوله عز اسمه ومن لم يستطع منكم طولا الآية ولم يحرم حال وجوده بل لم يذكره والتعليق بالشرط
لا يوجب نفي الحكم قبل وجوده فيجعل الحل ههنا ثابتا قبل وجود الشرط بالآيات الموجبة للحل فان قيل لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط ثبت عند
وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتا ههنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتا في الحال
ومتعلقا بشرط منتظر قلنا حل الوطء ليس بثابت قبل النكاح ولكنه متعلق بالنكاح بالآيات التي ليس فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق بهذا
الشرط في هذه الآية واما تحقق الوطء من الاقتصاد فيما هو موجود فاما فيما هو متعلق فلا لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط لذلك الحكم
متعلقا بشرط آخر قبله او بعده الا ترى انه لو قال لعبده ان جاء يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جاء يوم الجمعة فانت حر كان العتق متعلقا
الى كل واحد يجيء الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخرجه عن ملكه فجاء يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار التعليق الثاني فيجب
ههنا ايضا ان يكون الشيء الواحد كما ان الشرط الاثبات حكم وهو بعينه شرط لاثبات ذلك الحكم ايضا فلم لا يجوز ان يكون هذا
فان قيل الكلام فيما قبل الشرط في سائر الآيات وهو بعينه الشرط في هذه الآية اذا قلتم بان الحكم ثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط قلنا
هنا لا يجوز هذا متعين واما اذا تعين فهو جائز الا ترى انه لو قال لعبده انت حر ان اكلت ثم قال انت حر ان اكلت او شربت فاكل
منهما يكون الاكل كمال الشرط بالتعليق الاول وبعض الشرط في التعليق الثاني ولو باعه فاكل في غير ملكه ثم اشتراه فشرب عتق
لتمام الشرط في التعليق الثاني وهو ملكه فان قيل انه لا فائدة في التعليق الخاص بهذا الشرط اذا كان يجوز بدونه قلنا فائدته كراهة نكاح
الامة حال طول الحرة فان نكاح الامة وان جاز عندنا حال الطول لكن المستحب لمن قدر على تزويج الحرة ان لا يتزوج الامة وذكره
ذلك اذ لو تزوجها او هو شرط خرج على وفاق العادة كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم
وربائبكم اللاتي في حجوركم وذلك لان الرجل لا يتزوج الامة في العادات الا عند العجز عن نكاح الحرة ويتسلف من ذلك فاخرج الله تعالى
هذا الكلام على وفاق العادة كذا في طريقة الامام فخر الدين البزدوي قوله ومنها اي ومن الحجج الفاسدة في بعض النسخ ومنها اي من الوجوه الفاسدة
ما قال الشافعي رحمه الله ان المطلق محمول على المقيد اي محكوم بان المراد منه ما هو المراد من المقيد اعلم ان كل شيء من المحدثات له ماهية وحقيقة وكل
لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من تلك الماهية كان مغايرا لها سواء كان لازما لها او مفارقا فان الانسان من حيث انه انسان ليس الا انسان
فاما انه واحد او لا واحد فهما قيدان مغايران لكونه انسانا وان كنا نعلم ان المفهوم من كونه انسانا لا ينفك عنهما فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي

هي من غير ان يكون فيه دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة هو المطلق والدال عليها مع قيد هو المقيد كذا ذكر في المحصول وهو معنى
قول المشايخ المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كرقبة فانها اسم يدل على الذات مملوكة من غير تعرض لكونها
مسلمة او غير مسلمة والمقيد ما دل على مدلول المطلق مع صفة زائدة اما بالاثبات كقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة او بالنفي كقوله عز وجل في
عمل غير صالح ومما ذكرنا ظهر الفرق بين العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة المبهمة
والخاص هو اللفظ الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لما سوى الحقيقة وفرق بعضهم بين المطلق وبين النكرة والمعرفة
والعام وغيرها بان اللفظ الدال على الماهية من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض لكثرة متعينة الفاظ الاعداد ولكثرة غير متعينة
العام ولوحدة متعينة المعرفة ولوحدة غير متعينة النكرة والاظهر انه لا فرق بين النكرة والمطلق في اطلاق الاصوليين اذ تمثيل جميع العلماء المطلق
بالنكرة في كتبهم يشير لعدم الفرق بينهما ثم ورود المطلق والمقيد على وجوه اما ان ورد في غير الحكم من السبب او الشرط مثل قوله صلى الله عليه وسلم
ادوا عن كل حر وعبد كذا او ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين كذا ومثل قوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود ولا نكاح الا بولي وشاهدي
عدل او في حكم واحد في حادثة واحدة اثباتا كما لو قيل في الظهار اعتق رقبة ثم قيل اعتق رقبة مسلمة او نفيا كما لو قيل لا تعتق مدبرا ثم قيل
لا تعتق مدبرا كافرا او في حكمين في حادثة واحدة مثل تقييد صوم الظهار بان يكون قبل التماس واطلاق الاطعام عن ذلك او حكمين في
حادثتين كتقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل واطلاق الاطعام في كفارة الظهار او في حكم واحد في حادثتين كاطلاق الرقبة في
كفارة الظهار واليمين وتقييدها بالايمان في كفارة القتل واليه اشير **قوله** وان كانا في حادثتين فهذه خمسة اقسام واتفق الاصوليون على انه
لا حمل في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المنافاة في الجمع بينهما وذكر بعض اصحاب الشافعي رحمه الله الحمل في القسم الرابع واتفق
اصحابنا واصحاب الشافعي رحمهم الله على وجوب حمل المطلق على المقيد في القسم الثاني والى الاحتراز عن هذا القسم اشار الشيخ رحمه الله بقوله
بعد ان يكونا حكمين واختلفوا في القسم الاول والاخير فعند بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي رحمهم الله الحمل واجب في القسم الاول من غير
حاجة الى قياس ونحوه وعند عامة اصحابنا لا حمل فيه واتفق اصحابنا في القسم الاخير على انه لا حمل فيه وعند اصحاب الشافعي يجب الحمل لكنهم اختلفوا
فقال بعضهم يحمل المطلق فيه على المقيد بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه من باب المحذوف الذي سبق الى الفهم معناه
كقوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات وقال اهل التحقيق منهم انه يحمل على المقيد بقياس مستجمع الشرائط وهو الصحيح عندهم احتج من
اوجب الحمل في حادثة واحدة سواء كان القيد والاطلاق في السبب او الشرط او في الحكم بان الحادثة اذا كانت واحدة كان الاطلاق والتقييد
في شيء واحد اذا لم يكونا في حكمين والشيء الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا للتنافي فلا بد من ان يجعل احدهما اصلا ويبنى الآخر عليه والمطلق
ساكت عن القيد لا يدل عليه ولا ينفيه والمقيد ناطق به يوجب الجواز عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان اولى بان يجعل اصلا ويبنى المطلق عليه
ولان المطلق محتمل او مجمل والمقيد مفسر فيحمل المحتمل عليه ويجعل المقيد بيانا له على ما هو المختار لا نسخا فيثبت الحكم بهما مقيدا وحاصل هذا الدليل
يرجع الى ان المفهوم حجة ولان المطلق لو لم يحمل على المقيد لم يكن في القيد فائدة وادى الى الغاء صفة القيد لان العمل بالمطلق في المقيد
كان جائزا قبل ورود المقيد فبعد وروده لو جاز العمل بالمطلق كما جاز بالمقيد لم يكن في المقيد فائدة واستدل من اوجب الحمل في الحكم الواحد
في حادثتين من غير حاجة الى قياس بان اهل اللغة يتركون التقييد في موضع اكتفاء بذكره في موضع آخر والحافظين فروجهم والحافظات
والذاكرين الله كثيرا والذاكرات اي والحافظاتها والذاكراته كثيرا وكقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف

اي نحن بما عندنا راضون وهذا الكلام ساقط لان الاصل في كل كلام حمله على ظاهره الا ان يمنع عنه مانع واذا كان كذلك لا يجوز
ترك ظاهر الاطلاق الى التقييد من غير ضرورة ودليل الحجر والظن والنهي كما لا يجوز عكسه وثبوت القيد في الحافظات والذاكرات لاشتراك
للعطف وعدم الاستقلال واما من جوز الحمل بالقياس كما اشير اليه في الكتاب بقوله وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد
فقد بنى كلامه ايضا على ان المفهوم حجة قائلا بان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط وانه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما انه يوجب الوجود عند وجوده
على ما بينا فلما كان النفي حكم النص المقيد كالاثبات متعدى الى نظير المنصوص عليه لعلة جامعة كما اذا كان النفي منصوصا عليه وكما
متعدى الاثبات والرقبة في كفارة القتل مقيدة بوصف الايمان فاوجب هذا الوصف عدم الجواز عند عدمه فيتعدى هذا الحكم الى نظائره
من الكفارات لانها جنس واحد كما يتعدى حكم تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما طهارة ولا يقال
هذا تعدية الى ما فيه نص بالابطال لانا نقول قد بينا ان المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فصار المحل في حق الوصف
خاليا من النص فيجوز تعدية حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم يجز حمل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق وفي حمله على المطلق الذي هو ساكت
بالقياس ثبوت ابطال القيد المنطوق به فلا يجوز وانما لم يثبت طعام كفارة اليمين في كفارة القتل ولا زيادة صوم كفارة الظهار وطعامها في
صوم كفارة اليمين وطعامها بطريق الحمل مع ان الكل جنس واحد لان التفاوت بين هذه الاشياء ثابت باسم العلم فان اسم الشهرين وثلاثة
ايام وستين مسكينا وعشرة مساكين ونحوها ذلك يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم واذا لم يثبت العدم به في المحل المسكوت
لا يمكن تعديته الى غيره لان التعدية للمعدوم محال قوله انه لا يحمل المطلق على المقيد يعني اذا وردا في الحكم بدليل اخر كرر وردهما في السبب بعد هذا قوله ان
كانا في حادثة واحدة تشير الى انهما ان كانا في حادثتين لا يحمل المطلق على المقيد بالطريق الاولى وقوله بعد ان يكونا حكمين اي بعد ان
يكون المطلق والمقيد وردا في حكمين او بعد ان يكون الثابت بالمطلق والمقيد وردا في حكمين يشير الى انهما ان كانا في حكم واحد لا ينبغي
الحمل وقد عرفت انهما اذا كانا في حكم واحد في حادثتين لا يجوز الحمل فكان هذا احترازا عن اجتماعهما في حكم واحد في حادثة واحدة لا في حادثتين
فيكون معنى هذا الكلام لا يحمل المطلق على المقيد في حادثتين اصلا لا في حكمين ولا في حكم واحد ولا يحمل ايضا في حادثة واحدة اذا كانا في حكمين
فاما في حكم واحد فيحمل وذلك لان الاطلاق امر مقصود كالتقييد فان الاطلاق ينبئ عن توسعة الامر وتسهيله على المخاطب كالتقييد ينبئ
عن التضييق والتشديد فعند امكان العمل بهما لا يجوز ابطال الاطلاق بالتقييد كما لا يجوز عكسه ففي الحادثتين يمكن العمل بكل واحد منهما اذ يجوز
ان يكون التوسعة هو المقصود للشارع في حكم حادثة والتضييق هو المقصود في هذا الحكم في حادثة اخرى كما في اعتاق الرقبة في كفارتي القتل
واليمين وكذا يجوز ان يكون التشديد مقصودا له في حكم حادثة والتسهيل مقصودا له في حكم اخر في تلك الحادثة كالصوم والاطعام في كفارة الظهار
فلا يجوز ابطال احدهما بالاخر ولا وجه الى اثبات القيد بالقياس ايضا لاستلزامه ابطال النص المطلق وان القياس المؤدي الى ابطال
النص باطل فاما اذا كان في حكم واحد في حادثة واحدة فلا يمكن الجمع بينهما لان الاطلاق والتقييد متنافيان فلا يتصور ان يكون الحكم الواحد
في حادثة واحدة في حالة واحدة مقيدا بالقيد وغير مقيد فيجب الحمل ضرورة ولا يجوز حمل المقيد على المطلق بالاجماع فيجب حمل المطلق على المقيد لا محالة
فلذلك حملنا الصيام المطلق عن التتابع في قوله تعالى فصيام ثلثة ايام على المقيد بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات
لان قراءته لما اشتهرت حتى جازت الزيادة بها على الكتاب اجتمع المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة والصوم الواحد لا يتصور ان
يجب متتابعا وغير متتابع في حالة واحدة فوجب حمل المطلق على المقيد ضرورة ولو لم يحمل لزم القول بان يجب عليه صوم ستة ايام ثلاثة متتابعة

بالنص المقید وثلثة مطلقة عن التتابع بالنص المطلق وهو خلاف الاجماع والنص فوجب الحمل لا محالة والدلیل علی ان العمل بالاطلاق واجب فی قوله تعالی
لا تسألوا عن اشیاء ان تبد لکم تسؤکم نهی عن السؤال عن المسکوت عنه والوصف فی المطلق مسکوت عنه فکان فی الرجوع الی المقید لتعرف حکم المطلق
مع امکان العمل به اقدام علی هذه المنهی عنه فلا یجوز واما قوله التقیید بالوصف بمنزلة التعلیق بالشرط فغیر مسلم علی الاطلاق کما بینا ولئن سلم
فالمقید لا یوجب النفی عند عدم القید کالتعلیق لا یوجب النفی عند عدم النص بل المقید اوجب الحکم فی ابتداء من غیر تعرض له بالنفی عندهم
لان الاسباب لا یوجب النفی عبارة ولا اشارة وهو ظاهر ولا دلالة لان النفی ضد الاثبات فلا یثبت بالدلالة فهو ضد موجب النص ولا اقتضاء
لان الحکم فی محل الوصف مستغن عن النفی عند عدم الوصف فانه لو صرح بالجواز عند عدم الوصف لا یختل الکلام شرعا ولا عرفا فکان الاحتجاج
بالمقید لاثبات القید فی المطلق باعتبار ان التقیید یوجب العدم عند العدم احتجاجا بلا دلیل لان السکوت عدم والعدم لیس بدلیل واما
عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلکونه غیر مشروع علی ما کان قبل ورود المقید لا لان المقید نفاه فان الرقبة الکافرة انما لم تجز فی کفارة
القتل لانها لم تشرع کفارة کما لم یجز تحریر النصف وذبح الشاة لا لان المقید نفی جوازه اذ الکفارة فی نفسها وقدرها لا تعرف الا شرعا
فلا یحتاج الی الشرع للانعدام کفارة کذا فی التقویم ثم بین الشیخ مثالا للبقاء المطلق علی اطلاقه والمقید علی تقییده فی حادثة واحدة
بعد ان یکونا حکمین فقال قال ابو حنیفة ومحمد فیمن قرب التی ظاهر منها فی خلل الصوم لیلا عامدا او نهارا ناسیا ای للصوم انه یستانف
الصوم وقال ابو یوسف والشافعی لا یستانف لان التقدیم علی المسیس شرط فی الصوم لقوله تعالی فصیام شهرین متتابعین من قبل ان
یتماسا وقد فاته تقدیم الکل علیه ولکنه لو اتم ما بقی علیه من الصیام وقع البعض قبل المسیس والبعض بعده ولو استانف وقع الکل بعد
المسیس فکان الاتمام اولی لکونه اقرب الی الامتثال ولهما انه قد ثبت بمقتضی النص ان الاخلاء عن المسیس شرط فی الصوم کما ثبت
ان التقدیم علیه شرط لان الاخلاء من ضرورة التقدیم اذ لا یتصور التقدیم بدونه والثابت بضرورة النص کالمنصوص فکان الواجب علیه شیئین
فعجز عن احدهما وهو التقدیم علی المسیس وقدر علی الآخر وهو الاخلاء عنه فیجب علیه حفظ ما قدر علیه وذلک بالاستیناف ولو لم یستانف لفاته الامر
ان جمیعا التقدیم والاخلاء ولا اعتبار لتقدم البعض علی المسیس لان المامور به تقدیم الکل فان قیل الخلو عن المسیس ثبت ضمنا للاشتراط
القبلیة والقبلیة سقط اعتبارها فی هذه المسئلة فیسقط ما فی ضمنها قلنا لم یسقط اعتبارها فی هذه المسئلة فان الحکم لا یتبدل بمعصیة العبد لکنه
بعدما جامعها مشروطة بشرطها الا انه لا یؤخذ بالفعل لعجزه عن اقامته کما لا تؤخذ المراة بالتتابع ایام الحیض فی صوم شهرین متتابعین
لا لسقوط شرط التتابع بل لعجزها عن الاقامة مع قیام الخطاب حتی لزمها اقامة التتابع بسائر الوجوه التی تقدر علیها ولما کان شرط
القبلیة قائما بقی ما فی ضمنه من الخلو والسقوط کان بالعجز فیسقط ما عجز عنه دون ما قدر علیه کالمراة فی اقامة شرط التتابع کذا فی الاسرار وقوله
لیلا عامدا لیس بقید کقوله نهارا ناسیا لان العمد والنسیان فی اللیل سواء وقد نص علیه فی شرح الطحاوی وهی نقل ولو جامعها باللیل ناسیا او
عامدا وقوله او نهارا ناسیا احتراز عن العمد فانه اذا جامعها بالنهار عمدا فسد صومه وانقطع التتابع فیجب علیه الاستیناف بالاتفاق لانقطاع
التتابع ولو قربها فی خلال الاطعام لم یستانف بالاتفاق لان الاخلاء عن المسیس انما ثبت شرطا ضرورة وجوب التقدیم وذلک ای
التقدیم منصوص علیه فی الاعتاق والصیام لقوله فکفارته تحریر رقبة من قبل ان یتماسا فصیام شهرین متتابعین من قبل ان
یتماسا دون الاطعام حیث لم یذکر فیه الا قوله تعالی فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا ولم یجز اشتراط التقدیم فیه حملا له علی الصیام والاعتاق
لان الحکمین مختلفان فلا یلزم من تقییده تقیید الآخر بل یجری کل واحد منهما علی سنته ولما لم یشترط التقدیم علی المسیس

فيه لوجه لم يشترط الايمان احتياطا ولا يلزم الاستحباب بان قيل قد ذكر في ظاهر المبسوط وغيره ان كفارة الظهار لو كانت بالاطعام يستحب له ان يجامعها قبل التكفير
وذلك يدل على انه اشترط التقديم فيه والا وجه لسوى التحمل قلنا لم يشترط ذلك لمعنى في الاطعام بل لمعنى آخر وهو احتمال ان يقدر على الاعتاق او الصيام
قبل الاطعام فينتقل الكفارة اليه فلو وطئها لوقع التكفير بالاعتاق او الصيام بعد التماس وذلك حرام قوله وكذلك اذا دخل الاطلاق والتقييد اي مثل
دخول الاطلاق والتقييد في الحكم دخولهما في السبب ان يجري كل واحد منهما على سننه ولا يحمل المطلق منهما على المقيد كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب
ادوا عن العبد الكافر اي بسببه بالنص المطلق وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد كذا وعن العبد المسلم اي بسببه بالنص المقيد بالاسلام
وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين كذا ولا يحمل المطلق منهما على المقيد لانه لا مزاحمة اي لا منافاة في الاسباب فيجوز ان
يكون للشيء الواحد اسباب متعددة شرعا وحسا كالملك والميراث توجب الجمع بين النصين والعمل لكل واحد منهما من غير حمل كما وجب الجمع في الحكمين في
حادثة واحدة وفي حكم واحد في حادثتين فان قيل لو لم يحمل المطلق على المقيد هنا ادى الى الغاء المقيد فان حكم المقيد يفهم من المطلق فان حكم العبد المسلم يستفاد من اطلاق
اسم العبد كما يستفاد حكم العبد الكافر واذا كان كذلك لم يبق في ذكر القيد فائدة قلنا ليس كذلك فان قيل ورود المقيد يعمل به من حيث
انه مطلق وبعد وروده يعمل به من حيث انه مقيد وفيه فائدة وهي ان يكون النص المقيد دليلا على انه موجب اولى بالسببية وان شرطهما
للشارع حيث جعل سببا بالنص المطلق ثم سببا ثم بالنص المقيد قصدا فاذا امكن العمل بهما مع احتمال الفائدة فلم لا يحمل النصان لهما واحدا
بالحمل على انه لو لم يكن فيه فائدة جديدة لا يجوز ابطال صفة الاطلاق لطلب فائدة المقيد عند امكان الجمع وتحمل سببية مفهوم
المطلق ثابتة بالنص المطلق وسببية مفهوم المقيد ثابتة بالمطلق والمقيد جميعا وليس بمستبعد في الشرع اثبات شيء بالنصين وبنصوص
كالصلوة والزكوة وغيرهما وكذا اذا دخل الاطلاق والتقييد في الشرط كما في شهود النكاح كما قلنا لا يحمل المطلق على المقيد اي ينبغي
انعقاد النكاح بشهادة فاسقين كما ينعقد بشهادة عدلين لامكان العمل بهما اذ يجوز ان يكون كل واحد منهما شرطا على معنى انه ينعقد بهما
وحيد لا ينعقد عند عدمهما ويكون فائدة التقييد الاستحباب والفضل حتى كان استحضار عدلين للنكاح اولى
من استحضار فاسقين واما اشتراط العدالة في عامة الشهادات فليس لطريق حمل المطلق وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم
واشهدوا اذا تبايعتم على المقيد وهو قوله واشهدوا ذوي عدل منكم بل لوجوب التوقف في حكم خبر الفاسق الثابت بقوله عز وجل
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي فتثبتوا وكذا اشتراط السوم في نصاب الزكوة ليس لطريق حمل النص المطلق عن السوم مثل قوله عليه السلام
في خمس من الابل شاة على المقيد به وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة بل بنص نفي الزكوة عن غير السائمة وهو قوله
عليه السلام ليس في العوامل والحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة وكذا اشتراط تبليغ هدي المتعة والقران الى الحرم لم يثبت بحمل
النص المطلق عن التبليغ وهو قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي على المقيد به وهو قوله عز وجل في جزاء الصيد هديا
بالغ الكعبة بل بعبارة قوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق وباشارة اسم الهدي فانه اسم لما يهدى اي ينقل الى مكان ولا مكان
يجب النقل والاهداء اليه سوى الحرم قوله وهو نظير ما سبق ادرج الشيخ في هذا الكلام جواب سوال يرد على مسئلة التعليق بالشرط
ولم يذكره هناك وهو انا قلنا ان المعلق بالحكم بالشرط لا يتصور ان يجعل ثابتا قبل وجوده فان حل الامة لما علق بشرط عدم الطول
لا يمكن ان يجعل ذلك المحل ثابتا قبل وجود الشرط لان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون منجزا ومعلقا كالقنديل اذا علق لا يبقى موضوعا في المكان فقال هنا
لعمل المطلق والمقيد الواردين في السبب بعدم حمل احدهما على الآخر نظير ما سبق ان تعليق الشيء بالشرط لا يوجب النفي عند عدمه جاز ان يكون الحكم الواحد

قبل وجوده مطلقا بالشرط ومرسلا اي مطلقا عنه لان الارسال والتعليق ثبتا فيان وجود العين وجود الحكم يمتنع ان يثبت بالارسال والتعليق جميعا كالملك يمتنع ان يثبت بالبيع والهبة جميعا لكن قبل ثبوته يحتمل ان يثبت بالبيع والهبة وغيرهما على سبيل البدل فكذا ما علق بالشرط قبل وجوده يجوز ان يكون معلقا اي مقيدا بتعليق وجوده بالشرط ومرسلا عن الشرط اي محتملا للوجود قبل الشرط بسبب آخر كالطلقات الثلث المعلقة بالشرط يحتمل ان يتحقق وجودها بعد وجود الشرط ويحتمل ان يوجد قبل وجود الشرط بالتنجيز وكذا العتق المعلق وذلك لان العدم الاصلي قبل التعليق كان محتملا للوجود بالارسال والتعليق وبعد التعليق لم يتبدل العدم لا بقيا انه لا يؤثر في المنع فيبقى محتملا للوجود بالطريقين كما كان واذا ثبت هذا اي الارسال والتعليق يثبت في الاطلاق والتقييد لان الحكم الواحد قبل وجوده يجوز ان يثبت بسبب مقيد ويحتمل ان يثبت بسبب مطلق على سبيل البدل وان امتنع ثبوته بهما جميعا فلذلك وجب الجمع ولم يجز الحمل قوله ومنها اي ومن الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم انه اخره ومنها ما قال بعضهم اللفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص يجري على عمومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سؤال سائل على التفصيل الذي نذكره او وقوع حادثة ومعنى الورود على سبب صدوره عند انسوق الى ذكره ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديته عنه حتى كان الحكم ثابتا في حق غير السائل وصاحب الحادثة بنص آخر بدلالة او بقياس وقال مالك والشافعي رحمهما الله يختص بسببه وهو اختيار المزني والقفال وابي بكر الدقاق وابي ثور وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث الى ان السبب ان كان سؤال سائل يختص به وان كان وقوع حادثة لا يختص به احتج من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله تعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به وبانه لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة اذ لا فائدة له الا اقتصار الحكم عليه وقد اتفقوا على نقله وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب واخراجه من العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره به لان نسبة العموم الى جميع الصور الداخلة تحته متساوية وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال وانما يكون مطابقا بالمساواة فاذا اجريناه على عمومه لم يبق مطابقا بل يصير ابتداء كلام واحتج من فرق بين وروده بناء على وقوع حادثة وبين وروده بناء على سؤال سائل بان الشارع اذا ابتدأ ببيان حكم في حادثة قبل ان يسأل عنها فالظاهر انه اراد ما تقتضيه اللفظ اذ لا مانع منه وليس كذلك اذا سئل عنه لان الظاهر انه لم يرد الكلام ابتداء وانما اورده ليكون جوابا عن السؤال وكونه جوابا عنه يقتضي تخصيصه وحجة العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع لان التمسك به دون السبب واللفظ يقتضي العموم باطلاقه فيجب اجراؤه على عمومه اذا لم يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي عمومه اذ المانع هو المنافي يعنيه انه لو كان منافيا لكان تصريح الشارع باجرائه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد او ابطال الدليل المخصص وهو خلاف الاصل يؤيده ما ذكرنا اجماع الصحابة رضي الله عنهم والتابعين على اجراء النصوص الواردة مقيدة باسبابها على عمومها فان آية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان نزلت في هلال ابن امية حين قذف امرأته بشريك ابن سحماء او في عويمر العجلاني وآية القذف نزلت في قذف عائشة رضي الله عنها وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او سرقة المجن وقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر في شاة ميمونة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا ان العام لا يختص بسبب الورود واما قولهم السبب مثير للحكم فصار كالمعلول مع العلة فنقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو المؤثر كان الحكم متعلقا به اتفاقا وقولهم ان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال قلنا ان اردتم باشتراط المطابقة ان يكون الجواب مساويا للسؤال فهو ممنوع عادة وشرعية اما عادة فلان المجيب قد يزيد على قدر الجواب من غير انكار عليه واما شرعية فلانه تعالى لما سأل موسى عليه السلام

عما في يمينه لقوله عن اسمه وما تلك بيمينك يا موسى زاد موسى على قدر الجواب فقال هي عصاي اتوكأ عليها واهش بها على غنمي ولي فيها
مارب اخرى والنبي عليه السلام لما سئل عن التوضي بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فاجاب وزاد وان اريد بهم بانتزالها
الكشف عن السوال وبيان حكمه فلا نسلم عدم المطابقة لانه طابق الجواب وزاد ولا يقال الاولى ترك الزيادة في الجواب
رعاية للتناسب بينهما لانا نقول ان افادة الاحكام الشرعية اولى من رعاية الاحكام اللفظية وقولهم لو كان عاما لجاز تخصيص
السبب بالاجتهاد قلنا انما لا يجوز لانه داخل في الخطاب قطعا اذ الكلام في انه داخل في الخطاب قطعا اذ الكلام في انه بيان للغيره
ام بيان له خاصة فانه لا يجوز ان يسأل عن شيء فيجيب عن غيره ولكن يجوز ان يجيب عنه وعن غيره وقولهم لو كان عاما لم يكن لنقل
نقل السبب فائدة قلنا فائدته معرفة اسباب التنزيل والعبر والقصص واتساع علم الشريعة وايضا امتناع اخراج السبب بحكم التخصيص
بالاجتهاد ثم الشيخ رحمه الله لما بين ان العام يختص بالسبب عند البعض ولم يبين ان المراد به سبب الورود ام سبب الوجوب وان
المراد لو كان سبب الورود وما ريد به السبب الخاص او العام ولا بد من تفصيل ذلك ليتبين محل النزاع شرع في بيان ما يختص
سواء كان سبب ورود او سبب وجوب وسواء كان اللفظ عاما او خاصا وبين ذلك في اقسام اربعة فقال وعندنا انما يختص
بالسبب ما لا يستقل بنفسه وهذا هو القسم الاول منها اي لا يستقل بافهام المعنى بدون ما تقدمه من السبب لانه لما لم يستقل بنفسه
اي لم يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام من جملته فلا يمكن فصله للعمل به كقوله نعم وبلى فان كل واحد منهما
غير مستقل بنفسه وكل واحد من حروف التصديق فلم يكن بد من تعلقه بما قبله ثم موجب نعم تصديق ما قبله من كلام منفي او مثبت
استفهاما كان او خبرا كما اذا قيل لك قام زيد او اقام زيد ولم يقم زيد فقلت نعم كان تصديقا لما قبله وتحقيقا لما بعد
الهمزة وموجب بلى ايجاب ما بعد النفي استفهاما كان او خبرا فاذا قيل لم يقم زيد او لم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قد قام
فاذا قال الرجل لآخر أليس لي عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا لانه لما كان تصديقا لما بعد النفي كان معناه لك علي
الف درهم ولو قال نعم ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه في الاستفهام تصديق لما بعد الهمزة فكان معناه ليس لك علي الف درهم
ولهذا قالوا لو قيل في جواب قوله تعالى الست بربكم نعم مكان بلى لكان كفرا اذ يصير معناه حينئذ لست ربنا وهو كفر ولو قال
اكان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغي ان يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا في النفي بحسب
اللغة لكن بحسب العرف لا فرق بين نعم وبلى في جنس هذه المسائل ويكون الكل اقرارا حتى الزمه القاضي المال في المسألتين في الوجيز
تغليبا للعرف على اللغة اليه اشير في المستصفى وهكذا في شرح المقدمة لابن الحاجب قوله او خرج مخرج الجزاء وهو القسم الثاني منها بان الكلام
لما جعل جزاء لما تقدمه كان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به لان الحكم يتعلق بعلته ضرورة تعذر الاثر موثر كقول الراوي
سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فانه لما خرج مخرج الجزاء للسهو بدلالة الفاء تعلق به وان كان مستقلا بنفسه فكان السهو
سبب وجوبه كالزنا لوجوب الجلد في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسرقة للقطع في قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما ولو لم يتعلق به لم يبق لذكر السهو ولا لكلمة الفاء فائدة وكان معناه فسجد للسهو حكما له وهكذا قوله زنا ماعز فرجم قوله
او خرج مخرج الجواب وهو القسم الثالث من الاقسام الاربعة فان كلام المستقل لما خرج مخرج الجواب لما تقدمه غير زائد على قدر الجواب
تقيد بما سبق وصار ما ذكره في السوال كالمعاد في الجواب لانه بناء عليه ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نوى يصدق ديانة فينا

كما لو دعا الى الغداء بان قال له احد تغد معى فقال والله لا اتغدى او قال ان تغديت فعبدى حر انصرف الى ذلك الغداء حتى لو تغدى فى ذلك
اليوم فى منزله او تغدى معه فى يوم آخر لم يحنث خلافا لزفر لانه اخرج الكلام مخرج الجواب رداً عليه وهو انما دعاه الى ذلك الغداء فيتقيد
به فصار كانه قال ان تغديت الغداء الذى دعوتنى اليه فكذا ومنها كالشراء بالدراهم ينصرف الى نقد البلد بدلالة الحال وكذا اذا قيل
انك تغتسل الليلة فى هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدى حر فان يمينه تختص بالاغتسال المذكور لان كلامه خرج جوابا للكلام
الاول من غير زيادة **قوله** فاما اذا زاد على قدر الجواب فهو القسم الرابع من الاقسام الاربعة بان قال والله لا اتغدى اليوم او
قال ان تغديت اليوم فعبدى حر او قال فى مسئلة الاغتسال ان اغتسلت الليلة او فى هذه الدار فكذا فهو من صور الخلاف فعندهم
يتقيد بالغداء المدعو اليه وبالاغتسال المذكور كما اذا لم يزد وعندنا يصير مبتديا ولا يتعلق بالكلام الاول حتى لو تغدى اليوم فى
منزله او فى موضع آخر او اغتسل من غير الجنابة يحنث لانا لو جعلناه متعلقا به كان فيه اعتبار الحال والغاء الزيادة ولو جعلناه مبتديا
كان فيه عمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال امر مبطن فيكون الكلام صريحا فى افادة العموم والحال
دلالة فى اختصاصه بالسبب ولا عبرة لها مع الصريح فلذلك رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء وما ذهب اليه المخالف من حمله على الجواب
باعتبار الحال عمل بالمسكوت وترك للعمل بالدليل فان عنى به الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه مع الزيادة يحتمل الجواب
فانه قد يزاد على الجواب للتاكيد كما مر ولا يصدقه القاضى لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وذكر فى بعض الشروح ان العموم
فى الاقسام الاربعة ثابت لان قوله تغد معى عام لابتدائه من حيث انه يصلح جوابا لانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به
وكذلك قوله تعال يحتمل وتوجه للتلاقة او للقضاء المتروكة او الشرع زيادة فى الصلوة او للسهو فلما نقل السبب معه تخصص به وعموم
القسمين الآخرين ظاهر لان المصدر الذى دل عليه الكلام نكرة واقعة فى موضع النفى لان الشرط فى معنى النفى فيعم ولكنه لا يخلو
عن تمحل وتكلف وما ذكرناه اولا اظهر واوفق لعامة الكتب فان قيل ما الفرق لابى يوسف بين مسئلتى الغداء والاغتسال وبين
قوله كل امرأة لى فهى طالق فى جواب ما لو قالت له انك تزوجت على حيث تخصص هذا العام عنده بهذا السبب حتى لم يطلق هذه
المراة عنده مع ان فيه زيادة على قدر الجواب قلنا ليس هذا من قبيل تخصيص العام لسبب الورود بل هو من قبيل التخصيص بالغرض
وهو قسم آخر نص عليه فى مختصر التقويم والدليل عليه ان فى التخصيص بالسبب دخل السبب فى العموم بلا خلاف والكلام فيما وراءه وهنا
السبب خارج عنه فكان قسما آخر ثم النظر فى الكلام الى المقصود المتكلم فيجوز ان يكون مقصوده هناك اثبات حكم السبب وغيره
بطريق العموم واللفظ يدل عليه فيجب العمل به وههنا غرضه ارضاؤها وذلك يحصل بتطليق غيرها لا بتطليقها فلا يثبت العموم بل تخصص
لغرضه ولم يدخل هى فى الايجاب لكن ابا حنيفة ومحمدا يقولان كما احتمل ان يكون غرضه ارضاءها احتمل ان يكون اغاظتها وزجرها لجراءتها
عليه بهذا الاعتراض فلا يجوز ترك العمل باللفظ بهذا المحتمل **قوله** ومنها اى ومن الوجوه الفاسدة ما قال بعض اهل النظر ممن لا ينبغى
له ان القران فى النظم اى الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران بينهما فى الحكم خلافا للعامة وصورته ان حرف الواو
متى دخل بين الجملتين تامتين فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليها فى الحكم المتعلق بها عندهم حتى قالوا ان قران الجملتين فى
قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة يوجب سقوط الزكوة عن الصبى كسقوط الصلوة عنه تحقيقا للمساواة فى الحكم واجمعوا ان المعطوف
اذا كان ناقصا يشارك الجملة المعطوف عليها فى الخبر والحكم جميعا تمسكوا فى ذلك بان الواو للعطف فى اللغة ولهذا يسمى واو العطف

وموجب العطف الاشتراك اي يقتضي التشريك ولهذا اذا كان المعطوف متعريا عن الخبر فانه يشارك الكلام الاول في خبره وحكمه فيجب القول بالشركة في الحكم
اذا كانا كلامين تامين وهو معنى قوله واعتبروا اي تمسكوا بالجملة الناقصة والدليل عليه ان القران في كلام الناس يوجب الاشتراك فان قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يوجب تعليق الطلاق والحرية جميعا بالشرط الا ان كل واحد من الكلامين تاما مفيدا بنفسه فكذا في كلام
صاحب الشرع وتمسكت العامة بان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب الشركة في الحكم لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه ويتفرد بحكمه لا يشاركه فيه كلام
اخر كقولك جاءني زيد وذهب عمرو فلان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة التي تعلق
فانها لما افتقرت الى الخبر اوجب عطفها على الكاملة الشركة في الخبر ضرورة الافادة وهذه الضرورة عدمت في عطف الجملة التامة على مثلها فلم
تثبت الشركة واليه اشار بقوله وهذا اي الاستدلال بالجملة الناقصة في اثبات الشركة فاسد لان الشركة انما وجبت اي ثبتت في الجملة الناقصة
اي في عطفها على الكاملة لافتقارها الى ما تتم به وهو الخبر فاذا تم اي الكلام المعطوف بنفسه لم يجب الشركة لعدم الموجب وهو الضرورة
الا فيما يفتقر اليه يعني بعد ما تم الكلام بنفسه قد تثبت الشركة اذا تحقق الافتقار فثبت ان موجب الشركة هو الافتقار دون نفس العطف ولهذا
اي ولان الشركة تثبت بالافتقار قلنا في المسألة المذكورة ان العتق يتعلق بالشرط كالطلاق لان قوله وعبدي حر وان كان تاما الا انه مالكه قاصر
تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا التنجيز ولم يذكر له شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى اذ الغرض تعليقه على
المعلق بالشرط فتثبت الشركة للافتقار ويؤيد ما ذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق لا يتعلق طلاق عمرة بالشرط
بل يتنجز لانه لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لان خبر الاول يصلح خبرا له فتثبت الشركة بالعطف وحيث لم يقتصر دل على ان
مراده التنجيز بخلاف مسئلتنا لان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني ونظيره ما لو قال ان دخلت الدار فزينب طالق ثلاثا وعمرة طالق فان طلاق
عمرة يتعلق بالشرط ايضا لان غرضه تعليق الثلاث في حق زينب وتعليق نفس الطلاق في عمرة ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله وعبدي
حر ولا يلزم عليه ما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر ان كلمت فلانا ان شاء الله حيث ينصرف الاستثناء الى اليمينين عند
محمد كذا في الايضاح مع ان كل واحد من الكلامين تام بنفسه خبرا وتعليقا غير مفتقر الى الاول لانا نقول التعليق نوعان تعليق ابطال وهو تعليق
بشرط لا يوقف عليه كالتعليق بمشيئة الله تعالى ونحوها وتعليق تحصيل وهو التعليق بشرط يوقف عليه كالتعليق بدخول الدار ونحوه وغرض الحالف
ههنا الابطال حيث الحق الاستثناء بالكلام بعد تمامه والاول ناقص في حق هذا التعليق كقوله وعبدي حر في حق اصل التعليق فينصرف الاستثناء
الى اليمينين وكذا لو ذكر مكان الاستثناء مشيئة فلان بان قال ان شاء فلان ينصرف الى اليمينين ايضا لانه يتضمن التفويض حتى اقتصر
على المجلس فالاول ناقص في معنى التفويض فلذلك ينصرف اليهما وذكر في بعض النسخ ان العطف لا يوجب الشركة في الحكم الا اذا كان المعطوف
مفتقرا الى المعطوف عليه في جميع ما ذكر فيه او في بعضه ومع الافتقار يكون صالحا للشركة فيما يفتقر اليه ولو وجد ايضا من جهة المتكلم ما يدل
على ارادة الشركة فيما يفتقر اليه فاذا فقد شيء من هذه الجملة لا تثبت الشركة ولذلك قلنا بانتفاء الشركة في قوله هذه طالق ثلثا وهذه
طالق ثنتين لعدم الافتقار وفي قوله هذه طالق وهذا مشيرا الى عبده لعدم الصلاحية وفي قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق لعدم القرينة
فان المتكلم لو كان مريدا للشركة لما جاء بالخبر في الجملة الثانية لان مراده يحصل بان يقول وهذه لوجود صلاحية الثانية لمشاركة
الاولى في اصل الخبر وهو الطلاق دون وصفه وهو العدد بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر على ما بينا فان قيل
قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رعاية التناسب بين الجملة شرط حتى لو قال قائل زيد منطلق ودرجات الحمل ثلثون لحكم المتكلم

في غاية الطول وفي حين الذباب مجوزاً وكان جالينوس ماهراً في الطب وختم في التراويح سنة والقرد شبيه بالآدمي يسجد عليه بكمال السخافة او مسخرة
من الساخر فدل ان القران في النظم يوجب القران في الحكم لتحصيل التناسب قلنا نحن لا ننكر ان التناسب من محسنات الكلام ولكنا ننكر ثبوت
الحكم به فانه محتمل والمحتمل لا يثبت الحكم وهذا كالمفهوم فانا لا ننكر انه من محتملات الكلام وعليه بني كثير من مسائل علم المعاني ولكنه لا يصلح
مثبتا للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال والله اعلم

فصل في حد الامر قيل في حد الامر هو اللفظ الداعي الى تحصيل الفعل بطريق العلو عن صدوره ممن هو مثل المامور او دونه فانه التماس او دعاء
وليس بامر وليدم على ان اراده ان صيغة الامر لو صدرت من الاعلى نحو الادنى على سبيل التضرع والشفاعة لا يسمى امرا وعلى العكس انها لو صدرت من
الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء يسمى امرا ولهذا ينسب قائله الى الحمق وسوء الادب وقيل هو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء بصيغة افعل اما هو في معناه احترز
بقوله على سبيل الاستعلاء عن الالتماس والدعاء وبقوله بصيغة افعل عن الطلب بقوله اوجبت عليك ان تفعل كذا او واجب عليك فعل كذا فانه ليس بامر بل هو
اخبار عن الايجاب او لل الوجوب ويختار بعض المتاخرين ان الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واريد بالاقتضاء القول القائم بالنفس
من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة سميت به مجازا لدلالتها عليه واحترز بقوله فعل غير كف عن النهي وبقوله على جهة
الاستعلاء عن الالتماس والدعاء وذكر في القواطع ان حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم والامر والنهي كلام فيكون قوله افعل او لا
تفعل عبارة عن الامر والنهي ولا يكون حقيقة الامر والنهي ولكن لا يعرف الفقهاء وانما يعرفون ان قوله افعل حقيقة في الامر ولا تفعل حقيقة
في النهي قوله وهو اي الامر هو قولنا افعل من قبيل الوجه الاول اي الخاص من القسم الاول اي قسم الصيغة واللغة مما ذكرنا اي من الاقسام
العشرين ومن الاولى للتبعيض والثانية والثالثة للبيان ويحتمل ان يكونا للتبعيض ايضا وقوله فان صيغة الامر الى اخره اقامة الدليل على
ان الامر من قبيل الخاص ويقال هذا الاستدلال غير صحيح لانه جعل نفس المدعى دليلا عليه اذ معنى قوله هو من قبيل الوجه الاول انه خاص
فصار كانه قال هو خاص لانه خاص وفساده ظاهر لانا نقول انه اقامة الدليل على الحاق هذا الفرد بنوعه فيكون صحيحا وذلك لان الخاص نوع
وحقيقته معلومة للسامع ولكن لا علم له بان الامر من هذا النوع فالحقه الشيخ بهذا النوع ثم بين انه انما كان من هذا النوع لانه لفظ خاص وضع لمعنى
خاص فكان من هذا النوع فيكون استدلالا صحيحا كما يقال الانسان اسم لنوع من الحيوان الذي صفته كيت وكيت ثم يقال لفرد معين هو داخل
في هذا النوع لانه انسان كسائر افراده واعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة مثل اسد وليث
وقد يكون على العكس كالاعلام المنقولة وبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المتباينة فالشيخ بقوله
لفظ خاص وضع لمعنى خاص اشار الى ان لفظ افعل من القسم الاخير واشار ايضا بقوله لفظ خاص الى رد قول من زعم من الواقفية انه مشترك
بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد بالاشتراك اللفظي وقوله وضع لمعنى خاص الى رد قول من قال من اصحاب مالك والشافعي ان صيغة
الامر وان كانت مختصة بالوجوب لكن ليس الوجوب مختصا بها بل انما يستفاد منها يستفاد من غيرها وهو الفعل ويسمى الفعل امرا كما سميت الصيغة
به حتى قالوا افعال النبي صلى الله عليه وسلم موجبة كالاوامر والحاصل انهم اتفقوا على ان الامر موجب الا ان الايجاب لا يستفاد الا من الامر وان الصيغة
المخصوصة تسمى امرا على الحقيقة فيحصل به الايجاب ولكنهم خالفونا في الفعل فقالوا انه يسمى امرا حقيقة فيحصل به الايجاب ويكون لفظ الامر مشتركا
بينهما وعندنا لا يسمى الفعل امرا على الحقيقة فلا يستفاد منه الايجاب ويكون لفظ الامر مختصا بالصيغة وصورة المسئلة انه اذا نقل الينا من
افعاله التي ليست بسهو مثل الزلات ولا طبع مثل الاكل والشرب ولا هي من خصائصه مثل وجوب الضحى والسواك والتهجد وتنوع الزيادة على

الاربع والبيان المجمل مثل قطع يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وتيممه الى المرفقين فانه بيان لقوله عز اسمه فامسحوا بوجوهكم
وايديكم هل يجب علينا اتباعه في ذلك ام لا فعندنا ان لقول امر النبي عليه السلام كذا عند مالك في احدى الروايتين عنه وابي العباس بن شريح
وابي سعيد الاصطخري وابي علي بن هريرة وابي علي بن خيران من اصحاب الشافعي يجب علينا الاتباع فيه ويصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة وعند عامة
العلماء لا يجب الاتباع ولا يصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة تمسك الفريق الاول في ذلك بان الله تعالى سمى الفعل امرا في قوله عز اسمه وما امر فرعون
برشيد اي فعله وطريقته لان الفعل هو الذي يوصف بالرشد لا القول وقوله جل جلاله وامرهم شورى بينهم اي فعلهم وقوله تعالى وتنازعتم في الامر فيما
يتمارون فيه من الفعل وقوله عز اسمه اتعجبين من امر الله اي صنعه والاصل في الاطلاق هو الحقيقة وما هو امر على الحقيقة موجب بلا خلاف
بيننا وبينهم فكان الفعل موجبا كالصيغة وبان النبي عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة فقال صلوا كما رايتموني اصلي وقال في حجة
الوداع خذوا عني مناسككم فان امره مقبوض فجعل المتابعة لازمة فثبت بالتنصيص ان فعله موجب كما ثبت بالتنصيص وهو قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول ان قوله موجب واحتج الجمهور في نفي الاشتراك بان الامر لو كان مشتركا بين القول المخصوص وبين الفعل لما سبق احدهما الى الفهم دون الاخر
لان تناول المشترك للمعاني على السواء والامر بخلافه وبانه حقيقة في القول المخصوص فوجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك ولو صح اطلاق الاسم
لنفي الامر عن القول المخصوص ولا يصح نفيه عن الفعل حتى صح ان يقال لم يامر فلان اليوم بشيء مع كثرة افعاله ولم يصح ذلك في القول لعبارة الامر وصحة النفي
من علامات المجاز كما ان عدم صحته من امارات الحقيقة وبهذا خرج الجواب عما تمسكوا به من الايات فان الامر يطلق على الفعل بطريق المجاز اطلاقا
لاسم السبب على المسبب اذ الامر سبب وجوب الفعل وما ذكروا من السنة معارض بانكاره عليه السلام على اصحابه حين وافقوه في صوم الوصال
بقوله وايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني وفي خلع النعال في الصلوة بقوله ما لكم خلعتم نعالكم الحديث ولو كان فعله موجبا كالامر لم يكن للانكار
عليه السلام معنى كما لو كان امرهم وامتثلوا به قال الغزالي انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم للبعض دليلا ولم لا يصير تخلفهم في
البعض دليلا والمتابعة انما وجبت فيما ذكروا بلفظ الامر في ذلك الفعل المعين المامور به لا في جميع افعاله اذ الامر لم يتناول الجميع ولو كان
الفعل بنفسه موجبا لما احتيج الى قوله صلوا كما رايتموني اصلي بعد قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول كما لا يحتاج قوله افعلوا كذا الى شيء اخر
يوجب الامتثال به **قوله** وموجبه عند الجمهور الالزام الا بدليل يحتمل ان يكون الاستثناء متصلا وان يكون منقطعا فيحتمل ان يكون المراد
من الدليل دليل الوجوب ودليل الصرف عن الوجوب فعلى تقدير الاتصال تقدير الكلام موجب الامر الالزام عند البعض دون البعض
الا الامر المقترن بدليل فانه ليس بمختلف فيه بل هو للالزام عند الكل ان كان المقترن دليل الوجوب او لعدم الالزام ان كان المقترن
دليل عدم الوجوب فالمستثنى على هذا الوجه داخل تحت صدر الكلام لان الامر باطلاقه يتناول المقترن بالدليل وغيره وعلى تقدير الانقطاع
تقديره موجب الامر المجرد عن القرائن الالزام عند البعض دون البعض الا الامر المقترن بدليل فانه للالزام بالاتفاق او لعدم الالزام
بالاتفاق فلا يكون المستثنى داخلا في الصدر على هذا الوجه ويكون الا بمعنى لكن ومثال الامر المقترن به دليل الوجوب قوله تعالى اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة فان قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وقوله جل ذكره والذين يكنزون الذهب والفضة الاية وما
ورد من التكليف بالصلوة في حال شدة الخوف والمرض وما ورد من التهديدات في ترك الصلوة والزكوة دلت على انهما للوجوب ومثال الامر المقترن
به دليل عدم الوجوب الامر بالانتشار بعد اداء الجمعة فان الاحاديث الواردة في فضائل التوقف في الجامع بعد الجمعة الى العصر او الى غروب الشمس
دلت على انه ليس للوجوب وكذا الامر بالاصطياد بعد التحليل لما سنبينه واعلم ان صيغة الامر استعملت لوجوه للوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة

وآتوا الزكوة وللندب كقوله تعالى فكاتبوهم وللارشاد الى الاوثق كقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم والفرق بين الارشاد والندب ان الندب لثواب الآخرة والارشاد للتنبيه على مصلحة الدنيا ولا ينقص ثواب الآخرة بترك الاشهاد في المداينات ولا يزاد بفعله وللاباحة كقوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم وللاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين وللامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله وللاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم وللتسوية كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا وللتعجب كقوله تعالى اسمع بهم وابصر اي ما اسمعهم وما ابصرهم وللتكوين وكمال القدرة كقوله تعالى كن فيكون وللاحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون وللاخبار كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وللتهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت وللانذار كقوله تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وللاكرام او لنوا اجعلوه قسما آخر وللتعجيز كقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وللتسخير كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين وللتمني كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي وللتأديب كقوله عليه السلام لابن عباس رضي كل مما يليك وهو قريب من الندب اذ الادب مندوب اليه وللدعاء كقولك اللهم اغفر لي ثم لا خلاف ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه لان معنى التسخير والتعجيز والتسوية مثلا غير مستفاد من مجرد الصيغة وانما يفهم ذلك من القرائن انما الذي وقع الخلاف فيه امور اربعة الوجوب والندب والاباحة والتهديد فقال قوم هي مشتركة بين هذه الوجوه الاربعة بالاشتراك اللفظي كلفظ العين ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن سريج وقيل هي مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وهو ان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة فعلى هذين القولين يكون في التهديد مجازا وقيل هي مشتركة في الايجاب والندب لفظا وهو منقول عن الشافعي وقيل معنى بان يجعل حقيقة في معنى الطلب الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك وقال ابو الحسن الاشعري والقاضي الباقلاني والغزالي ومن تبعهم لا ندري انها حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك فعلى قول هؤلاء جميعا لا حكم له اصلا بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد ان ما اراده صاحب الشرع منه حق لانها مجملة لازدحام المعاني فيها وحكم المجمل التوقف الا ان التوقف عند البعض في نفس الموجب وعند البعض في تعيينه وعامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين قالوا انها حقيقة في احد هذه المعاني عينا من غير اشتراك ولا اجمال الا انهم اختلفوا في تعيينه فذهب الجمهور من الفقهاء وجماعة من المعتزلة كابي الحسين والجبائي في احد قوليه الى انها حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه وذهب جماعة من الفقهاء والشافعي في احد قوليه الى انها حقيقة في الندب مجاز فيما سواه وذهب طائفة الى انها حقيقة في الاباحة ونقل ذلك عن اصحاب مالك احتج الفريق الاول من الواقفية بان صيغة الامر استعملت في معان مختلفة من غير ان يثبت ترجيح لاحدها على الباقي والاصل في الاستعمال الحقيقة فيثبت الاشتراك الذي هو من اقسام الاجمال عندهم فلا يجب العمل بها الا بدليل زائد يرجح احد المعاني على سائرها لاستحالة ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وهذا هو تمسك القائلين بالاشتراك اللفظي الا انهم قالوا حمل الامر المطلق على الاباحة والتهديد الذي هو المنع بعيد لانا ندرك التفرقة في اللغات كلها بين قوله افعل وقوله لا تفعل وقوله ان شئت فلا تفعل حتى اذا قدرنا انتفاء القرائن كلها سبق الى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا قطعا انها ليست بالفاظ مترادفة على معنى واحد كما ندرك التفرقة بين قولهم قام زيد ويقوم زيد في ان الاول للماضي والثاني للمستقبل وان كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل وبالعكس بقرائن بل ما به تعرفنا ان قوله افعل يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك والتهديد الذي هو المنع خلافه وكذا قوله ابحت لك ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل يمنع الترجيح فبقي الاشتراك بين الندب والوجوب ومن قال بالاشتراك المعنوي تمسك بان افعل حقيقة في الاذن المشترك بين الثلاثة او الطلب المشترك بين الوجوب والندب دفعا للاشتراك والمجاز والقائلون بالاباحة احتجوا بان الامر للطلب وجود المأمور به ولا وجود له الا بالائتمار فدل ضرورة على انفتاح طريق الائتمار به وادناه الاباحة

هما الندب دون قالوا لا يجوز ان يكون موجبه الاباحة لان الامر لطلب الفعل ولا بد فيه من ان يكون جانب ايجاد الفعل راجحا على جانب الترك
وليس في الاباحة ذلك لان كليهما فيها سواء ولما لم يكن بد من الترجيح ولا يحصل ذلك الا بالوجوب او الندب ثبت ادناهما للتيقن به فلا يثبت الزيادة
لان معنى الطلب قد تحقق فلا معنى لاثبات صفة زائدة عليه من غير ضرورة وانما يحصل الترجيح بالندب لاقتضائه كون الفعل احسن من الترك وتعلق
الثواب به وتمسك الجمهور القائلون بانه حقيقة في الوجوب بالكتاب والاجماع واللغة اما الكتاب فقوله تعالى لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
والمراد من الامر قوله تعالى اسجدوا لادم فانه ورد في معرض الذم على المخالفة لا في معرض الاستفهام اتفاقا وهو دليل الوجوب اذ لا ذم من
الله تعالى على الترك وكان لابليس ان يقول انك ما الزمتني السجود وفي قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذم على مخالفة الامر وهو
دليل الوجوب وقوله عز اسمه فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الحق الوعيد بمخالفة امر النبي عليه السلام
مطلقا ومخالفة امره هي ترك ما امر به اذ المخالفة ضد الموافقة وموافقة الاتيان بما امر به فيكون مخالفته ترك ذلك ولو لم يكن مخالفة
امره حراما مطلقا لما الحق الوعيد به واذا كان مخالفة امره وهي ترك المامور به مطلقا حراما كان الاتيان بالمامور به واجبا ضرورة واذا
كان الاتيان بما امر الرسول واجبا كان الاتيان بما امر الله تعالى كذلك بالطريق الاولى ولا يقال لو كانت المخالفة بترك
المامور به لكنا مخالفين امر الشارع في ترك النوافل المامور بها لانا نقول الامر بالنوافل يتضمن جواز الترك لانه مقرون بالقرائن
ان معناه الاولى لكم ان تفعلوا كذا ويجوز لكم ان لا تفعلوا فلا يتحقق المخالفة بخلاف الامر المطلق الخالي عن القرينة لانه لا ينبئ عن
جواز الترك بل يدل على الاتيان بالمامور به لا محالة فيتحقق المخالفة بتركه واما الاجماع فلان الامة في كل عصر لم تزل كانوا يرجعون
في الايجاب العبادات وغيرها الى الاوامر والاستدلال بمطلق الصيغة المجردة عن القرائن على الوجوب كما استدل ابو بكر رضي الله عنه على وجوب
الزكوة على اهل الردة بقوله تعالى واتوا الزكوة وتمسكه بالامر في قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم فليصلها اذا
ذكرها فليغسله سبعا او ثلثا ونحوها على الوجوب من غير توقف وما كانوا يعدلون الى غير الوجوب الا بمعارض وشاع وذاع ذلك فيما بينهم
من غير نكير لبعد فكان اجماعا منهم على انه للوجوب كما في العمل بالاخبار بعينها واما من جهة اللغة فلان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب
ثم لم يفعل حسن من اهل اللغة الحكم بذمه باستحقاقه العقاب وكونه عاصيا ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك لا يلزم عليه انه لا يذم لتركه
لو كان المامور به معصية لانا نسلم انه لا يذم لغة وانما لا يذم شرعا وهو غير مفيد سلمنا لا يذم لغة لكن المعصية لما خرجت بدليل وجب نفيها
وراء ما حمل كلامه على ظاهره وما ذكرنا دون انه يحمل على ادنى درجات الطلب فاسد لان الموضوع للشيء محمول على الكامل منه لانه ثابت
من كل وجه دون الناقص منه لانه ثابت من وجه دون وجه والكامل من الطلب ما لا يكون فيه رخصة الترك وذلك في الوجوب دون الندب قوله
قوله قبل الحظر وبعده سواء ذهب جمهور الاصوليين الى ان موجب الامر المطلق قبل الحظر وبعده سواء فمن قال بان موجبه التوقف او الندب او الاباحة قبل
الحظر فكذلك يقول بعده ومن قال بان موجبه الوجوب قبل الحظر فهم متفقون على ان موجبه الوجوب بعد الحظر ايضا وذهب طائفة من اصحاب الشافعي الى ان موجبه قبل الحظر
الوجوب وبعد الحظر الاباحة وعليه يدل ظاهر قول الشافعي في باب احكام القران كذا ذكره صاحب القواطع ورايت في نسخة من اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا في
اصله ثم ورد حظر معلق بغاية او بشرط او بعلة عرضت فالامر الوارد بعد زوالها يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
لان الصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله وان كان الحظر واردا
ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه احتج من قال بانه يفيد الاباحة بان هذا النوع من الامر

للاباحة في طلب الاستعمال كقوله تعالى وإذا حللتم فاصطادوا وإذا قضيت الصلوة فانتشروا فإذا تطهرن فأتوهن وفي قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن
الدباء والحنتم والنقير والمزفت ألا فانتبذوا وكقول الرجل لعبده ادخل الدار بعدما قال له لا تدخل الدار فإنه يفهم منه الاباحة دون الوجوب
وهذا لأن الحظر قرينة دالة على أن المقصود رفع الحظر لا الايجاب كما أن عجز المأمور عن الاتيان بالمأمور به في أمر التعجيز قرينة دالة على أن المقصود
ظهور عجزه لا وجود الفعل فصار كأن الامر قال كنت منعتك عن كذا فرفعت ذلك المنع واذنت لك فيه وحجة العامة بأن المقتضي للوجوب قائم
وهو الصيغة الدالة على الوجوب لغة والوجوب هو الاصل فيها والعارض لم يوجد لانه لا يصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن
جاز الانتقال منه الى الايجاب والعلم به ضروري كيف وقد ورد الامر بعد الحظر للوجوب ايضا كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
وقوله عز وجل ولكن اذا دعيتم فادخلوا وكالامر للحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفاس وكالامر بالصلوة بعد زوال
السكر وكالامر بالقتل في شخص حرام القتل بالاسلام او الذمة بارتكاب اسباب موجبة للقتل من الحرب والردة وقطع الطريق وكالامر
بالحدود بسبب الجنايات بعدما كان الايذاء محظورا وكقول الرجل لعبده اسقني بعدما قال له لا تستقني فهذه الاوامر كلها تفيد الوجوب الكائن
بعد الحظر فثبت بما ذكرنا ان الحظر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف النهي
الوارد بعده عن التحريم الى الكراهة او التنزيه بالاتفاق وانما فهمت الاباحة فيما ذكروا من النظائر بقرائن غير الحظر المتقدم فانه لولا الحظر المتقدم
لفهمت منها الاباحة ايضا لانها اي الاصطياد ونحوه انما شرعت حقوقا للعبد فلو وجبت عليه لصارت حقوقا عليه فيعود الامر على موضوعه بالنقض ولهذا
لم يحمل الامر بالكتابة عند المداينة ولا الامر بالاشهاد عند المبايعة على الايجاب وان لم يتقدمه حظر لئلا يصير حقا علينا بعدما شرع حقا لنا

قوله ولا موجب له اي للامر في التكرار ولا يحتمله اي الامر التكرار اختلف القائلون بالوجوب في الامر المطلق في افادته التكرار ومعنى
التكرار ان يفعل فعلا ثم يعود اليه بعد فراغه عنه فقال بعضهم انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اوقات الضرورة وهذا يحكى
هذا عن المزني وهو اختيار ابي اسحاق الاسفرائني من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي من ائمة الحديث وغيرهم وقال بعض اصحاب
الشافعي انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله وهذا يروى عن الشافعي والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل
لا يثبت بدونها وقال بعض مشايخنا الامر المطلق لا يوجب التكرار ولا يحتمله لكن المعلق بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والمقيد
بوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا يتكرر بتكرره وهو قول بعض اصحاب الشافعي ممن قال انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله
والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بالشرط او مخصوصا بوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل
جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليل وهو النية وهو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعي واحتج الفريق الاول بان لفظ الامر
مختصر من طلب الفعل بمصدره فان قولك اضرب مختصر من قولك اطلب منك الضرب او افعل فعل الضرب كما ان ضرب مختصر من قوله فعل
فعل الضرب في الزمان الماضي والمختصر من الكلام والمطول سواء في افادة المعنى الا ترى ان قولك هذا جوهر مضيء محرق وقولك هذا نار سواء
وقولك هذا شراب مسكر معتصر من العنب قد غلا واشتد وقولك هذا خمر سواء فيكون قوله اضرب بمعنى افعل فعل الضرب سواء ثم المصدر الذي دل عليه
اسم عام لجنس الفعل شامل لجميع افراده وهو محلى بحرف الاستغراق فيوجب القول بعمومه عند الامكان كما في سائر الفاظ العموم واحتجوا ايضا
بالنهي فان النهي في طلب الكف عن الفعل مثل الامر في طلب الفعل وانه يوجب التكرار والدوام حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعل يكون تاركا
للمنهي فكذا الامر يوجب الدوام حتى لو فعل مرة ثم لم يفعل يكون تاركا للامر وبانه لو اقتضى الفعل مرة لوجب ان لا يجوز عليه النسخ ولا الاستثناء

سنة لان النسخ يؤدي الى البداء او الى الجهل والواحد لا يكون حسنا قبيحا في زمان واحد والاستثناء يؤدي الى استثناء الكل من الكل وكلاهما فاسد ثم احتج الفريق
الثاني بما ذكرنا ان الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر نحو اضرب اي اطلب منك ضربا والثابت به مصدر نكرة لانه لا دلالة في صيغة الامر على الالف واللام ولهذا احتمل الى النحو يحمل
مرات لان مدلول المصدر يتحصل مدلولا تاما لا على التعريف والنكرة في الاثبات تخص ولكنها تقبل العموم بدليل تعيين بها لانها اسم جنس وهو يقبل العموم
الا ترى الى قوله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا فانه تعالى وصف الثبور بالكثرة ولو لم يحتمل اللفظ العموم لما صح وصف الثبور به وبما
ذكرنا ظهر الفرق بين الامر والنهي لان المصدر في النهي نكرة في موضع النفي فتعم ضرورة فاما ههنا فهي في موضع الاثبات فتخص الا اذا قام دليل على
خلافه فاما صحة النسخ والاستثناء فلان ورودهما عليه قرينة دالة على ارادة العموم كما ان الاستثناء في قولك ما رايت اليوم الا زيدا دليل
على ان المستثنى منه انسان واستدلوا بحديث الاقرع بن حابس حيث سال النبي عليه السلام حين قال ان الله كتب عليكم الحج اكل عام يا رسول الله فسكت
حتى قال ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم فسواله وهو من فصحاء العرب وقول النبي عليه السلام لو قلت نعم لوجبت دليل واضح على ان الامر
يحتمل التكرار وتمسك الفريق الثالث بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة مقيدة ومعلقة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وان كنتم
جنبا فاطهروا واوامر الحج وهي مؤقتة بوقت او سبب اشهركم فانه يتكرر بتكرار الشرط والاوصاف لتعليقها بها ولان الشرط كالعلة لانه اذا وجد الشرط
وجد المشروط فيما شرع اذا وجدت العلة وجد المعلول بل اقوى منها لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط عند البعض بخلاف العلة لان المعلول لا ينتفي
بانتفاء العلة بالاتفاق ثم لا خلاف ان الحكم المتعلق بالعلة يتكرر بتكررها فكذا المتعلق بالشرط وجه قول العامة ما قال الفريق الاول عما في
ان صيغة الامر اختصرت لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل الذي دلت عليه الصيغة فرد سواء قدر معرفا كما قال الفريق الاول او منكرا
كما قال الفريق الثاني فلا يحتمل العدد لان بين الفرد والعدد تنافيا اذ الفرد ما لا تركب فيه والعدد ما تركب من الافراد والتركيب وعدمه متنافيان
حكما وكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود في العدد لا يحتمل الفرد معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة
لهذا اللفظ على عدد من الافعال بوجه كالضرب لا يدل على خمس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل دلالته على مطلق الضرب الذي هو معنى
واحد الا ان المصدر الثابت بالامر اسم جنس وانه يقع على الادنى المتيقن لفرديته ويحتمل كله باعتبار معنى الفردية فيه لا باعتبار التعدد والتنوع
كونه فردا حقيقيا كالجامع في الفردية من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهني ولا التعدد فيه فلما كان فردا من حيث المعنى صح ان يكون محتمل اللفظ فاما
ما بين الكل والاقل فليس بفرد بوجه فلا يكون محتمل اللفظ البتة فلا يعمل فيه النية لان النية لتعيين محتمل اللفظ لا لاثبات ما لا يحتمله وتبيين ما
ذكرنا ان الاستدراك في قوله لكن لفظ الفعل فرد متعلق بمحذوف والتقدير ان لو قلنا ان الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل فيوهم هذا انه
يوجب التكرار او يحتمله كما ذهب اليه قوم ولكن لفظ الفعل كذا قوله ولهذا اي ولان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله قلنا في قول الرجل لامراته
طلقي نفسك انه يقع على الواحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلثا فعلى ما نوى لان الثلث كل جنس الطلاق فكان
واحدا من حيث الجنس ولهذا صح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات الشرعية كالنكاح والبيع والاجارة فيصلح محلا للفظ
فان طلقت نفسها ثلثا وقعن جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلها ان تطلق نفسها ثانية وثالثة في المجلس وعند الفريق الاول يقع على الثلث
فتملك ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلثا جملة او على التفاريق كذا ذكره ابو اليسر وهذا اذا لم ينو الزوج شيئا او نوى ثلثا فاما اذا نوى واحدة
او ثنتين فينبغي ان تقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم قد يمتنع عنه بدليل والنية دليل وعند الفريق الثاني يقع
الواحدة اذا لم ينو الزوج شيئا او نوى واحدة وان نوى ثنتين او ثلثا فهو على ما نوى وقوله لا تعمل نية الثنتين فيه يعني لا يقع ولا يؤثر

في التغيير موجب الكلام لانه اي ما نوى من نية العدد والكلام لا يحتمله بوجه فيلغو نيته كما اذا قيل انت طالق ونوى به الطلاق الا ان تكون المرأة امة
بانت بثنتين لانه اي المنوي ليست تحته لكنه فيصح نيته الثنتين لا باعتبار انه عدد لكن باعتبار انه كل اي الكل جنس طلاقها اي كل جنس طلاق الامة
اذ الامر بالطلاق في حقها على الثنتين لحيات الثلثان في حقها من طريق الجنس وهذا كالثلث في حق الحرة فيصح محتمل اللفظ ايضا ولا يلزم مسئلتا الصحة
الشرع والاستثناء لانا لا نسلم صحة الشرع في الامر المطلق الذي لم يقم الدليل على ان المراد به التكرار لانه يؤدي الى المتنازع وجواز الاستثناء لا يدل على
احتمال التكرار والعدد ايضا لان ذلك بمنزلة تعريفه والتفسير انه اذا تزيد بما هو محتمله وهو الكل والحق به على وجه الزيادة ما ليس محتمله كما الحق ما شرط
به فكانه قيل في قوله صم الا يوم السبت ثم الاحد كانه الا يوم السبت ثم صم الاسبوع الا يوم السبت وقد ذهب اليه الفريق الثالث في صيغة الصيغة ايضا
لانه لا ينبئ المشترط والموصوف في التكرار الا ان قوله اضربه ان لم يقتض التكرار بقوله اضربه قائما وان كان قائما لا يقتضيه لكن قيل لا ان يزيده الا
اختصاص الضرب الذي تقتضيه بحالة القيام وهو كقوله لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار ولعبده اشتر اللحم ان دخلت السوق وقوله ان صح
احد فلانا الزاني ان صح عندك فانه لا يقتضي التكرار بتكرر الدخول والصحو بالاجماع فكذا امر الشرع وكان قول القائل لمن يتمهد منكم الشهر فليصمه
واذا زالت الشمس فصل كقول الرجل لزوجته من شهد منكم الشهر فليصمه ومن زالت عليه الشمس فلتطلق نفسها وما تكرار في اوامر الشرع ليس من جهة
اللغة بل بدليل شرعي في كل شرط فقد قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولا يتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة فان ... بذلك علي
الدليل اعملنا الكثير ايضا على الدليل كيف وقد كان جنبا فليس عليه ان يطهروا اذا لم يرد الصلوة لم يتكرر مطلقا لكن اتبع فيه موجب الصلوة الدليل كذا ذكره الغزالي
واعتبارهم الشرط بالعلة ضعيف لان العلة موجبة للحكم والموجب لا ينفك عن الموجب فاما الشرط فليس بموجب لهذا لا يوجد الشرط بدون المشروط
والمشروط ... من الشرط عندنا واما سوال الاقرع فلم يكن بناء على احتمال التكرار لغة ولكن لانه راى سائر العبادات متعلقا باسباب متكررة كتعلق الصلوات
بالاوقات والصوم بالشهر والزكوة بالاموال النامية وقد راى الحج متعلقا بالوقت الذي هو متكرر بحيث لم يصح اداؤه قبله وبالبيت الذي
هو غير متكرر فاشتبه عليه فسأل لدفع ذلك الاشتباه لا لاحتمال الامر للتكرار لغة ومعنى قوله عليه السلام لو قلت نعم لوجبت لو قلت نعم لتقرر
في كل عام لوجبت ... الحج في كل عام وحينئذ صار الوقت سببا فانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع كذا ذكره فخر الاسلام
في مختصر التقويم قوله ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء صوم رمضان والنذر المطلق
لا يوجب الاداء على الفور اختلف في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق اداء المامور به فيه لوقت محدود على وجه يفوت الاداء
بفواته كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذور المطلقة انه على الفور ام على التراخي فذهب اكثر اصحابنا
واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى انه على التراخي واليه اشار بقوله في الصحيح من مذهب اصحابنا وذهب بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن
الكرخي وبعض اصحاب الشافعي منهم ابو بكر الصيرفي وابو حامد الى انه على الفور وكذا كل من قال بالتكرار والدوام يلزمه القول بالفور لا
محالة ومعنى قولنا على الفور انه يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى قولنا انه يجب على التراخي انه يجوز تاخيره عنه لا انه
يجب تاخيره عنه بحيث انه لو اتى به فيه لا يعتد به لانه ليس مذهبا لاحد والفور في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم
سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته تمسك القائلون بالفور بان الامر يقتضي وجوب الفعل
في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به فيه يسقط الفرض عنه بالاتفاق فتاخيره عنه نقض للوجوب اذ الوجوب لا يبقى مع ترك
ولا شك ان تاخيره ترك الفعل في وقت وجوبه فثبت ان في التاخير نقض الوجوب في وقت الوجوب وهو باطل وبان الوقت ثبت مقتضيا

لانه ثبت ضرورة التمكن من الاداء وقد ارتفعت بادراك اول اوقات الامكان بالاجماع فلا يبقى غيره مرادا لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها وبان التأخير
تفويت لانه لا يدري ايقدر على الاداء في الوقت الثاني او لا يقدر وبالاحتمال لا يثبت التمكن من الاداء على وجه يكون معارضا للتيقن به فيكون
تأخيره من اول اوقات الامكان تفويتا ولهذا استحسن ذمه على ذلك اذا عجز عن الاداء وبان المتعلق بالامر اعتقاد الوجوب واداء الفعل ثم احدهما
وهو الاعتقاد ثبت بالامر المطلق في الحال فكذا الثاني ويعتبر الامر بالنهي فان الانتهاء بالنهي يثبت على الفور فكذا الائتمار الواجب بالامر وتمسك القائلون
بالتراخي بان صيغة الامر ما وضعت الا لطلب الفعل باجماع اهل اللغة فلا تفيد زيادة على موضوعها كسائر الصيغ الموضوعة
للاشياء وهذا لانه لا تعرض للوقت في صيغة افعل بوجه كما لا تعرض في فعل ويفعل لزمان قريب او بعيد ومتقدم
ومتاخر فكما لا يجوز تقييد الماضي والمستقبل بزمان لا يجوز تقييد الامر به قياسا لان التقييد في المطلق يجري مجرى النسخ ولهذا لم يتقيد
بمكان دون مكان يزيده ما ثبت القياس ان مدلول الصيغة طلب الفعل والفور والتراخي خارجان الا ان الزمان من ضرورات
حصول الفعل لان الفعل من العباد لا يوجد الا في زمان والزمان الاول والثاني في صلاحيته للحصول به سواء فاستوت الازمنة كلها وصار
كما لو قيل افعل في اي زمان شئت فيبطل تخصيصه بتقييده بزمان دون زمان الا ترى انه لو امره بالضرب مطلقا لا يتقيد بآلة دون آلة
وشخص دون شخص وان كان ذلك من ضروراته لما ذكرنا فكذا الزمان فثبت ان الامر بصيغته لا يفيد الفور وكذا الحكم وهو الوجوب لان الفعل
يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت مخيرا بين فعله وتركه فيجوز له التأخير ما لم يغلب على ظنه فواته ان لم يفعله فيكون هذا الامر
مقتضيا طلب الفعل في مدة عمره بشرط ان لا يخلي زمان العمر منه فيثبت الامر على وصف التوسع لا على وصف التضييق والتكليف على هذا الوجه
جائز عقلا وشرعا اما عقلا فلانه لو قال العاقل لعبده افعل كذا في هذا الشهر او في هذه السنة في اي وقت شئت بشرط ان لا تخلي هذه المدة عن
الواجب صح ولم يستنكر واما شرعا فلان الصلوات المفروضات في الازمنة المعلومة وقضاء الواجبات في العمر بهذه المثابة ولهذا يكون مؤديا
في اي وقت فعله لا قاضيا لانه اتى بالمأمور به على الوجه الذي امر به فثبت انه لا دليل على الفور لا من جهة اللفظ ولا من جهة الحكم فبطل
القول به واما ما ذكروا ان في التأخير نقض الوجوب فذلك حكم الواجب المضيق فاما الموسع فيجوز تأخيره الى وقت مثله بشرط ان لا يخلي الوقت
ولو اخلى عصى وما تمسكوا فلا يلزم من التأخير نقض الوجوب وليس في مجرد التأخير تفويت لانه يتمكن من الاداء في جزء يليه بعد الجزء الاول
حسب تمكنه في الجزء الاول وموت الفجأة نادر لا يصلح لبناء الاحكام عليه فيجوز له التأخير الى ان يغلب على ظنه بامارة انه اذا اخر يفوت
والظن عن امارة دليل من دلائل الشرع كالاجتهاد في الاحكام فيجوز بناء الحكم عليه ثم اعتقاد الوجوب يستغرق جميع العمر ومن
ضرورته تعجيل الوجوب وكذا الانتهاء في النهي فاما اداء الواجب فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للاداء جزء من العمر الا بدليل على انا نقول
يجب اعتقاده وجوبه على التوسع كما يلزم فعله على التوسع فاذا وجب الفعل على حسب ما يعتقده من الوجوب وجب الاعتقاد على حسب ما عليه لفعله
من الفعل لم يقع الفرق بينهما بوجه والله اعلم ثم ان الشيخ ذكر الكفارات كلها والنذور المطلقة وقضاء رمضان من هذا القبيل كما ذكر في
التقويم واصول الفقه لشمس الائمة لعدم تعين وقت الاداء فيها حتى لم يكن لها فوات الا بفوات العمر وذكر فخر الاسلام صوم الكفارات
وصوم النذر المطلق وقضاء رمضان في النوع الموقت لانها مقدرة بوقت محدود ولتقدير صوم الكفارات بالشهرين وثلثة ايام ولتقدير
الصوم المنذور بما سمى من المدة ولتقدير القضاء بما فاته من الصوم وكلا الوجهين حسن قوله والمقيد بالوقت انواع اي ما تعلق اداؤه
بوقت محدود بحيث يفوت بفوات ذلك الوقت فات الاداء انواع ثلثة كما ذكر في الكتاب لانه اما ان يكون موسعا او مضيقا او لا يعرف

بل ولو نية البدل بمعنى الظرفية والشرطية المفروض سببا كقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولو روعي معنى الظرفية وادي الصلوة في الوقت
يلزم منه تقديم الحكم على سببه وهو ممتنع بدلالة العقل فاذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سببا مع رعاية معنى الظرفية يجعل بعض منها بمعنى السببية وجب ان
يجعل البعض سببا ضرورة ولا يقال لا يجب ذلك لانه امكن ان يجعل مطلق الوقت سببا والمطلق مغاير للكل والبعض لانا نقول لا يمكن ذلك لانه
يدخل الكل والبعض في الاطلاق فيلزم حينئذ ان يجعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وقد بينا ان ذلك لا يجوز فثبت انه لا بد فيه من
تقييده بالبعض ولانه لا بد من تعيين السبب ولا يمكن ذلك في مطلق الوقت ثم لما سقط اعتبار الكل ووجب اعتبار البعض جعل الجزء
الذي لا يتجزى من الوقت سببا لما سنذكره والجزء السابق به اولى لعدم المزاحم فان اتصل الاداء به تقررت السببية به لحصول المقصود وهو المقصود
من اشغال الوجوب تحصيل الاداء نظرا الى الظاهر والكمال المقصود والاحتياط الا الاحتياط واذا اي وان لم يتصل به الاداء انتقلت السببية الى الجزء الذي يليه اي
يلي الجزء الاول كي يتقرر عليه ان اتصل الاداء به وقوله لا يتصل بقوله هو الجزء الذي يتصل به الاداء يعني لما وجب نقل السببية من الكل الى ادنى
للضرورة التي ذكرناها لم يكن بعد الكل جزء مقدر اي مقدار معلوم يمكن ترجيحه على سائر الاجزاء مثل الربع والخمس والعشر ونحوها لعدم الدليل عليه و
فساد الترجيح بلا مرجح وجب الاقتصار على الادنى وهو الجزء الذي لا يتجزى اذ هو مراد بكل حال ولا دليل على الزيادة عليه فتعين للسببية ولهذا لو ادى
بعدما مضى جزء من الوقت جاز فعلم وجب الاقتصار على الادنى كان الجزء المتصل بالاداء اولى بالسببية من غيره لانه اقرب الى المقصود ولان الاصل
اتصال السبب بالمسبب فان اتصل الاداء بالجزء الاول كانت السببية متقررة عليه والا ينتقل الى الثاني والثالث الى اخر الوقت قال ابو اليسر الصلوة تجب
على العبد بالجزء القائم من الوقت لا بالفائت لانه لو وجب بالجزء الفائت لصير مفوتا للصلوة بمضي ذلك الجزء ولان الوقت شرط الاداء كما هو سبب الوجوب
قوله ولم يتقرر اي لم تقرر معنى السببية على ما سبق قبل الاداء جواب عما يقال ان الانتقال الى البعض للضرورة ولا ضرورة في اقتصار السببية على الجزء المتصل
بالاداء لتمكنه من الجزء الاول بل بالامكان ان يجعل جميع ما تقدم من الاجزاء على الاداء سببا لحصول المقصود به ولتقدم السبب مع صفة الاتصال بالمسبب
فقال لم يتقرر السببية على الاجزاء السابقة على الاداء بان ذلك اي التقرير يؤدي الى التخطي اي التجاوز عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء بلا دليل
يوجب ذلك لان الدليل انما يدل على ان الكل سبب او الجزء الادنى سببا فاثباتها بالسببية لما وراء الكل والادنى يكون اثباتا بلا دليل وقيل معناه ان
الجزء المتصل بالاداء لما صلح سببا بنفسه لم يتقرر معنى السببية على الجزء الاول والثاني وهذا الجزء الان ذلك يؤدي الى التخطي عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء
بلا دليل يعني ذلك كما يجوز كمن سبقه الحدث في الصلوة فانصرف ثمة مستقبلة نهر ووراءه نهر اخر فترك الاقرب ومشى الى الابعد لا يجوز وتفسد صلوته لانه اشتغل
بما لا يعنيه وكذلك مرابعة بذا وجه حسن وفي تشير اليه قوله ولم يتقرر تقريره ولكن قوله يؤدي الى التخطي عن القليل بلا دليل لا يوافقه ولو كان المعنى ما ذكر لوجب ان
يقال يؤدي الى التخطي من الاقرب الى الابعد بلا دليل وقوله بلا دليل احتراز عن انتقال السببية عن الجزء الاخير الى الكل ان لم يوجد الاداء في الوقت لانه
وان كان تخطيا عن القليل الى الكثير ولكنه بالدليل وحاصل هذا ان السببية لو لم ينتقل عن الجزء الاول فاما ان تضم اليه الاجزاء المتقدمة
على الاداء ام لا فان لم تضم اليه يلزم ترجيح المعدوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية واتصال المقصود به وانه فاسد وان
ضمت اليه يلزم التخطي من القليل بلا دليل وهو فاسد فتعين الانتقال وقد استدلوا عليه ايضا بدلالة الاجماع فان الاهلية لو حدثت في اثناء
الوقت بان اسلم الكافر او طهرت الحائض او افاق المجنون بعد انقضاء الجزء الاول لزمتهم الصلوة بالاجماع فلو تقررت السببية
على الجزء الاول ولم ينتقل عنه الى الجزء الثاني لما وجبت الصلوة عليهم كما لو حدثت الاهلية بعد خروج الوقت وكذلك اداء العصر وقت الاحمرار جائز نصا
واجماعا ولو لا الانتقال لم يجز كما اذا قضى عصر الامس في هذه الحالة فهذه الضرورة حملتهم الى القول بالانتقال. قوله ثم كذلك ينتقل السببية

اي كما انتقلت السببية من الجزء الاول الى الثاني عند عدم الشروع في الاداء ينتقل من الثاني الى الثالث والرابع الى ان تضيق
الوقت بحيث لا يسع فيه الا اداء المفروض عند زفر رحمه الله والى آخر جزء من اجزاء الوقت عندنا واعلم ان خيار تاخير الاداء
ثابت الى ان تضيق الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت بالاجماع حتى لو اخر عنه يأثم فاما انتقال السببية فكذلك ثبت
الى ان تضيق الوقت ايضا عنده رحمه الله لانه مبني على ثبوت الخيار عنده ولم يبق ذلك وعندنا الانتقال ثابت الى آخر
جزء من الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية وان المعدوم لا يعارض الموجود وانما لا يسعه التاخير كيلا يفوت شرط الاداء وهو الوقت
قوله فتعين السببية فيه ليصلح نتيجة لقول زفر وكقول اصحابنا ايضا فهذا لما لم يبق اختيار التاخير واضاق الوقت تعينت
فيه اي في وقت التضييق لجزء يلي الشروع في الاداء اذ لم يبق بعد هذا الجزء ما يحتمل انتقال السببية اليه كما انها لو انتقلت الى ما بعده
والواجب لا يسع فيه لادى الى تكليف ما ليس في الوسع فيعتبر حاله اي حال المكلف في الاسلام والبلوغ والعقل وكسبه اذا
عند ذلك الجزء فان اسلم الكافر او بلغ الصبي او افاق المجنون او طهرت الحائض عند هذا الجزء وجبت الصلوة عليه وان حدثت
هذه العوارض بعد مضي هذا الجزء لا يجب الصلوة عنده وان كان الوقت باقيا وعندنا لما وجب انتقال السببية الى آخر جزء من
اجزاء الوقت لصلاحية كل جزء للسببية تعينت السببية في آخر الوقت للجزء الذي يلي الشروع في الاداء يعني تعينت السببية
للجزء الذي يتصل به الاداء فالسابق اذ لم يبق بعد ذلك الجزء جزء يحتمل انتقال السببية اليه فيعتبر حال المكلف في حدوث العوارض
المذكورة وزوالها عند ذلك الجزء فان كان الشخص المكلف عاقلا بالغا مسلما طاهرا من الحيض والنفاس في ذلك الجزء وجبت
عليه الصلوة وان فات واحد من هذه الاوصاف في ذلك الجزء لم تجب وكذا ان كان مقيما في ذلك الجزء وجب عليه
صلوة الاقامة وان كان مسافرا في سائر الاجزاء وان سافر في ذلك الجزء وجب عليه صلوة السفر وان كان مقيما في الاجزاء المتقدمة ويعتبر صفة
ذلك الجزء اي في الصحة والفساد ايضا فان كان ذلك الجزء صحيحا اي لم يوصف بالكراهية ولم ينسب الى الشيطان كما في الفجر اي وقت الفجر وجب الفجر
به كاملا فاذا اعترض الفساد اي الوقت بطلوع الشمس في خلال الفجر بطل الفرض عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان الجزء الذي تقرر
السببية عليه وهو الجزء الذي قبل طلوع الشمس سبب صحيح فيثبت به الواجب كاملا في الذمة فلا يتأدى بصفة النقصان كما
لصوم المنذور المطلق لا يتأدى في ايام النحر والتشريق وكالسجدة اذا قرأ آية السجدة راكبا وسجد بالايماء لا يتأدى به لانها وجبت
كاملة فلا يتأدى ناقصة ولا يقال الكامل قد يتأدى بالناقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او كلها ولكنه اتى باصل الاركان
يحكم به من الخروج عن العهدة وان تحقق فيه النقصان حتى وجب جبره بسجدة السهو ان كان الترك بالسهو لانا نقول انما لم يمنع ذلك النقصان
من الخروج عن العهدة لانه ليس براجع الى نفس المامور به فانه امر بنفس القيام والركوع والسجود والقراءة وقد اتى بما امر الا
انه لم يعمل بما ثبت باخبار الاحاد التي لا يزاد بها على الكتاب فتمكن به نقصان في الاداء فيجبر بالسهو فاما النقصان الواقع بسبب
الوقت فراجع الى نفس المامور به فانه امر بالصلوة في الوقت الكامل بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الاية وقوله عز ذكره
ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا فاذا ادى الصلوة في الاوقات المكروهة فقد ادخل النقصان
في نفس المامور به لان هذا الوقت ناقص فما امر بالاداء فيه فلا يخرج به عن العهدة فان قيل ما ذكرتم مخالف لقوله عليه السلام
من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر رواه ابو هريرة وفي

رواية اخرى عنه عن النبي عليه السلام اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته واذا ادرك احدكم سجدة
من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته قلنا ما رويا عندنا ذكر ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في شرح الآثار ان ورود هذا
كان قبل نهيه عليه السلام عن الصلوة في الاوقات المكروهة لا يقال كان ذلك نهيا عن التطوع فاما كالنهي عن الصلوة بعد الفجر فلا يوجب
فلا يوجب نسخ هذا الحديث لانا نقول بل هو في الفرائض والنوافل فان قضاء الفوائت فيها لا يجوز الا ترى ان النبي صلى الله
عليه وسلم لما فاتته صلوة الفجر غداة ليلة التعريس اخرها قضاءها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا على ان ما رواه نسخ به وعن ابي
يوسف رحمه الله ان الفجر لا يفسد بطلوع الشمس ولكنه يصبر حتى اذا ارتفعت الشمس اتم صلوته وكانه استحسن هذا ليكون مؤديا بعض
الصلوة في الوقت ولو افسد ما كان مؤديا جميع الصلوة خارج الوقت واداء بعض الصلوة في الوقت اولى من اداء الكل خارج
الوقت كذا في المبسوط وفي قوله يبطل الفرض اشارة الى نفي ما روي عن محمد رحمه الله ان اصل الصلوة يبطل ببطلان جهة الفرضية
على ما عرف قوله واذا كان الجزء ناقصا ذلك الجزء اي الجزء الاخير الذي وجد الشروع فيه فاسدا اي ناقصا بان صار منسوبا الى الشيطان
كالعصر يستانف في وقت الاحمرار اي كوقت الاحمرار اذا استانف فيه عصر ذلك اليوم وجب الفرض به ناقصا لان نقصان
السبب مؤثر في نقصان المسبب كالبيع الفاسد يؤثر في فساد الملك فيتأدى بصفة النقصان اي بهذا الشروع الواقع في الوقت
الناقص لانه ادى ما وجب كما لزم بمنزلة ما اذا نذر صوم النحر واداه فيه فاذا غربت الشمس بعد الشروع ولم يتحقق ولم يفسد لان
ما بعد الغروب ليس بناقص بل هو كامل فيتأدى الواجب بالاداء فيه لانه اكمل مما وجب فيه فكان اولى بالجواز ثم الشيخ رحمه الله
انما قيد التعيين سببية الجزء الاخير بالشروع في الاداء ليتأتى التفريع طلوع الشمس في الفجر وغروبها في العصر والا تعيين هذا
الجزء للسببية بعد ما مضى سائر الاجزاء من غير اداء والتضيق الى الشرع حتى ظهرت سببيته في حق المكلف بحسب حاله من الاسلام والبلوغ
وسائر العوارض وان لم يشرع في الصلوة في هذا الجزء وذلك لانا انما شرطنا الشروع للتعيين في الاجزاء المتقدمة ليمتنع انتقال
السببية مما اتصل به الاداء الى الاجزاء الباقية ترجيحا عليها باتصال المقصود به فاذا انتقلت السببية الى الجزء الاخير وليس بعده
ما يحتمل انتقال السببية اليه لم يحتج الى اشتراط الشروع لتعينه ويؤيده ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر ان الجزء الاخير يبقى سببا
بعد المضي بخلاف الاجزاء المتقدمة لانه كان سببا للوجوب حال قيامه فاذا لم يؤد فيه حتى مضى يبقى سببا للوجوب كما كان حتى
يجب الاداء في وقت آخر لان الشرع اوجب الاداء في غير الوقت ولا يتعذر ذلك الا ببقاء هذا الجزء سببا للوجوب فعلنا ان
الشرع ابقاه سببا للوجوب بخلاف الاجزاء الاخر فان الشرع ما جعلها سببا للوجوب بعد مضيها لانها جعلت اسبابا ليؤدي الواجب
فيها لا في غيرها وبعد مضيها لا يتصور ذلك وقيل انما قيد بالشروع في الاداء وان تعينت السببية فيه بدون الشروع لان الظاهر
من حال المسلم انه لا يترك الصلوة ولا يؤخرها عن وقتها فيشرع في الاداء في هذا الجزء وان لم يكن اداها قبله قوله ولا يلزم جواب
من سؤال يرد قوله فانه كان ذلك الجزء صحيحا الى آخره ووجه وروده انه قد اثبتم ان ما وجب كاملا لا يتأدى بصفة النقصان كما
ولا جزء منه حتى لو قضى الظهر ووقع آخره في وقت الكراهة لا يجوز فاذا استانف العصر في اول الوقت ومدها الى ان احمرت الشمس
او غربت الشمس ينبغي ان يفسد العصر كما يفسد الفجر بطلوع الشمس فقال ان الشارع جعل للعبد ولاية شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة لان
الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة ربه في جميع الاوقات لتواتر نعمه عليه تعالى التوالي لا سيما في اوقات الصلوة لانها اوقات وجوب

سخرية الا انه تعالى جعل له ولاية صرف بعض هذه الاوقات الى حوائج نفسه رخصة فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو العزيمة ولهذا
جعلنا الوقت في حق صاحب العذر مقام الاداء لحاجته الى شغل كل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على العزيمة في العصر الا بان يقع بعض
ادائه في الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا فلما لم يمكن الاحتراز منه مع الاقبال على العزيمة سقط اعتباره لانه حصل حكما لتكميل
العزيمة لا قصدا فيه بناء على الاول كما قال محمد رحمه الله في النوادر ان من شرع في الخامسة بعد ما قعد قدر التشهد في صلوة العصر
يضيف اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان تطوعا ومعلوم ان التطوع بعد العصر مكروه ولكن لما كان بناء على الاول وقد حصل حكما لا قصدا
لم يعتبر حتى لم تثبت صفة الكراهة كذا ههنا هكذا ذكره ابو اليسر رحمه الله قوله واما اذا خلا الوقت عن الاداء يجوز ان يكون ابتداء
كلام ويحتمل ان يكون جواب سوال وهو ان يقال لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير وتعين هو للسببية لعدم ما يحتمل الانتقال
اليه لزم ان يجوز الاداء في الاوقات المكروهة اذا كان الجزء الاخير ناقصا كالعصر اذا فاتت عن وقتها ينبغي ان يجوز قضاؤها في الاوقات
المكروهة فاشار الى الجواب وقال اذا خلا الوقت عن الاداء يضاف الوجوب الى كل الوقت لانا انما جعلنا جزءا من الوقت سببا ضرورة
توزع الاداء في الوقت لان الوقت شرط الاداء وظرف وسبب الوجوب ايضا ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فجعلنا
جزءا منه سببا والباقي ظرفا وهذه الضرورة فيما اذا جعله ظرفا متحققة فاذا لم يجعله ظرفا بان لم يؤد في الوقت حتى فات سقطت الضرورة
ووجب العمل بالاصل وهو ان يجعل الوقت سببا بكماله لان الاضافة الدالة على السببية وجدت الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر والظهر
اسم لجميع الوقت ولما جعل الكل سببا ولا فساد في كل الوقت كان الواجب على وفقه فلا يصح اداؤه في وقت ناقص كما في الفجر وقت طلوع
ولا يقال اذا اضيف الوجوب الى الكل لزم منه ان لا يكون الوجوب ثابتا في الوقت فوجب ان لا يكون اثما بترك الاداء لانا نقول انما تنتقل السببية
الى الكل بعد الياس عن الاداء في الوقت فلا يلزم منه انتفاء الوجوب في الوقت فان قيل لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت وبعضه
ناقص في العصر يكون الوجوب ناقصا ضرورة وينبغي ان يجوز قضاؤه في وقت مثله قلنا السبب كامل من وجه ناقص من وجه والواجب
كذلك فلا يتادى في الوقت الناقص من كل وجه كذا في مختلفات القاضي الامام رحمه الله الا انه يقتضي انه لو قضى العصر في اليوم الثاني
فوقع اخره في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فان وقت التغير ليس بوقت لقضاء شئ من صلوة كذا ذكره القاضي الامام فخر الدين
رحمه الله في شرح الجامع الصغير وقيل في الجواب عنه ان الوقت الكامل من العصر اكثر من الوقت الناقص فكان الاعتبار للاكثر الذي
له حكم الكل في نفس الواجب اولى من اعتبار الاقل وكذا الكامل موجود باصله ووصفه والناقص موجود باصله دون صفته فكان الموجود اصلا
ووصفا راجحا على الموجود اصلا لا وصفا والمرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فكان الاعتبار للكامل دون الناقص فصار كان الكل
كامل والجواب الصحيح ما ذكره شمس الائمة رحمه الله انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى تحقق التفويت بمضي الوقت صار دينا في ذمته فيثبت بصفة
الكمال وانما يتادى بصفة النقصان عند ضعف السبب اذا لم يصر دينا في الذمة وذلك بان يشتغل بالاداء لانه يمنع صيرورته دينا في
الذمة وهذا هو الجواب عما اذا اسلم الكافر او بلغ الصبي او طهرت الحائض في آخر وقت العصر ثم قضوها في اليوم الثاني في ذلك الوقت حيث
لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب دينا في ذمته بصفة الكمال فلا يتادى ناقصا كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله الا ان صدر الاسلام وفخر الاسلام
رحمهما الله ذكرا انه لا رواية في هذه المسئلة عن السلف ويحتمل ان يجوز ولا يقال ثبوته في الذمة بصفة الكمال غير مسلم لان السبب
لما كان ناقصا كان ما ثبت به في الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال لانا نقول النقصان في الوقت لم يكن بمعنى

فيه لانه وقت كسائر الاوقات بل المصلي في غيره وهو النفل فان في الاشتغال بالعبادة في هذا الوقت تشبيها بعبادة اهل الكفر وتعظيمهم
آلهتهم في هذا الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصار كسائر الاوقات في حق ما يرجع الى الاسباب الا ان النقصان
كان بملاصقة الوقت للامر بالاداء فاذا مضى لم يبق متصلا لان الواجب تحقق في الذمة كاملا فلا يتادى ناقصا هذا بيان ما ذكر في الكتاب
وحاصل ما في المشروح واعترض عليه بان ما ذكرتم من تعيين الجزء الاخير للسببية غير مستقيم فانكم ان قلتم بتعيينه على تقدير الشروع فيه دون
غيره فكل جزء من اجزاء الوقت يتعين على ذلك التقدير فلا معنى لتخصيصه بالحكم بالتعيين وان قلتم بتعيينه مطلقا وجد فيه الشروع او لم يوجد
فلا يستقيم بعد ذلك اضافة الوجوب الى كل الوقت وجعله سببا على تقدير عدم الشروع لان تعيين جزء للسببية مانع من اضافة الوجوب
الى غيره لاستلزامها عدم تعيين ذلك الجزء للسببية واجيب عنه بانا قد حكمنا بتعيينه وجد الشروع او لم يوجد حتى اعتبرنا حال المكلف في
هذا الجزء وان لم يوجد منه الشروع في الاداء ولكن تعيينه لا يمنع من اضافة الوجوب الى كل الوقت بعد مضيه وذلك الجزء وبيانه انا انما جعلنا
جزءا من الوقت سببا حال قيام الوقت ضرورة وقوع الاداء في الوقت او وقوعه في الوقت لا يجب الا بالخطاب وهو الخطاب بالاداء لا يتوجه الى العبد قبل الجزء
الاخير لان الشروع غير في الاداء وكذا الواجبات قبل هذا الوقت لا يلزمه شيء لانه في التاخير ليس بمفرط فلذلك لا يتعين جزء منها للسببية
الا بالشروع لانه لو تعين ولم يتصل به الاداء كان تفويتا كما في الجزء الاخير والاداء يجعله مفوتا مع بقاء الوقت والاختيار فاذا شرع
في الاداء في جزء تعين ذلك الجزء سببا للوجوب لتوجه الخطاب اليه باختياره للشروع فيه فاما في الجزء الاخير فقد توجه اليه الخطاب بالاداء
حتما لسقوط خياره ولهذا لو لم يشرع فيه كان مفرطا آثما فلا جرم تعين هذا الجزء للسببية وجد الشروع فيه او لم يوجد لان الخطاب بالاداء
الذي هو مطالبة للواجب في الذمة لا يتحقق الا بتقرر الوجوب فكان من ضرورته تعيين هذا الجزء للسببية ثم اذا وجد الشروع فيه فقد تقرر
هذا التعيين سواء اختلف حال المكلف في آخر الوقت او لم يختلف فاما اذا لم يوجد فيه الشروع حتى مضى الوقت فقد فات الغرض الذي تعين به
والتعيين لاجله هو حصول الاداء في الوقت فلا وجه الى ابقائه سببا مع امكان النقل الى الاصل وهو اضافة الوجوب الى كل الوقت ثم النقل
بالاصل انما يكون في حق من لم يختلف حاله في اجزاء الوقت فيضاف الوجوب الى كل الوقت في حقه فاما في حق من اختلف حاله فيها كالكافر
الذي اسلم في آخر الوقت والصبي الذي بلغ فيه ونحوهما فلا امكان لعدم اهليتهم للوجوب في جميع الاجزاء فيتقرر تعيين الجزء الاخير للسببية
في حقهم وان لم يوجد منهم الشروع في الاداء ولا يلزم عليه عدم جواز قضاء العصر ممن اسلم او بلغ في آخر وقت العصر في وقت مثله لان
ذلك لا يؤدي من السلف كما بينا فالحاصل ان التعيين يثبت بتوجه الخطاب لانه من ضروراته فيختص بالجزء الاخير لاختصاص التوجه به
ويتقرر هذا التعيين بامرين بالشروع في الاداء وباختلاف حال المكلف في آخر الوقت فاذا لم يوجد واحد منهما ومضى الوقت سقط
هذا التعيين لفوت غرضه ويضاف الوجوب الى كل الوقت الخ وذهب اليسر الى ان الجزء الاخير متعين للسببية من غير ان يضاف الوجوب
الى كل الوقت بعد مضيه بحال ولكن يلزم عليه عدم جواز قضاء العصر الفائت في الاوقات المكروهة ويمكن ان يجاب عنه بما اشرنا اليه
ان النقصان في الفعل لا في الوقت فكان الجزء الاخير موجبا لصفة الكمال الا انه يتادى ناقصا في الوقت ضرورة محافظة الوقت الذي
هو شرط الاداء فان اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولى من ادائها خارج الوقت بدون النقصان فاذا مضى الوقت ذهبت
الضرورة الداعية الى تحمل النقصان وقد تحقق الواجب في الذمة كاملا فلا يتادى ناقصا قوله والنوع الثاني من انواع المقيد
بالوقت ما جعل الوقت معيارا له لا ظرفا له وسببا لوجوبه وهو شرط الاداء ايضا الا انه لم يذكره لانه يعرف بكونه مؤقتا اذ الوقت شرط

الاداء في كل الوقت ولكن ان يجاب عنه بوجه آخر وهو ان الاصل ان يجعل كل الوقت سببا الا انه عدل عنه الى البعض ليتحقق الاداء في الوقت فكان
اعتبار الجزء الاول للسببية والانتقال الى الاجزاء التي بعده وتعيين الجزء الاخير على تقدير وجود الاداء فيها على تقدير عدم الاداء فكل الوقت سبب
ابتداء من غير ان يثبت انتقال وتعيين والجزء الاخير فكانه قيل الانتقال من الكل الى الجزء الاول ثم الى ما بعده ثم تعيين الجزء الاخير كلها في حق من ادى
وفي حق غير المؤدي الكل سبب كما هو الاصل فعلى هذا لا يرد الاعتراض المذكور ظرف وقت معين بخلاف كونه سببا او معيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في
الصوم المنذور المضاف الى وقت معين وقد لا يكون معيارا كوقت الصلاة فلذلك خصهما بالذكر الا ترى انه اي الصوم قدر به اي بالوقت حتى ازداد بازدياد الوقت
وانتقص بانتقاصه ولم يفضل الوقت عن الاداء فيه فكان معيارا له فخالف المعيار بالقياس به غيره ليسوى به هذا الوقت بهذه المثابة بخلاف وقت الصلاة
فانه ظرف على ما بيناه واضيف اليه اي اضيف الصوم الى الوقت فقيل صوم شهر رمضان كما اضيفت الصلاة الى الوقت فقيل صلاة الظهر وصلاة العصر فكان
سببا كوقت الصلاة لما ان الاضافة دليل السببية فانها للاختصاص واقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب وسيأتيك بيانه **قوله** ومن حكمه
اي من حكم هذا النوع من الوقت ان غيره اي غير هذا الموقت لا يبقى مشروعا فيه اي في هذا الوقت لانه معيار واحد فاذا شرع فيه صوم وصار معيارا له لا يبقى
فيه غيره مع قيامه فيه فكان من ضرورة تعيين الفرض مشروعا فيه انتفاء شرعية غيره لانه لا يتصور اداء صومين بامساك واحد ولا يتصور في هذا الوقت
الا امساك واحد ولهذا قيل من المستحق فلا يكون غيره مشروعا فيه واذا كان كذلك يصاب بمطلق الاسم اي يتادى الواجب عن الصحيح المقيم بنية مطلق
الصوم من تعرض لجهة الفرض ومع الخطاء في الوصف اي وصف الواجب بان نوى صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل وقال الشافعي رحمه الله لا يتادى
عن اي الا بنية فرض رمضان لان الصوم متنوع في اوصافه فرضا ونفلا كاصل الامساك متنوع الى عادة وعبادة ومعنى العبادة معتبر في الوصف
كما هو معتبر في الاصل فانه مامور به يحصل به زيادة ثواب ويستحق تاركه زيادة تغليظ في العقاب فكان الوصف بنفسه عبادة كالاصل ومن الممتنع حصول
عبادة لا عن اختيار من العبد فكما شرطت العزيمة في الاصل نفيا للجبر شرطت للوصف لهذا المعنى كما في الصلاة وتعيين محل القبول المشروع دون غيره لا يغني عن
تعيين الوصف لانا ما اعتبرنا النية للتمييز حتى يسقط اعتبارها بتعيين المحل وانما اعتبرت للتحصيل على ما بينا ونحن نقول لا بد للوصف من التحصيل بالنية على
ما قلت الا ان النية الموجودة شاملة للاصل والوصف وبيانه انا اجمعنا على ان اشتراط نية الصوم المشروع فيه حتى اذا نوى بهذا الطريق اجزاه بالاتفاق
وان لم ينو فرضا وهو نية اصل الصوم نوى مشروع الوقت لان المشروع فيه واحد وهو الفرض بلا خلاف والواحد في زمان ومكان ينال باسم جنسه
كما يقال المتوحد بمكان ينال باسم نوعه او باسم علمه فان كان في بيت او الان انسان او يا رجل وهو منفرد في الدار كان كما قيل يا زيد فكذا فيما نحن فيه الامساك قد وجد لعورته
ومنافاة لانه نوى الصوم وهو واحد متعين وله مطلق الاسم وكذلك اذا نوى النفل لان الموصوف بانه نفل غير مشروع فلغت نية النفل وبقيت نية الصوم
فصار كما لو نوى الصوم مطلقا بمنزلة ما اذا نوى الفرض في غير رمضان لا فرض عليه يكون نفلا لان الوصف لغا فبقي مطلق النية فان قيل الواحد
في المكان انما ينال باسم جنسه اذا كان موجودا وههنا الصوم معدوم لو جد تحصيله فكيف ينال المعدوم باسم جنسه قلنا كونه معدوما لم يمنع ان ينال باسم
لو صح بان نوى الصوم المشروع في الوقت فكذلك باسم جنسه لان اسم جنسه كما ان اسم نوعه اسمه وان لم يكن موجودا تحصيلا فهو موجود
من حيث الشرعية ومن حيث الشرعية واحد فينال باسم الجنس ومع الخطاء في الوصف فان قيل سلمنا انه يتادى بمطلق النية لا نسلم انه يتادى
بنية التطوع او بنية القضاء الا ان المتوحد في المحل ينال باسم جنسه ولا ينال باسم غيره فان زيدا لا ينال باسم عمرو وان كان ينال باسم انسان
ورجل كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض لان ما نواه من الوصف لا يجتمع مع فرضية الوقت فلا يمكن ان يجعل مع الاعراض عنه مقبلا عليه قلنا انه نوى
اصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فلغت نية الوصف وبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل لان قوام الاصل ليس بالوصف

واصل العموم جنسه لا اسم علم غيره وهو كما لو نادى الرجل بسبيل منفردا في الدار بالرجل بالاسود ينال بهذا الاسم لان الاسود وان بطل بقي اسم الجنس الذي يصلح اسماله بخلاف عمرو فانه ليس باسم جنس اصلا فلا ينال به والاعراض لو ثبت انما يثبت في ضمن نية التنفل او القضاء وقد لغت بالاتفاق فلغو اما في ضمنها ولنظيره الحج على ما بينا قيل لما تعين الفرض مشروعا في هذا الوقت ينبغي انه يتادى بلا نية من الصحيح المقيم كما قال زفر رحمه الله لان الامر بالفعل متى تعلق بمحل بعينه اخذ حكم العين المستحق فصار ما يتصور من الامساك في هذا الوقت مستحقا على المكلف بمطلق الجهة وجد وقع من المامور به كالامر برد المغصوب والودائع لما كان متعلقا بمحل بعينه وقع عن الجهة المستحقة على اي وجه وقع وكالامر باداء الزكوة لما تعلق بمحل معين كان الصرف الى الفقير واقعا عن الجهة المستحقة وان لم ينو الزكوة وهذا كمن استاجر خياطا ليخيط له ثوبا بعينه كان الفعل الواقع فيه من جملة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع ابتداء او اداء الواجب بالعقد بخلاف المريض والمسافر حيث لا يتادى صوم الشهر عنهما بلا نية الا لان الاداء غير مستحق عليهما في هذا الوقت فلا يتعين الا بالنية قلنا الشارع وان عين الوقت لاداء الفرض ولم يشرع غيره فيه لكن ابقى منافع العبد التي بها يتمكن من اداء العبادة وغيرها على ملكه وامره بان يؤدي بها ما هو مستحق عليه من العبادة باختياره فلم يكن بد من العزيمة لانه ما لم يعزم لا يكون صارفا ما له الى ما عليه ولا يحصل ذلك بعدم العزيمة لان العدم ليس بشيء ولا يقال الامساك قد وجد منه اختيارا فلا حاجة الى النية لتحصيل الاختيار لانا نقول انما شرط الاختيار في صرف هذا الفعل عن العادة الى العبادة لا اختياره الفعل ولم يوجد وانما لم يمكنه صرف منافعه الى اداء صوم اخر لانه غير مشروع لا لان المنافع مستحقة عليه كما لا يمكنه ذلك في الليل وهذا بخلاف الزكوة فان المستحق صرف جزء من المال الى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى قد تحقق ذلك بالهبة وصارت عبارة عن الصدقة في حقه مجازا حتى لا يملك الواهب الرجوع فيها لان المبتغى بها وجه الله تعالى دون العوض من المصروف اليه وقد حصل كما ان الصدقة على الغني صارت عبارة عن الهبة حتى يملك المتصدق الرجوع فيه لان الغنى المحل وبخلاف الاجير فان المستحق منافعه اذا كان اجيرا واحدا والوصف الذي في الثوب ان كان اجيرا مشتركا فيه وذلك لا يتوقف على عزم منه ولا يلزم على ما ذكرنا اشتراط النية تعيين الصلوة عند ضيق الوقت لان التوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط بالعوارض ولا بتقصير العبادة

قوله الا في المسافر ينوي واجبا اخر الاستثناء متعلق بقوله ومع الخطاء في الوصف لا بقوله فيصاب بمطلق الاسم على الاصح كما تعرفه اي يصاب صوم الشهر بنية اصل الصوم ومع الخطاء في الوصف في حق الجميع الا في المسافر اذا نوى واجبا اخر فان هذا الصوم لا يصاب في حقه بهذه النية بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر كالمقيم في هذا الحكم حتى اذا نوى واجبا اخر في رمضان او تطوعا او اطلق النية وقع عن فرض الوقت لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق في حقه كما تحقق في حق المقيم ولهذا لو صام عن فرض الوقت يجزيه عند جمهور الصحابة والفقهاء رحمهم الله وقد بينا ان شهود الشهر ينفي شرعية الغير فلا يبقى غير صوم الوقت مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال ولابي حنيفة رحمه الله طريقان احدهما ان نفس الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه وهو شهود الشهر الا ان الشرع اثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر الذي هو محل المشاق ومعنى الترخص ان يميل من مشروع الوقت لنفع يرجع اليه وانتفاعه نوعان انتفاع في الدنيا بالافطار دفعا للضرر العاجل وانتفاع في الاخرة برفع ضرر العقاب والحرمان يعرف ماله الى شاء بالميل الى الا خف واشتغل بواجب اخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته لكونه اهم احق وعليه من اسقاطه فرض الوقت

لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لا يكون مواخذا بالفرض من الوقت ويكون مواخذا بذلك الواجب لما جاز له الترخص بالفطر لانه صاحب عليه نظرا الى
منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى وبهذا الوجه يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت
كما روى ابن سماعة عنه لانه لا يمكن اثبات معنى الرخصة بهذه النية اذ هو يتجشم للحال مرارة الجوع ويلزمه قضاء صوم الوقت في الثاني فلا
فائدة في النفل الا الثواب وهو في صوم الوقت اكثر فكان هذا ميلا الى الاثقل لا الى الاخف واذا لم يثبت معنى الترخص بقي صوم الوقت مشروعا
فيتادى بنية النفل كما في حق المقيم فان قيل انما يجوز له الترخص باداء واجب اخر كما جاز الترخص بالفطر اذا كان الوقت قابلا له والوقت
ليس بقابل لهذا الترخص لعدم شرعية صوم اخر فيه فان المشروع فيه ليس الا فرض الوقت ولهذا يتادى بمطلق النية وبنية النفل و[illegible]
فكان نية واجب اخر ونية النفل سواء قلنا لما اثبت الشرع شرعية الفطر له في هذا الوقت كان ذلك اثباتا لشرعية واجب اخر في هذا الوقت
في حقه بطريق الدلالة فكان الوقت قابلا له كعموم الوقت وكان ينبغي ان يجب عليه التعيين ولا يتادى فرض الوقت عنه بمطلق النية لتعدد
المشروع فيه في حقه كالظهر المضيق الا ان ثبوت شرعية واجب اخر على تقدير الاقبال على الترخص والاعراض عن العزيمة ولا يتحقق ذلك
بهذه النية والثاني ان اقتصار شرعية سائر الصيامات ليس من حكم الوجوب فانه موجود بالواجب الموسع بل من حكم تعين هذا الزمان لاداء
الفرض ولا تعين في حق المسافر لانه مخير بين الاداء فيه والتاخير الى عدة من ايام اخر فصار هذا الوقت في حق تسليم ما عليه من الواجب
بمنزلة شعبان فيصح منه اداء واجب اخر كما يصح اداء فرض الوقت وهذا الطريق يوجب انه لو نوى النفل يقع عما نوى وهو رواية الحسن
عن ابي حنيفة رضي الله عنه واما اذا اطلق النية فعلى الرواية التي لا يصح منه نية النفل لا شك انه يقع عن رمضان لان صومه بنية النفل
لما وقع عن فرض الوقت مع انها لا تحتمل الفرض فبالنية المطلقة التي تحتمله اولى ان يقع عنه وعلى الرواية التي يصح نية النفل ويقع عنه
قيل اذا اطلق النية لا يقع عن الفرض لان رمضان في حقه بمنزلة شعبان حتى قيل سائر انواع الصيام لا بد من تعيين النية كما في
الظهر المضيق ولان المطلق يحتمل الفرض والنفل والوقت يقبلهما فكان الحمل على النفل الذي هو ادنى اولى كما في خارج رمضان والصحيح
انه يقع عن فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخص بترك العزيمة وهي اداء صوم الوقت لا يثبت بهذه النية لانه انما يثبت
بنية واجب اخر او بنية صريح النفل على رواية الحسن وهذه النية لا تحتمل واجبا اخر غير فرض الوقت لانه لا يتادى بمثل هذه النية في غير رمضان
ففيه اولى وليست بنية صريح النفل ايضا بل هي تحتمله كما تحتمل فرض الوقت ولما لم يثبت الترخص التحق بالمقيم فاطلاق النية منه ينصرف
الى صوم الوقت فصار الحاصل ان الرخصة عنده متعلقة بالفطر وما في معناه من ترفيه يرجع اليه وعندهما هي متعلقة بالفطر لا غير قوله
واما المريض فالصحيح عندنا الى اخره احترز به عما روى ابو الحسن الكرخي رحمه الله عليه ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول
ابي حنيفة رحمه الله وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله فقال وان كان مريضا او مسافرا فصام رمضان بنية واجب
اخر فعند ابي حنيفة رحمه الله يصير صائما عما نوى ولو صام بنية التطوع ففي ظاهر الرواية يصير صائما عن رمضان وروى الحسن عن
ابي حنيفة رضي الله عنه انه يصير صائما عما نوى وهو اختيار شيخ الاسلام صاحب الهداية والقاضي الامام فخر الدين والامام ظهير الدين البخاري
رحمهم الله والشيخ الكبير ابو الفضل الكرماني رحمه الله فقد ذكر ابو الفضل في الايضاح فكان بعض مشائخنا رحمهم الله يفصل بين المسافر والمريض وانه
ليس بصحيح والصحيح انهما يستويان وما ذكر اختيار المصنف اتبع فيه فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله قلت وكشف هذا ان الرخصة لا تتعلق
بنفس المرض بالاجماع بين الفقهاء لان المرض متنوع الى ما يضره الصوم نحو الحميات المطبقة ووجع الراس والعين وغيرها والى ما لا يضره

الصوم كالامراض الرطوبية وفساد الهضم ونحو ذلك والرخص انما تثبت للحاجة الى دفع المشقة والضرر ففيما فمن البعيد ان تثبت فيما لا حاجة
فيه الى دفع العسر فلذلك شرط كونه مفضيا الى الحرج بخلاف السفر فانه يوجب المشقة بكل حال فيتعلق الرخص بنفس السفر واقيم السفر مقام المشقة
كما عرف ثم عندنا تثبت الرخص للمريض بخوف ازدياد المرض بان غلب على ظنه ذلك او اخبره الطبيب كما تثبت بحقيقة العجز لا خلاف فيه بين
اصحابنا فان من ازداد وجعه او حماه بالصوم يباح له الفطر وان لم يعجز عن الصوم ولم يرو عن احد من اصحابنا خلاف ذلك فهو ان المريض
ان تحمل ازدياد المرض وصام عن واجب آخر لا شك انه يقع عما نوى عند ابي حنيفة رضي الله عنه اذ لا فرق بينه وبين المسافر في هذه فعلى هذه
لا يستقيم الفرق المذكور في الكتاب الا بتاويل فهو ان المرض لما تنوع كما ذكرنا تعلق الرخص في النوع الاول وهو الذي يضره الصوم
بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز لانه وان لم يضره الصوم لكن لما ادى امر
المريض الى الضعف الذي عجز به عن الصوم لابد من ان يثبت له الترخص بالفطر دفعا للهلاك عن نفسه كما يثبت بالاكراه اذ معنى العجز انه لو صام
لهلك غالبا فاذا صام هذا المريض عن واجب آخر او عن النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا لم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت فظهر
ان مراد الشيخ ابي الحسن من قوله فاما الجواب في المريض والمسافر سواء المريض الذي يضره الصوم وتعلق ترخصه بازدياد المرض ومراد المصنف
رحمه الله من قوله لان رخصته متعلق بحقيقة العجز المريض الذي لم يضره الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز ثم الشيخ رحمه الله انما قال
فالصحيح عندنا لان رواية ابي الحسن ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رضي الله عنه لو اجريت على ظاهرها وعمومها
من غير تاويل لوجب تعميم الحكم في حق كل مريض كعمومه في حق المسافر وذلك فاسد فالشيخ رحمه الله نظر الى عمومها الظاهري واشار الى
الفساد بقوله فالصحيح عندنا اي عندي كذا يوضح ما ذكرنا ما قال شمس الائمة في المبسوط فاما المريض اذا نوى واجبا آخر فالصحيح انه يقع صومه
عن رمضان لان اباحة الفطر له عند العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر ثم قال وذكر ابو الحسن الكرخي
رحمه الله ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رضي الله عنه وهو سهو او مأول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه
زيادة المرض فهذا يدرك بادنى تامل على صحة ما ذكرنا **قوله واما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر** يعني انه يستحق الترخص بالافطار بعجز
تقديري لا تحقيقي لقيام سبب العجز وهو السفر فانه في الغالب مفض الى المشقة والتعب ولهذا قيل السفر قطعة من السقر وفي قطع المسافات
والغالب في التحقق شرعا كما عرف في النوم مع الحدث والتقاء الختانين مع الانزال فاقيم السبب وهو السفر مقام المسبب وهو المشقة
فاذا صام المسافر لا يظهر بقدرته على الصوم فوات شرط ترخصه بالافطار وهو العجز التقديري لقيام سبب العجز وهو السفر فلا يبطل حق ترخصه
بهذا الصوم فيتعدى اي حق الترخص حينئذ اي حين اذ لم يبطل ولاية ترخصه بظهور قدرته على الصوم بطريق الثنية اي بطريق الدلالة
الى حاجته الدينية يعني جواز الترخص بالافطار باداء الصوم بحاجته الدنياوية وهي دفع المشقة عن البدن في العاجل تنبيه على جواز
الترخص باداء الصوم لحاجته الدينية وهي دفع العذاب عن نفسه في الآجل بطريق الاولى لانه اهم **قوله ومن هذا الجنس** اي من جنس
ما صار الوقت متعينا له كشهر رمضان للصوم المشروع فيه الصوم المنذور في وقت بعينه اي في وقت معين مثل ان
يقول لله علي ان اصوم رجب او يوم الخميس احترز به عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان اصوم يوما او شهرا او سنة
لما انقلب بالنذر صوم الوقت وهو النفل لانه هو الاصل في غير رمضان وسائر الصيامات بمنزلة العوارض ولهذا يشترط فيها
التعيين والتبييت واجبا لم يبق نفلا لان الصوم المشروع في وقت لا يقبل وصفين اي متضادين اي متنافيين مما كونه

نفلا نذرا وجابا لان النفل لا يستوعب العبادات القربية تبركه والواجب باسمه تبركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر انتفى النفل ضرورة فصار اي الصوم
المشروع في هذا الوقت واحدا من هذا الوجه اي من حيث انه لا يقبل صفة النفلية وان بقي محتملا لصفة القضاء والكفارة ولا يقال كيف
يكون الصوم واحدا فانه مشتمل على امساكات كثيرة لانا نقول ذلك بحسب التحقيق ولكن باعتبار الحكم هو شيء واحد ولهذا لو وجد المفسد في جزء
يشيع في الكل ولان الجملة متى ثبت الخطاب واحد صارت كشيء واحد حتى صار جميع البدن كشيء واحد في الغسل لدخوله تحت خطاب فاطهروا
ولهذا جاز له نقل البلة من عضو الى عضو في الغسل بخلاف الوضوء فاصيب بمطلق الاسم اي يقع عن المنذور بالنية المطلقة ومع الخطاء
في الوصف اي بنية النفل كصوم رمضان ويتوقف بمطلق الامساك على صوم الوقت وهو المنذور حتى جاز بنية من النهار كصوم النفل
وصوم رمضان ولكنه اي الناذر ان صامه اي صوم الوقت او صام الوقت على طريق الاتساع عن واجب اخر من كفارة او قضاء
يقع ما نوى يعني اذا نواه من الليل واما اذا نواه من النهار فانه يقع عن صوم الوقت وهو المنذور لان النية من النهار في حق القضاء
والكفارة لغو لانهما من محتملات الوقت فصارت نية القضاء ونية النفل بمنزلة واحدة فيقع عن صوم الوقت لان التعيين اي تعيين
الناذر الوقت للصوم المنذور فيها وتعيينه لصوم المشروع وهو النفل للنذر [illegible] من كونه نفلا حصل بولايته وولايته لا تعدوه
اي لا تتجاوز عنه الى غيره فصح التعيين الذي هو تصرف في مشروع الوقت فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعا فيه فان النفل
في سائر الايام شرع حقا للعبد لينفتح عليه طريق اكتساب الخيرات وتحصيل السعادات من غير عود اثم عليه في ذلك على تقدير الترك فاما فيما
يرجع الى حق صاحب الشرع وهو اي الرجوع الى حقه ان لا يبقى الوقت محتملا بحقه فلا اي فلا يصح التعيين يعني كان الموجب الاصلي
في هذا اليوم هو النفل حقا للعبد وصوم القضاء والكفارة كان محتملا فاذا اتى بصوم ذلك اليوم لقد تصرف فيما هو حقه بالايجاب لا فيما
هو حق الشرع وهو احتمال الوقت صوم القضاء والكفارة اذ لو ظهر اثره في ذلك صار العبد مبدلا للمشروع الذي ليس بحقه من قبيل
نفسه وذلك لا يصح ممن سلم وعليه سجدة السهو يريد به قطع الصلوة لا يعمل ارادته فيه لانه تبديل للمشروع فكذا هاهنا ولا يقال التعيين حاصل
بعمله لكن باذن الشارع اياه في ذلك حيث جعل له ولاية الالتزام فينبغي ان يتعدى الى حق صاحب الشرع ايضا كما لو عينه بنفسه
لانا نقول اذنه مقتصر على التصرف فيما هو حق العبد دون غيره فلا يتعدى الى غير حقه فان قيل لما لم يتعد الى حقه بقي الوقت محتملا
لصوم القضاء والكفارة فينبغي ان يشترط التعيين ولا يتأدى بمطلق النية ونية النفل كالظهر المضيق لان صحة هذا بين النيتين من
ضرورة اتحاد مشروع الوقت ولم يوجد قلنا صوم القضاء والكفارة من عوارض الوقت ومحتملاته واصل المشروع فيه صوم النفل الذي
صار واجبا بالنذر وهو واحد فينصرف مطلق النية ونية النفل اليه بخلاف الظهر المضيق فان تعين الوقت للواجب حصل بالعارض من
التقصير في الاداء الى زمان التضييق فجعل عدما في حق سقوط التعيين للواجب في حال التوسع كما مر بيانه واعلم ان ظاهر اللفظ وهو قوله
ومن حكم الجنس لكان يوهم ان الوقت سبب في هذا القسم ايضا باسم الاشارة الى النوع الثاني الذي جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه لكن
ليس بسبب بل السبب فيه هو النذر دون الوقت على ما عرف فكان ايراده في هذا النوع باعتبار تعيين الوقت له لا غير **قوله** والنوع الثالث
اي من انواع المقيد بالوقت الموقت بوقت مشكل توسعه وتضييقه وهو الحج فان في وقته اشكالا من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة
فان الحج عبادة تتأدى باركان معلومة فلا يستغرق الاداء جميع الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور في
سنة واحدة الا حجة واحدة يشبه وقت الصوم والثاني هو المذكور في الكتاب بالنسبة الى سنين العمر فان الحج فرض العمر ووقته اشهر

وهي من السنة الاولى تتعين على وجه لا يفضل عن الاداء وباعتبار اشهر الحج من السنين التي تاتي يفضل الوقت من الاداء وذلك محتمل فوقعت
فكان مشتبها كذا ذكره شمس الائمة رحمه الله وكذا ذكر فخر الاسلام في شرح التقويم فقال وقت الحج وقت معين جعل ظرفا للاداء ومعنى الاشكال
انه اذا اخر الحج عن هذا الوقت المعلوم لنظر فاته في هذه السنة وقع الشك والاشكال في ادائه فانه ان عاش ادى وان مات تحقق الفوات
فسميناه مشكلا وكذا في التقويم ايضا وهو الصحيح ثم ابو يوسف رحمه الله اعتبر جانب التضييق وقال يتعين الاشهر من العام الاول
للاداء كآخر وقت الصلوة للصلوة حتى لو اخره عنه ياثم وعند محمد رحمه الله وجوبه بطريق التوسع حتى لا يتعين اشهر العام الاول للاداء
ويجوز له التاخير الى العام الثاني والثالث بشرط ان لا يفوته عن العمر وان قيل لما ثبت ان وقته متضيق عند ابي يوسف رحمه الله
لم يبق مشكلا كوقت الصوم ولما ثبت انه متوسع عند محمد رحمه الله زال الاشكال عنه كوقت الصلوة قلنا انما حكم ابو يوسف رحمه الله
بالتضييق على سبيل الاحتياط حتى لا يؤدي الى تفويت العبادة لا من حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية فانه لو ادرك العام الثاني
جازما اداه فيه بالاتفاق ولو ادى فيه كان اداء لا قضاء بالاتفاق وانما قال محمد رحمه الله بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال لانه لا يتحقق
التضييق عنده بدليل انه لو مات قبل ادراك الاشهر من العام الثاني كان اشهر العام الاول متعينة للاداء عنده فيثبت ان الاشكال
لم يزل بما قالا ثم انه لو اخره ومات قبل ادراك السنة الثانية ياثم بالاتفاق اما عند ابي يوسف رحمه الله فظاهر واما عند محمد رحمه الله
فلان التاخير كان بشرط عدم الفوات وقد فوت فيأثم ثم استدل محمد رحمه الله بان النبي عليه السلام حج سنة عشر من الهجرة وقد نزلت
فرضيته سنة ست منها فعلم ان التاخير جائز ولابي يوسف ان الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت ادائه الا انه لا يتادى في كل عام الا في وقت
خاص وهو اشهر الحج فيكون وقته فردا من افراد اشهر الحج لا اشهر الحج من هذا العام بعينها وما من سنة تمضي الا ويتوهم ادراك الوقت
بعدها وانما يثبت العجز بعارض الموت فرجحنا الحيوة عليه لان ما كان ثابتا فالظاهر بقاؤه الى ان يظهر مزيل وفيه شك فلم يعتبر ولذا كان
كذلك لا يتعين الا بتعيينه فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمر ووقت ادائه النهر دون الليالي كما ان وقت الحج اشهر الحج دون باقي
السنة ومع هذا لا يتعين الا بتعيين العبد فعلا فكذا هذا واحتج ابو يوسف رحمه الله بان اشهر الحج من السنة الاولى في حق المخاطب به
اخص الوقت فيحرم به عليه التاخير عنه كما في آخر وقت الصلوة وذلك لان الوقت في حقه اشهر الحج من عمره لا من جميع الدهر والاشهر التي
من عمره ما كان متصلا بعمره وهذه الاشهر هي المتصلة بعمره يقينا والتي لم تجيء بعد غير متصلة بعمره فلا تصير وقت حجة الا بالاتصال وذلك
مشكوك والانفصال في الحال ثابت فلا يرتفع بالشك مع ان اعتبار الانفصال للتبقية وقت يجعله غير الوقت احتياطا فيكون التاخير
عنه تفويتا كتاخير الصلوة عن آخر وقتها فلذلك يتعين العام الاول للاداء وهو معنى قوله تتعين عليه الاداء في اشهر الحج من العام
الاول احتياطا واحترازا من الفوات تحقيقه ان وقت الحج يفوت للحال بمضي يوم عرفة فلا يرجى عوده الا بالعيش الى العام القابل
وفيه شك لان العيش الى سنة ليس باولى من الموت فلا يثبت العود بالشك ويرتفع حكم الفوات بخلاف الواجب المطلق من الوقت حيث
يجوز تاخيره لان الفوات فيه بالموت والعمر ثابت للحال والموت محتمل فلا يرتفع الثابت بالمحتمل فاما الثابت ههنا فالفوت بمضي الوقت
فلا يرتفع بالمحتمل وهو العيش الى السنة القابلة وبخلاف تاخير صوم القضاء والكفارة لان الموت في ليلة نادر فلم يعد تفويتا فاما فعل
النبي صلى الله عليه وسلم فقد كان لعذر وهو اشتغاله بالحروب وغيره وحكم ان التاخير انما يحرم للفوات وذلك بالشك في العيش وقد ارتفع ذلك في حقه
فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يبين امر الحج الذي هو اصل من اركان الدين ويعلم الناس المناسك وعلم يقين علم قبل عام الحج فلا ارتفعت

الشك في حقه كجميع الوقت فصار كآخر وقت الصلوة وهذا الدليل لم يثبت في حق غيره كذا في الاسرار واعلم ان ما ذهب اليه
محمد رحمه الله من القول بجواز التاخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكر في هذا الكتاب وعامة الكتب مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن
بناء الامر عليها فانه اذا سأل السائل لو قال قد وجب علي الحج واريد ان اوخره الى السنة التي تاتي والعاقبة مستورة عني هل يحل لي
التاخير مع الجهل بالعاقبة ام لا فان قلنا نعم فلم ياثم بالموت الذي ليس اليه وان قلنا لا يحل فهو على خلاف مذهبه وان قلنا
ان كان في علم الله تعالى انك تموت قبل ادراك السنة الثانية لا يحل لك التاخير وان كان في علمه انك تحيى فلك التاخير فيقول
وما يدريني ما ذا في علم الله فما قولكم في حق الجاهل فلا بد من الجزم بالتحليل والتحريم فيلزم منه القول بعدم الاثم وان مات
كما هو مذهب الشافعي رحمه الله والاثم بنفس التاخير وان لم يمت كما هو مذهب ابي يوسف رحمه الله كذا ذكر بعض المحققين
في اصول الفقه ثم ثبت ان الصحيح من قول محمد رحمه الله ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار ان الحج يجب موسعا
يحل فيه التاخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخره يفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد رحمه الله واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت
فجاءة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات تشهد على غلبة ظنه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التاخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل
بدليل الغلب واجب عند عدم الادلة **قوله** فظهر ذلك في حق المأثم لا غير يعني ظهر اثر تعيين الاشهر من العام الاول للاداء في حق الاثم
او ظهر اثر الاختلاف المذكور في حق الاثم لا غير حتى لو اتى بالحج في العام الثاني او الثالث كان اداء بالاتفاق لا قضاء لان
تعيين اشهر الحج من العام الاول ثبت ضرورة التحرز عن الفوات وبادراك الاشهر من العام الثاني وقع الامن
من الفوات فسقط عام الاول وتعين الثاني للاداء وكذا الحكم في كل عام فلا يظهر اثر التعيين في جعل
الحج قضاء بالفوات حقيقة وكذا لا يظهر في حق النفل حتى لو نوى حجة النفل من عليه حجة الاسلام وقع عن النفل لا عن الفرض
عندنا لان هذا الوقت في نفسه قابل للنفل كما هو قابل للفرض ولهذا صح الاداء بالحج النفل فيه ممن يؤدي حجة الاسلام بالاتفاق الا
انا حكمنا بتعيينه للفرض في حقه ضرورة التحرز عن الفوات فلا يظهر هذا التعيين في حق المنع عن صحة النفل كآخر وقت الصلوة
لما تعين للفرض ظهر ذلك في حرمة التاخير لا في المنع عن صحة صلوة اخرى وقال الشافعي رحمه الله يلغو نية النفل ويقع عن
حجة الاسلام لان تحمل المشاق وترك حجة الاسلام واختيار النفل عليه مع ان الثواب في اداء الفرض اكثر وان العقاب على تركه
بعد التمكن من ادائه يستحق عليه من السفه والسفه عندي يستحق الحجر في امر الدنيا صيانة لماله ففي امر الدين اولى فيجعل نية النفل
منه لغوا تحقيقا لمعنى الحجر ويبقى اصل نية الحج وبه يتادى فرض الحج بالاجماع والجواب ان الحج عبادة وانها لا تتادى الا عن
اختيار فلو حجر عن النفل وجعل حجة واقعا عن الفرض مع ان نية النفل اعراض عن الفرض ابلغ من ترك اصل النية لكان مؤديا
للفرض من غير اختيار فكان القول به باطلا واعرف تمامه في الكشف **قوله** وجوازه عند الاطلاق الى آخره جواب عما يقال
لما لم يظهر التعيين في حق النفل حتى بقي مشروعا كان مشروعا متعددا فينبغي ان يشترط التعيين في النية فلا يتادى الواجب
بمطلق النية كالصلوة في آخر الوقت لان التادي بمطلق النية من ضرورات اتحاد المشروع في الوقت ولم يوجد فقال في جواز حج
الاسلام عند اطلاق النية بدلالة تعيين من المؤدي لان التعيين ساقط لان الظاهر من حال المسلم الذي وجب عليه
حجة الاسلام انه لا يتحمل المشاق الكثيرة ولا يتكلف للحج النفل فيصار الفرض متعينا بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين صريحا والقد

مطلق النية اليه فاذا سمى شيئا آخر صريحا اندفع به ما تعين به الحال لان الدلالة لا تقاوم الصريح كنقد البلد يتعين في عقود المعاوضة بدلالة الحال وهي تيسير الاصابة ويبطل عند التصريح بذكر نقد بلد آخر بخلاف صوم الشهر فانه يتعين لا من امر لا يوجد فيه الا تعيين الشارع

فصل في حكم الواجب بالامر وهو اي الواجب بالامر نوعان اداء وقضاء لان الاداء ينقسم الى اداء محض والى الاداء الذي له شبه القضاء ويعبر منه ينقسم الى كامل والى قاصر والقضاء ايضا ينقسم الى القضاء المحض والى القضاء الذي له شبه الاداء والاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والى القضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل كقضاء الفائتة بجماعة والى القاصر كقضائها بالانفراد فصارت الاقسام سبعة ثم جميع هذه الاقسام توجد في حقوق الله تعالى وتوجد في حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة عشر بهذا الاعتبار والى الكل اشارة في الكتاب كما ستعرفه قوله اداء وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه للسببية وهي تتعلق بالواجب والى تتعلق بالتسليم والضمير في سببه للواجب وفي مستحقه للواجب اي التسليم اي الاداء تسليم نفس الواجب الثابت في الذمة بالسبب الموجب له كالوقت للصلوة والشهر للصوم ونحوها الى من يستحق ذلك الواجب او الى من يستحق التسليم اليه وهذا التعريف يشتمل تسليم الموقت في وقته كالصلوة والصوم وتسليم غير الموقت كالزكوة وصدقة الفطر ولا يقال كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد لانا نقول لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق وقيل ان قوله بسببه الى مستحقه بيان لما يحصل به تسليم عين الواجب لا تمام التعريف لان التسليم لو لم يكن بسببه لم يكن تسليم عين الواجب بل يكون تسليم واجب آخر لان الواجب يختلف باختلاف الاسباب وكذا لو لم يكن المسلم اليه مستحقا لما سلم اليه لا يكون تسليم الواجب وقوله وقضاء وهو اسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه الباء يتعلق بالاسقاط اي القضاء اسقاط ما وجب في الذمة بسببه بمثل من عنده اي تسليم مثل الواجب من عند المكلف هو حقه اي ذلك المثل حق المكلف واحترز بقوله من عنده عن مثل صرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الامس فان ذلك لا يكون قضاء وان كانت المماثلة ثابتة بين الفائتة وبين ما يصرف اليه لان ذلك ليس من عنده بل هو حق الغير ولهذا اكده بقوله وهو حقه لان للمتوهم ان يتوهم اسقاط الدين بصرف دراهم الوديعة اليه يكون قضاء حقه لانه اسقاط بمثل من عنده فدفعه بقوله هو حقه اي المراد بقوله من عنده ان يكون ذلك حقه لا الكم والحضرة فهذا حقيقة كل واحد منهما في اصطلاح الشرع ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فانها نزلت في تسليم مفتاح الكعبة عين اخذه النبي عليه السلام من عثمان بن ابي طلحة وسلمه الى العباس رضي الله عنه الحجبة فلما نزلت رده الى عثمان فعرفنا ان الاداء تسليم عين الواجب وقوله عليه السلام ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا وقوله عليه السلام للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته كان تقبل منك الحديث فعلم انه مستعمل في تسليم المثل بعد فوات الاصل فاما الاستعمال للقضاء في موضع الاداء مثل قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم وقوله عز وجل فاذا قضيت الصلوة اي اديت بدليل ان الجمعة لا تقضى واستعمال الاداء في موضع القضاء كما يقال ادى فلان دينه اي قضاه لان اداء حقيقة الدين مستحيل لان الديون تقضى بامثالها لا باعيانها على ما عرف وكما يقال نويت ان اؤدي ظهر الامس اي اقضي لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال فثبت بالمجاز فان في القضاء معنى التسليم وفي الاداء معنى الاسقاط فيجوز استعمال احدى العبارتين في الاخرى اليه اشير في التقويم قوله واختلف المشايخ اي مشايخنا رحمهم الله واللام بدل الاضافة في

ان القضاء لا يجب بنص مقصود اي بنص قصد به ايجاب القضاء ام بالسبب الذي يوجب الاداء وهو الامر فان وجوب الاداء يضاف
الى الامر لا الى السبب اذ لا يثبت بالسبب الا نفس الوجوب وان شئت اسميت السبب كما اسماه الشيخ فقلت يجب القضاء بما اوجب به الاداء
سواء كان الموجب نصا او غيره وقيل معنى قوله بنص مقصود اي بسبب مقصود اي غير سبب الاداء عرف بالنص انه سبب له ويدل على صحة الوجه الاول
ما ذكر في الميزان ان مشايخنا اختلفوا في الامر الموقت اذا خرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او
بامر مبتدأ فقال بعضهم يجب بامر سابق وقال بعضهم يجب بامر مبتدأ وهكذا ذكر في عامة نسخ اصول الفقه والحاصل ان وجوب
القضاء لا يتوقف على امر جديد وانما يجب بالامر الاول عند القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام والمصنف ومتابعيهم رحمهم الله تعالى
واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند العراقيين من اصحابنا وصدر الاسلام ابي اليسر وصاحب
الميزان لا يجب بالامر الاول بل بامر آخر او بدليل آخر وهو مذهب عامة اصحاب الشافعي رحمهم الله وعامة المعتزلة والخلاف في
القضاء بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يكون ايجابه الا بنص جديد بالاتفاق احتج من قال بانه يجب بامر مبتدأ بان
الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل للرأي في معرفتها وانما يعرف بالنص فاذا كان الامر مقيدا بالوقت كان كون المأمور به عبادة
مقيدا به ايضا ضرورة توقفه على الامر اذ العبادة مفسرة بانها فعل يأتي به المرء على وجه التعظيم لله تعالى بامره واذا كان كذلك
لا يكون الفعل في وقت عبادة بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر كمن قال لغيره افعل كذا يوم الجمعة لا يتناول هذا الامر ما عدا يوم الجمعة
بحكم الصيغة كما لو كان مقيدا بالمكان بان قيل اضرب من كان في الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناوله الامر كان الفعل
بعد الوقت وقبله سواء فيحتاج الى امر آخر ضرورة ولا يمتنع ان يكون الفعل مصلحة في وقت دون غيره ولهذا كانت الصلوة مخصوصة باوقات
والصوم كذلك ولا يقال نحن لا ندعي انه يتناوله من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمي قضاء ولكنا نقول المأمور به لما فات
يضمن بالمثل من غير توقف على امر آخر كما في حقوق العباد لانا نقول من شرط ايجاب الضمان المماثلة ولا مدخل للرأي في مقادير
العبادات وهيآتها فلا يمكن اثبات المماثلة فيها بالرأي وكيف يمكن ذلك والاداء مشتمل على الفعل واحراز فضيلة الوقت ولهذا
لم يجز قبل الوقت وقد فاتت فضيلة الوقت ولهذا لم يجز قبل الوقت فضيلة بحيث لا يمكن تداركه قال عليه السلام من فاته صوم
يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثل الفعل في الوقت ولما لم يمكن ايجابه بالامر الاول
توقف على دليل آخر ضرورة واحتج من قال بانه يجب بالامر الاول بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب القضاء في الصوم والصلوة
قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اي فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام
عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيه معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به وبيانه ان الاداء
قد صار مستحقا عليه بالامر في الوقت ومعلوم بالاستقراء في قواعد الشرع ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا بالاداء او بالاسقاط او بالعجز
ولم يوجد الكل فيبقى كما كان قبله اما عدم وجود الاداء فظاهر وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد صريحا بيقين ولا دلالة لانه لم يوجد شئ
الا خروج الوقت وهو بنفسه لا يصلح مسقطا لان ترك الامتثال تقرر بخروج الوقت وذلك لا يجوز ان يكون مسقطا بل هو يقرر ما عليه
من العهدة وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا في حق ادراك الفضيلة لبقاء القدرة على اصل العبادة متصورا
لوجود مثله حقيقة وحكما فيتقدر السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان كمل التفويت والى عدم الثواب

ان يكون الفعل للعجز ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه بقدرته عليه فيطالب بالخروج عن عهدته بصرف المثل اليه كما في
حقوق العباد فان قيل لا نسلم ان القدرة على اصل الواجب يبقى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء
عليه لا يصح فيكون الواجب فعلا موصوفا بالصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة
الميسرة لا يبقى بعد فوات تلك القدرة لفوات وصفه وهو اليسر قلنا هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان الفضل الوقت ههنا
ليس للمقصود لان معنى العبادة في كون الفعل على مخالفة هوى النفس وفي كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف
الاوقات كما لا يختلف باختلاف الاماكن فكان هذا كمن امر بان يتصدق بدرهم من ماله باليمين فشلت يده اليمين يجب ان يتصدق
باليسرى لان الغرض يحصل فكذا ههنا واما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب والاداء قبل السبب
لا يجوز ولما كان الوقت تبعا غير مقصود لم يجز ان يسقط بسقوطه ما هو المقصود وذلك وهو اصل العبادة كمن تلف مثليا وعجز عن تسليم
المثل صورة يسقط عنه ذلك للعجز ولا يسقط بسقوطه ما هو المقصود وهو المثل معنى فيجب عليه القيمة كذا ههنا فلما ثبت ان النص معقول
المعنى تعدى الحكم وهو وجوب القضاء به الى الفروع وهي الواجبات بالنذر الموقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيرها وبهذا
خرج الجواب عن قولهم ان مثل العبادة لا يصير عبادة الا بالنص لانا سلمنا ذلك ولكن الكلام في ان الفعل الذي شرع عبادة في غير
هذا الوقت حقا للعبد هل يجب اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول بانه يجب لان الشرع قد اقامه في الصوم والصلوة
بمعنى معقول فيقاس عليهما غيرهما ولا يقال لما وجب القضاء في الصوم والصلوة بالنص اذ لولاه لما عرف وجوب القضاء في الصوم
كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بالامر الذي يوجب الاداء لانا نقول قد عرفنا بالنص الموجب للقضاء ان الواجب لم يكن يسقط بخروج
الوقت وان هذا النص طلب لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب بالمثل ولهذا سمي قضاء ولو وجب به ابتداء لما صح تسميته قضاء
حقيقة ونظيره من غصب شيئا وهلك عنده يجب الضمان لورود النصوص الموجبة ولكنه يضاف الى السبب السابق الموجب للاداء وهو سعا لعين
والنصوص لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب فكذا ههنا وحمل السقوط على معنى الانتهاء في قوله وسقوط فضل الوقت فوصل لكلمة آلى الى المثل
حيث لم يجب من غير ضمان حيث لم يجب من خلاف جنسه ايضا فيتعدى اي الحكم وهو وجوب القضاء او بقاء الواجب للقدرة
على المثل الى المنذورات المتعينة وهذا الكلام يشير الى ان ثمرة الاختلاف تظهر فيما ذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب
قضاؤها بالقياس وعند الفريق الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او
نذر ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم او الشهر ولم يف فالقضاء واجب بالاجماع بين الفريقين ولكن على قول الفريق الاول
بسبب آخر مقصود غير النذر وهو التفويت وعلى القول الآخر بالنذر واعلم ان التفويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة
نص مقصود فكانه اذا فوت التزم المنذور ثانيا او التزم قضاء المنذور وقصد لفظه هذا اذا فات لا بتفويت بان مرض وجن
في شهر المنذور صومه او اغمي عليه في اليوم المنذور فيه الصلوة يجب ان لا يقضي عندهم لعدم النص المقصود صريحا او دلالة
فيظهر ثمرة الاختلاف ههنا وذكر شمس الائمة رحمه الله ان وجوب القضاء عندهم بدليل آخر وهو تفويت الواجب عن الوقت على وجه
هو معذور فيه او غير معذور ويشير الى ان الفوات بمنزلة التفويت عندهم في ايجاب القضاء فحينئذ لا يظهر فائدة الاختلاف في الاحكام
عندهما ههنا وانما يظهر في التخريج قوله وفيما اذا نذر الى آخره جواب عما يقال لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لكان مبني

ان لا يجب القضاء فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصامه ولم يعتكف لانه لا اثر للسبب الموجب للاعتكاف وهو النذر
في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى وقت لا اثر للنذر في ايجاب صومه بوجه فلا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف
الا بالصوم ولا ايجاب بالصوم لانه يزيد على ما التزمه فوجب ان يبطل كما ذهب اليه الحسن بن زياد وابو يوسف في رواية عنه
وحيث لم يبطل ووجب القضاء مقصودا باتفاق بين اصحابنا في ظاهر الرواية دل بانه وجب بسبب اخر غير السبب الاول فقال
انما وجب القضاء بصوم مقصود الا ان السبب الاول موجب في نفسه للصوم لانه شرط صحة الاعتكاف وشرط الشيء تابع له فكان
الموجب للاعتكاف يكون موثرا في ايجابه لان ما لا يتوصل الى الواجب الا به يجب كوجوبه تبعا له الا انه امتنع ايجاب الصوم به ههنا
لعارض شرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر اذ الشرط يعتبر مطلقا وجوده لا وجوده قصدا كالطهارة ولهذا لو صح نذره
بهذا الاعتكاف فكان هذا كمن نذر ان يصلي ركعتين وهو متطهر يجوز له ان يصلي المنذور بتلك الطهارة فلما انفصل الاعتكاف
عن صوم الوقت بان صام ولم يعتكف بقي مطلق الاعتكاف واجبا في ذمته بذلك السبب صار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق
عن الوقت فيظهر اثره في ايجاب الصوم لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب اخر كمن نذر ان
يصلي ركعتين وهو متطهر لا يجب عليه التوضي لاداء المنذور فاذا انتقض وضوءه لزمه التوضي حينئذ لاداء المنذور بذلك
السبب لا بسبب اخر وهو معنى قوله لما هو شرطه اي شرط الاعتكاف وهو الصوم الى الكمال الاصلي وهو ان يجب مقصودا بالنذر
الموجب للاعتكاف وفي قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم ينفصل بان فاته الصوم والاعتكاف
جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما نص عليه في الجامع واصول الفقه لشمس
الائمة ولا يقال لما صار النذر السابق كالنذر المطلق بزوال العارض وهو شرف الوقت ينبغي ان لا يتادى الواجب
بصوم القضاء بل يجب له صوم مقصود كما لو كان النذر مطلقا ابتداء لانا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز
ان يكون لشرف الوقت ويجوز ان يكون لاتصاله بصوم الشهر فان زال شرف الوقت لم يزل الاتصال
لبقاء الخلف فيجوز لبقاء احدى العلتين ثم انه لما وجب الصوم مقصودا لا يتادى بواجب اخر حتى لو قضى هذا الاعتكاف في
رمضان القابل لا يخرج عن العهدة عندنا خلافا لزفر رحمه الله لان الصوم وان كان شرطا لكنه مما يلتزم بالنذر لكونه عبادة مقصودة
في نفسه فاذا ظهر اثر النذر في ايجابه لا يتادى بعد بالواجب اخر كما اذا نذر بالاعتكاف مطلقا او مضافا الى شهر غير رمضان
لا يتادى بصوم رمضان لما قلنا بخلاف ما اذا نذر المتطهر بالصلوة فانتقض وضوءه ثم توضأ للصلوة الاخرى حيث يجوز لاداء
المنذور بذلك الوضوء لان الوضوء مما لا يلتزم بالنذر اصلا بل هو شرط محض فكان التوضي للمنذور وللواجب الاخر سواء في
حصول المقصود وهو صحة اداء المنذور فيتادى باي طهارة كانت **قوله** ثم الاداء المحض اي الاداء الخالص الكامل نوعان لان
يؤديه اي مع وصفه او يلقيه بوصفه الملى لو جبه الذي شرع مثل اداء الصلوة بجماعة يعني من اولها الى اخرها لان هذه صلوة
توفر عليها حقها من الواجبات والسنن فيكون الاداء كاملا اذ الاداء مبنيا عن الاستقصاء وشدة الرعاية وفيها ذلك وهذا
في الصلوة التي سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح فاما فيما لا تسن الجماعة فيه مثل الوتر في غير
رمضان والنوافل المطلقة على قول من جعل النفل داخلا في قسم الاداء فالجماعة فيه صفة قصور كالاصبع الزائدة **قوله** فاما فعل

المنفرد اي اداء المنفرد في الوقت فاداؤه فيه قصور لعدم وصفه المرغوب فيه شرعا وهو الجماعة لان صلوة الجماعة تفضل على صلوة
المنفرد بسبع وعشرين درجة كما نطق به الحديث الا يرى ان الجهر اي وجوبه دون شرعيته ساقط عن المنفرد والجهر صفة كمال
في الصلوة التي يجهر بالقراءة فيها بدليل وجوب سجدة السهو بتركه فكان سقوط وجوبه دليل القصور فان قيل ينبغي ان يكون اداء
المنفرد كاملا لا ناقصا لانه هو الواجب بالامر والجماعة لم يجب بالامر بل هي سنة فيكون الاداء بالجماعة اكمل منه لا ان تركه يوجب
النقصان لكن امر باداء درهم زيف اذا اداه يكون اداء كاملا لانه هو الواجب بالامر ولو ادى درهما جيدا يكون اكمل منه لا ان يكون
الاداء الاول ناقصا فكذا ههنا قلنا الجماعة سنة موكدة وهي في حكم الواجب فكانت داخلة في الامر الذي ثبتت به سائر الواجبات
فكان تركها موجبا للنقصان كترك الفاتحة وترك ضم السورة اليها قوله وفعل اللاحق بعد فراغ الامام وهو الذي ادرك اول
الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او احدث خلفه فذهب للوضوء ففاته الباقي اداء
باعتبار بقاء الوقت وشبيه بالقضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام بفراغه وقد صح اجتماعهما في فعل واحد مع تنافيهما
لاختلاف الجهة وانما جعل فعله اداء فيه شبه القضاء ولم يجعل كالقضاء باعتبار اصل الفعل مودي وباعتبار الوصف قاض والوصف تبع فلا اعتبار
في الاداء قلنا اذا احدث الرجل وامراة خلف الامام فتوضا وقد فرغ الامام فحاذته في حال ادائهما فاتهما فسدت صلوة الرجل
لان اللاحق في الحكم خلف الامام حتى لا يلزمه القراءة وسجدة السهو فتتحقق الشركة بينهما تحريمة واداء فكانت محاذاتها اياه في هذه الحالة
كمحاذاتها في حالة الاداء قبل الحدث بخلاف ما اذا سبقا ببعض الصلوة فحاذته في قضاء ما سبقا به حيث لا تفسد صلوته لان المسبوق
في حكم المنفرد حتى لزمه سجدة السهو والقراءة فلا تتحقق الشركة التي هي شرط المحاذاة بينهما في الاداء فلا يفسد ولاعتبار شبه القضاء
قلنا لا يتغير فرض اللاحق بعد فراغ الامام بالمغير مع بقاء الوقت حتى لو اقتدى مسافر بمسافر في الوقت فسبقه الحدث او نام حتى
فرغ الامام ثم نوى الاقامة في موضع الاقامة او دخل مصره للوضوء والوقت باق لا يتغير فرضه الى الاربع عندنا خلافا لزفر رحمه الله
لان اللاحق مع كونه مقتديا قاض شيئا فاته مع الامام لان الشرع جوز اداءه بعد فراغ الامام وادا فاته الاداء
بعذر وجعل اداؤه في هذه الحالة كالاداء مع الامام وهذا هو تفسير القضاء فان معناه ان يودي شيئا بمثل ما وجب
عليه قبل ذلك فصار اللاحق بمنزلة القاضي الحقيقي بعد الوقت فلا يوثر في فعله نية الاقامة بخلاف ما اذا وجد المغير
منه قبل فراغ الامام حيث يصير فرضه اربعا لان شبه القضاء في فعله انما ثبت باعتبار فراغ الامام ولم يوجد لان الامام اذا
فرغ صارت صلوته بحيث لا يوثر فيها المغير بوجه فكذا ما بني عليها وهو اداء اللاحق لان التبع لا يفارق الاصل في الحكم فاما اذا لم يفرغ
فصلوته قابلة للتغير بالمغير لبقاء الوقت فكذا صلوة التبع فاذا وجد مغير في هذه الحالة يوثر لا محالة وبخلاف المسبوق حيث يتغير فرضه
بالمغير في قضاء ما سبق به وان فرغ الامام من صلوته لانه منفرد يودي شيئا عليه في الحال وليس في فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم
الاداء مع الامام فيما سبق به فيوثر المغير في حقه كما لو كان منفردا تحريمة واداء وتسمية الشرع فعله قضاء لقوله عليه السلام وما فاتكم
فاقضوا ليس على سبيل الحقيقة بل بطريق المجاز لما فيه من اسقاط الواجب وباعتبار حال الامام واليه اشير في قوله وما فاتكم فاقضوا
انما جعله موديا باعتبار حال نفسه ويؤيده ما ذكر في صحيح البخاري وما فاتكم فاتموا قوله والقضاء نوعان اي القضاء الذي هو نوع ما
تقدم القضاء الذي خالطه معنى الاداء فيقسم اخرا والقضاء بالنظر الى كون المثل معقولا او غير معقول نوعان فيدخل فيه جميع اقسامه

لان القضاء الذي فيه معنى الاداء لا يخلو من ان يكون قضاء بمثل معقول او بمثل غير معقول ثم يقسم بالنظر الى خلوصه وعدم خلوصه للغير
كتقسيم الاول كما ان اللفظ ينقسم على اسم وفعل وحرف بالنظر الى معنى ثم ينقسم الى مفرد ومركب بالنظر الى معنى آخر ولا بد في ذلك التقسيم
الاول فكذا هنا بمثل معقول اي مدرك بالعقل مماثلة لا غاية كما ذكرنا من قضاء الصلوة بالصلوة والصوم بالصوم فيدخل فيه المثل الكامل
كقضاء الفائتة بالجماعة والمثل الناقص كادائها بالانفراد وبمثل غير معقول اي غير مدرك بالعقل مماثلة لا غاية لا لان العقل يجيزه ويحكم
بعدم مماثلته لان العقل حجة من حجج الشرع وانها لا يتناقض كالفدية في باب الصوم فانها شرعت خلفا من الصوم عند العجز المستدام
عن الصوم كعجز الشيخ الفاني ومن هذا الفدية والفداء البدل الذي يتخلص به عن مكروه وتوجه اليه والحج عن الغير بماله فانه جائز ولكن
في الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميت وعن المريض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات فان صح عن المرض فعليه
حجة الاسلام والحج الذي تطوع لانا عرفنا جوازه بحديث الخثعمية وقد ورد في عجز الشيخوخة وانتهاء اليه لازمة ولانه فرض العمر فيعتبر فيه
العجز مستغرق لبقية العمر ليقع به الياس عن الاداء بالبدن وفي التطوع ليس بشرط بالعجز حتى ان صحيح البدن اذا حج بماله رجلا على سبيل
التطوع عنه يجوز لان مبنى التطوع على التوسع ثبتنا بالنص وهو في الفدية قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية اي لا يطيقونه فدية طعام
مسكين وذلك لان الصوم فرض على الجميع لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام فلو اجريت هذه الاية على ظاهرها لكانت الفدية
واجبة على المطيقين والصوم واجبا على العاجز وهو قلب المعقول اذ كان الصوم حتما على العاجز عن الفدية وغير حتم على القادر عليها وهو لا يليق
بالحكمة فعرفنا ان كلمة لا مضمرة كما في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا والقى في الارض رواسي ان تميد بكم اي لئلا تميد بكم ومثله
كثير وهذا على قول من لم يجعل الاية منسوخة فاما على قول من جعلها منسوخة فلا تمسك فيها بوجوب الفدية وانما ثبت وجوبها في حق الشيخ
الفاني باجماع الصحابة رضي الله عنهم وفي الحج حديث الخثعمية وهي اسماء بنت عميس كانت من المهاجرات ويقال لها ذات الهجرتين هاجرت الى الحبشة
مع زوجها جعفر بن ابي طالب وهاجرت الى المدينة وهي التي نزلت فيها ان المسلمين والمسلمات اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت
يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابي ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال النبي عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك
دين فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق روي ان احج بفتح الهمزة وضم الحاء اي احج عنه بنفسي اودي الافعال عنه
وهذا هو المشهور من الرواية وعلى هذا الوجه لا دلالة في الحديث على ان الانفاق قائم مقام الافعال فلا يستقيم التمسك به في هذه المسئلة الا
ان يثبت ان اباها كان امرها بذلك وانفق عليها وفي بعض الروايات ان احج بضم الهمزة وكسر الحاء اي آمر احدا بان يحج عنه وعلى هذا
الوجه صح التمسك به ويجوز ان يكون معنى قولها ان احج بفتح الهمزة ان آمر رجلا بان يحج عنه لان فعل المأمور يجوز ان ينسب الى الآمر مجازا
كما يقال بنى الامير الدار وضرب الدينار والدراهم اي امر بالبناء والضرب فبهذا التاويل يصح التمسك بالرواية الاولى ايضا ومعنى قوله فدين الله
احق ان الله تعالى احق بالقبول لانه اكرم الاكرمين فاولى بكرمه وجوده برأفته ان يقبل منه حالة العجز فعل الغير والانفاق الذي لا تعيد
عليه وتجهل به مناه فدين الله احق بالقضاء لان حقه اقوى من حقوق العباد ويؤيده ما ذكر في المصابيح في حديث آخر فاقضوا دين الله فهو احق
بالقضاء قوله ولا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية اذ ليس بينهما مشابهة صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم
التعب للنفس بالكف من اقتضاء الشهوتين ومعنى الفدية تنقيص المال ودفع حاجة الغير فلم يكن الفدية مثلا له قياسا وكذا لا مماثلة
بين افعال الحج التي هي عبادة بدنية وبين الانفاق الذي هو صرف مال حين الى النائب فعرفنا ان المماثلة ثابت بالنص غير معقول

المعنى وعلم ان المتأخرين من اصحابنا اختلفوا في هذه المسئلة فقال عامتهم للآمر ثواب النفقة ويسقط الواجب عن الآمر فالحج يقع عن المأمور
وهو رواية عن محمد رحمه الله لان الحج عبادة بدنية ولا تجري النيابة في البدنيات ولكن له ثواب الانفاق لانه فعله فيثاب عليه وانما يسقط
الحج عن الآمر باقامة الانفاق الذي هو سبب الحج مقام السبب وهو الحج اي باقامة الانفاق المجرد مقام الانفاق والحج عند العجز عن اداء الحج ودليل
عليه انه يشترط اهلية النائب لصحة الافعال حتى لو امر ذميا لا يجوز ولو كان الفعل ينتقل الى الآمر لشرط اهليته لا اهلية النائب لصحة الامر
كما في الزكوة وانما لا يسقط الفرض عن المأمور بهذه الافعال لان الفرض لا يتأدى الا بنية الفرض او بمطلق النية ولم يوجد
وانما وجد النية عن الآمر وقال بعضهم الحج يقع عن الآمر وهو اختيار شمس الائمة في المبسوط وهو ظاهر المذهب لان ظواهر الاخبار
في هذا الباب تدل عليه فانه عليه السلام قال للسائلة حجي عن ابيك واعتمري وقال رجل يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابي مات ولم يحج افاحج عنه
قال احج عنه فقال نعم وحديث الخثعمية في هذا الباب مشهور ويدل ان الحج يقع عن المحجوج عنه والهداية ناطقة بانه يقع عنه ولو نوى الحج لنفسه
الغير عنه ما يوهم ان الواجب عليه الفعل لا الانفاق بدليل انه لو حج من غير ان ينفق من ماله يسقط عنه الفرض ولو انفق في الطريق
ولم يحج لا يسقط فثبت ان النيابة في الفعل فتبين بهذا ان قوله ولا مماثلة بين الحج والنفقة اشارة الى المذهب الاول دون الثاني
لان الفعل فيه اقيم مقام الفعل لا النفقة ثم على هذا المذهب بيان المماثلة بين العقد والفعل غير معقول مع كونها معقولة كما
ان يقال انما جعل فعل نفسه مثلا لفعل نفسه في قضاء الصلوة والصوم لحصول المشقة واتعاب النفس في العمل الثاني كحصولها في الفعل
الاول فاما فعل الغير فلا يحصل به المشقة فكيف يكون مثلا لفعل نفسه الا يرى انه لا مدخل للقياس فيه حتى لم يجز ان يقضي الابن صلوة
ابيه ولا صيامه بامره وبغير امره ولو كانت المثلية معقولة بينهما لجاز اثباته بالقياس كما في المنذورات **قوله** لكنه يحتمل الى
آخره جواب عما يقال لما كان وجوب الفدية في الصوم عند اليأس غير معقول المعنى فكيف اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص لوجهها قياسا على الصوم
من غير معنى يعقل فاشار الى الجواب بقوله لكنه اي لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية ظاهرا فلا يمكن الحاق غير الصوم به في هذا الحكم ولكنه
اي لكن الفدية على تأويل الفداء ولكن ايجاب الفدية ولكن النص الموجب للفدية يحتمل ان يكون معلولا بمعنى معقول في نفس الامر وان كنا
لا نقف عليه لقصور عقلنا عن دركه والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تعلق لوجوبها ولا لادائها بالمال بل هي اهم
منه اي من الصوم لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى بنفسها والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على ما يعرف بعد فاذا وجب تدارك
الصوم بالفدية عند العجز فالصلوة بهذا التدارك اولى قال الشيخ فخر الاسلام في شرح التقويم واذا اقام الشرع الفدية مقام الصوم ثبتت المماثلة
شرعا بين الفدية والصوم والمماثلة بين الصوم والصلوة ثابتة فيجوز ان يكون الفدية مثلا للصلوة لان مثل الشيء مثل لمثله كما هو مثله ويحتمل
ان لا يكون معلولا بل يكون امرا تعبديا محضا فلا يجب العمل بذلك الاحتمال لمعارضة الاحتمال الثاني اياه لكن امرناه بالفدية بناء على الوجه
الاول على سبيل الاحتياط لا بطريق الحتم فان كان هذا الحكم في الصلوة مشروعا فقد صار مؤدى والا فليس به باس لانه حينئذ يكون برا
مبتدأ يصلح ماحيا للسيئات ورجونا القبول من الله اي الجواز عن الصلوة من الله تعالى فضلا فان القبول في جميع العبادات مرجو غير مقطوع به
والمراد من القبول الجواز في قوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه اي لا يجوز صلوته وقال محمد رحمه الله
في الزيادات في هذا الحكم يجزيه ان شاء الله تعالى كما قال كذلك في قضاء الصوم فيما اذا تبرع به الوارث بان مات من عليه الصوم من غير
ايصاء ولا ايصاء بالفدية فثبت ان ايجاب الفدية في الصلوة بهذا الطريق لا بالقياس اذ لو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثنا

كما في سائر الاحكام الثابتة بالقياس ولا يقال لما كان الصلوة مثل الصوم او اهم منه يلزم ان ثبت الحكم فيها دلالة وان كان غير معقول المعنى
كما ثبت الحكم في الاكل والشرب بدلالة النص الوارد في الجماع وان كان غير معقول المعنى حتى لم يكن للقياس فيه مدخل لانا نقول لا بد في
الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سواء كان تاثيره في الحكم معقولا كالايذاء في التافيف او غير معقول كالجناية على الصوم في ايجاب
الكفارة المكية المقدرة وههنا المعنى الذي هو المؤثر في ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس ثم اذا مات
وعليه صلوات يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من حنطة او صاع من غيرها وكان محمد ابن مقاتل رحمه الله يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف
صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال كل صلوة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح كذا في المبسوط وغيره وهذا اذا اوصى بالفدية عن الصلوات فان
لم يوص بها وتبرع بها الوارث قيل لا يسقط الصلوة عن الميت لان الاختيار للمعدوم اصلا ولانه ادنى رتبة من الايصاء فيحكم فيه بعدم
الجواز اظهارا لانحطاط رتبته كما حط درجة التبرع عن الايصاء في الصوم وقيل تسقط ان شاء الله تعالى كما في الايصاء لان دليل الجواز
ههنا الرجاء الى رحمة الله وكمال كرمه وفضله فيشمل الايصاء والتبرع جميعا يوضحه ما ذكر في النوازل سئل ابو القاسم عن امرأة ماتت
وقد فاتتها صلوات عشرة اشهر ولم تترك مالا قال يستقرض ورثتها قفيز حنطة ويدفعونها مسكينا ثم يهبها المسكين لبعض ورثتها ثم يتصدق بها
على المسكين فلم يزل يفعل كذلك حتى يتم لكل صلوة نصف صاع اجزى ذلك عنها فتبين بهذا ان التبرع في هذا كالايصاء الى قوله ولا توجب
التصدق جواب عن سوال اخر يرد عليه وهو ان التضحية عرفت قربة بالنص ولا تشبه لها عقلا ولا قضاء بعد فواتها عن وقتها فكان ينبغي ان
يسقط بالفوات كصلوة العيد ورمي الجمار وقد تم التصدق بالعين فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او بالشراء الصادر
من الفقير حية لا ضحية باقية بعد ايام النحر او بالقيمة فيما اذا استهلكت الشاة المعينة للتضحية بالنذر او غيره او كان من وجبت عليه غنيا ولم يضح
حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه التصدق بالقيمة كذا في الايضاح والمبسوط مقام التضحية وذلك غير جائز بدون النص فقال نحن لا توجب التصدق
بالشاة او بالقيمة باعتبار قيام التصدق مقام التضحية بل لاحتمال كون التصدق اصلا في التضحية لانه هو المشروع في باب المال كما في سائر العبادات
المالية ولهذا اشترط لوجوبها الغنى كما في الزكوة وصدقة الفطر وذلك لان معنى العبادة وهو مخالفة هوى النفس بازالة المحبوب عن يده يحصل بها الا ان الشارع
نقل القربة من تمليك العين او القيمة الى الاراقة في ايام النحر تطييبا للطعام فان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد ولهذا كره الاكل قبل الصلوة
ليكون اول تناوله من طعام الضيافة ومن عادة الكريم ان يضيف باطيب ما عنده ومال الصدقة يصير من الاوساخ لازالة الاثام بمنزلة
الماء المستعمل واليه اشار الله تعالى في قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم ولهذا حرم على النبي عليه السلام وعلى من تحقق به نسبا لكرامتهم وعلى الغني
لعدم حاجته فلا يليق بالكريم المطلق الغني على الحقيقة ان يضيف عباده بالطعام الخبيث فنقل القربة من عين الشاة الى الاراقة ليتنقل الخبث الى الدماء
فيبقى اللحم طيبة فيتحقق معنى الضيافة في هذه الايام باستواء الغني والفقير فيه الا ان ما ذكرنا محتمل ثابت بالرأي ويحتمل ان يكون معنى
التضحية اصلا دون التصدق فلم يظهر بذا الموهوم وهو التصدق في معارضة المنصوص المتيقن به وهو التضحية فاذا فات المتيقن به بفوات وقته
وجب العمل بالموهوم وهو التصدق احتياطا لاحتمال اصالته مع قيام احتمال ان لا يكون معتبرا الا باعتبار خلافته كما قلنا بوجوب الفدية
في الصلوة احتياطا ولهذا اي ولان ايجاب التصدق لاحتمال الاصالة لا بطريق الخلافة لم يعد الحكم وهو الوجوب من التصدق الى
الاصل بعود الوقت حتى اذا جاء ايام النحر من العام القابل قبل ان يتصدق بشيء لم يجز له قضاء ما فاته من الاضحية في العام الماضي مع قدرته
على الاصل الكامل من عنده قربة لشرعية التضحية بطريق النقل في هذه الايام ولو كان وجوبه بطريق الخلافة عن التضحية لانتقل الحكم

الى الاراقة التي هي مثل الاراقة الفائتة من كل وجه عند حصول القدرة عليها لكن وجب عليه الفدية اذا قدر على الصوم فسقطت عنه الفدية
وينتقل الحكم الى الصوم الذي هو مثل الفائت من كل وجه وكمن وجب عليه قيمة المغصوب المثلي بانقطاع المثل عن الاسواق ثم قدر على
المثل قبل حكم القاضي بالقيمة ينتقل الحكم من القيمة الى المثل والمأمور ينتقل من فدائه المعين الى جهة الاصالة دون الخلافة **قوله ولهذا قال ابو يوسف**
رحمه الله الى آخره اذا ادرك الامام في الركوع من صلوة العيد يأتي بتكبيرات العيد قائما ان كان يعلم انه يدرك الامام في الركوع ليكون
التكبيرات في القيام من كل وجه وان كان تفوته فالابتداء بما سبق قبل فراغ الامام كيلا يفوت اصلا فان خاف ان يرفع الامام رأسه
لو اشتغل بالتكبير فانه يكبر للافتتاح وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر في الركوع تكبيرات العيد من غير ان يرفع يديه لان الرفع
ووضع الكف على الركبة سنتان فلا يجوز الاشتغال بسنة فيما ترك سنة عن ابي يوسف رحمه الله انه لا يأتي بها في الركوع لانها فاتت
عن موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثل من عنده قربة في الركوع فلا يصح اداؤها فيه كالقراءة والقنوت وتكبير الافتتاح فانه اذا نسي الفاتحة
او السورة لا يأتي بها في الركوع وكذا لو ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان وخشي انه لو قنت فاته الركوع فركع
فانه لا يقنت في الركوع وكذا الامام اذا نسي التكبيرات لا يأتي بها في الركوع ووجه ظاهر الرواية ان الركوع يشبه القيام حقيقة
وحكما اما حقيقة فلان استواء النصف الاسفل فيه وبه فارق القيام القعود لا باستواء النصف الاعلى لوجوده فيهما وما يتمكن من النقصان فيه
بالانحناء يسير مانع من تحقق الشبهة لان قيام بعض الناس قد يكون بهذه الصفة واما حكما فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه
يصير مدركا لتلك الركعة فبقاء هذه الشبهة لم يتحقق الفوات لبقاء محل الاداء من وجه وقد شرع من جنسها فيما له شبهة بالقيام وهو تكبير
الركوع حتى ان من سهى عنه وهو امام او مسبوق يسجد للسهو وان سهى عنه ثم تذكر في ذلك الركوع كبر فيه واذا شرع من جنسها فيما له شبهة
بالقيام احتمل ان يكون سائرها ملحقا بها لاتحاد الجنس واحتمل المفارقة وهذا الحكم قد يثبت بالشبهة لان التكبيرات عبادة فكان الاحتياط في
فعلها لبقاء جهة الاداء ببقاء المحل من وجه لا باعتبار جهة القضاء بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح لانها غير مشروعة فيما له
شبهة القيام بوجه وبخلاف الامام اذا نسي التكبيرات لانه قادر على حقيقة الاداء بالعود الى القيام فلا تعمل الشبهة وهذا العجز عن حقيقة الاداء
فيعمل شبهه فكان ما ذكرنا نظير الفائت الذي لا مثل له عند من وجب عليه عند ابي يوسف رحمه الله فيسقط كتكبيرات التشريق ومثلها
نظير القضاء الذي له شبه الاداء على عكس فعل اللاحق **قوله** وهذه الاقسام اي الاقسام السبعة المذكورة تتحقق في حقوق العباد كما تتحقق
في حقوق الله تسليم العبد المغصوب بعينه على الوصف الذي ورد عليه الغصب اداء كامل لانه ادى ما عليه اصلا ووصفا فكان بمنزلة اداء الصلوة
بالجماعة في حقوق الله تعالى ورده مشغولا بالدين بان استهلك المغصوب في يده مال انسان فتعلق الضمان برقبته او بالجناية بان جنى
في يده جناية يستحق بها رقبته او طرفه اداء قاصر لانه اداء لا على الوصف الذي وجب بمنزلة صلوة المنفرد فانه وجد اصل الاداء قلنا
اذا هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية او البيع في الدين برئ الغاصب والقصور فيه قلنا اذا دفع او قتل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين
رجع المالك على الغاصب بالقيمة كان الرد لم يوجد **قوله واذا امهر عبد الغير** اي عبدا بعينه ثم اشتراه كان تسليمه اداء يشبه القضاء كفعل
اللاحق انه اذا رفعا وسلم اليها عين ما وجب عليه بالتسمية فانها قد صحت بالاجماع حتى وجب عليه تسليم قيمة العبد عند العجز لا مهر المثل
فثبت ان الواجب عليه تسليم المسمى في العقد عند القدرة وقد فعل وله شبهة بالقضاء فلان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين شرعا بدليل
ان ابا طلحة رضي الله عنه تصدق بحديقة على امه ثم ماتت فورثها منها فسأل عن ذلك رسول الله عليه السلام فقال عليه السلام

ان الله تعالى قبل صدقتك ورد عليك ميراثك وان عائشة رضي الله عنها قالت دخل رسول الله عليه السلام والبرمة تفور بلحم فقربت اليه
خبزا واداما من ادم البيت فقال عليه السلام الم ار برمة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة وانت لا تاكل الصدقة فقال
عليه السلام هو عليها صدقة ولنا هدية فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين ولا يقال ينبغي بهذا ان الصدقة لا تحل لبني هاشم ومواليهم
لانا نقول انها كانت مولاة عائشة وهي من بني تيم لا من بني هاشم كيف وكان ذلك التصدق تطوعا بدليل كونه لحما وحرمته مختصة بالنبي
عليه السلام ولان تبدل الوصف يتغير حكم العين حسا وشرعا كالخمر اذا تخللت تغير حكمها الطبيعي من الحرارة الى البرودة ومن الاسكار الى
عدمه وحكمها الشرعي من الحرمة الى الحل وقد يتغير بتبدل الملك حل التصرف للبائع الى الحرمة وحرمته للمشتري الى الحل ايضا فيجوز ان يجعل
العين باعتباره بمنزلة شيء اخر واذا ثبت هذا كان تسليم من الزوج اداء مال من عنده مكان ما استحق عليه فكان شبيها بالقضاء من هذا
الوجه فلا اعتبار معنى الاداء قلنا لا يملك الزوج ان يمنعه اياها وتجبر المراة على القبول كما لو كان في ملكه عند العقد ولاعتبار جهة القضاء
قلنا لا يثبت الملك للمراة قبل التسليم القضاء فلا ينفذ اعتاقها وتصرفاتها فيه وينفذ اعتاق الزوج وتصرفاته فيه من الكتابة والبيع
والهبة وغيرها لانه مملوكة قبل التسليم للقضاء ولكانت هذه التصرفات مصادفة محلها فتنفذ **قوله** وضمان الغصب قضاء بمثل معقول اما كونه
قضاء فلانه اسقاط الواجب وهو رد العين بمثل من عنده واما كونه بمثل معقول فلان مثل الواجب اما ان يكون كاملا وهو المثل صورة ومعنى
كما في المثليات او قاصرا وهو المثل معنى كالقيمة في ذوات القيم والمماثلة بين الفائت وبين كل واحد منهما مدركة بالعقل الا ان الاول
وهو المثل صورة ومعنى سابق على المثل معنى لان القضاء واجب بطريق الجبر فان الغاصب فوت على المغصوب منه الصورة والمعنى فالجبر
التام ان يتداركه باداء مال من عنده هو مثل لما فوت عليه صورة ومعنى كالحنطة للحنطة حتى يقوم مقام المغصوب من كل وجه فكان سابقا
على المثل معنى حتى لو ادى القيمة في غصب المثلي مع القدرة على المثل الكامل بان يوجد في الاسواق لا يجبر المالك على القبول رعاية
لحقه في الصورة عند الامكان كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة على رد العين فاذا عجز عن المثل الكامل فحينئذ يجبر المالك على قبول
القاصر للضرورة **قوله** وضمان النفس والاطراف بالمال يعني في حالة الخطاء قضاء بمثل غير معقول على مقابلة القدرية في العموم لان المماثلة
لا تعقل بين الفائت والمال صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الادمي مالك مبتذل والمال مملوك مبتذل فلا يتماثلان ولان المال جعل
مثل المال اذا تماثلا صورة يتساويان معنى قدر المالية لا غير وهنا التفنيش باطل فكان طريق المماثلة بينهما منسدا ولان المثل ينبئ
عبارة عن قيمة الشيء اي قدر المالية بالدراهم او الدنانير واذا لم يكن الشيء مالا لم يكن له قيمة كما في الاحرار واذا تزوج امراة على عبد
بغير عينه صحت تسميته عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ووجب الوسط فان اتاها بعين اجبرت على القبول لانه ادى عين الواجب
وان اتاها بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة الشيء قضاء له لا محالة اذ هو تسليم مثل الواجب ولكن العبد هنا
لما كان مجهولا باعتبار الوصف لا يمكنه تسليمه قبل التعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه اذ هي بهذا الاعتبار
مثل تسليم العبد الذي يحكم به فكان تسليمها من هذا الوجه اداء لا قضاء لان القضاء انما يكون خلفا عن الاداء فيتعقب بعد ثبوت الاصل
لا قبله فصارت القيمة مثل المسمى في الوجوب لانها صارت اصلا في الايفاء اعتبارا والعبد اصل تسمية
فكانه وجب بالعقد احد الشيئين فيخير الزوج وتجبر المراة على قبول القيمة كما تجبر على قبول المسمى وهو العبد الوسط بخلاف العبد
المعين والمكيل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء خالصا فلا يعتبر عند القدرة

على الاصل فان قيل على ما ذكرتم ينبغي ان لو تزوجها على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل اذن كما قال محمد رحمه الله الا يرى انه لو عين العبد فقال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم يصح التسمية فعند جهالة العبد اولى قلنا انما التسمية في المسئلة المذكورة لانه اذا قال على عبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لانها دراهم مختلفة العدد لانه لا بد من اختلاف يقع بين المقومين مقدار كما في عبد ودراهم فيفسد لجهالته فاما اذا قال عبد فقد صحت التسمية لان جهالته لا يمنع الصحة ولم يجب القيمة بهذا العقد لانه ما سماها فيه لكنها اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى لما ذكرنا انه لا يمكن منه الا من قبلها ولما كانت مبنية على التسمية مسمى معلوم جاز ان تثبت كما اذا تزوجها على عبد بعينه فاستحق او هلك فان القيمة يجب مهرا وتنتصف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء كذا في الاسرار **قوله** ثم الشرع نزل الى اخره اختلفت الامة في جواز التكليف بالممتنع وهو المسمى بتكليف ما لا يطاق فقال اصحابنا رحمهم الله لا يجوز ذلك عقلا ولهذا لم يقع شرعا وقالت الاشعرية انه جائز عقلا واختلفوا في وقوعه والاصح عدم لوقوع والخلاف فيما هو ممتنع لذاته كالجمع بين الضدين والعقدين بين شعرتين فاما تكليف ما هو ممتنع لغيره كايمان من علم الله تعالى انه لا يؤمن مثل فرعون وابي جهل وسائر الكفار الذين ماتوا على كفرهم فقد اتفق الكل على جوازه عقلا وعلى وقوعه شرعا فالاشعرية تمسكوا بان التكليف منه تعالى تصرف في عباده وهو مالكهم فيجوز سواء اطاق العبد او لم يطق وهذا لان امتناع التكليف اما لمعنى كالاستحالة في ذاته او لكونه قبيحا لا وجه الى الاول لتصور صدور الامر من الله تعالى بالممتنع للعبد ولا الى الثاني لان القبح انما يكون باعتبار عدم حصول الغرض والقديم منزه عن الغرض وتمسك اصحابنا رحمهم الله بان التكليف العاجز عن الفعل بذلك الفعل يعد سفها في الشاهد كتكليف الاعمى بالنظر فلا يجوز نسبته الى الحكيم جل جلاله تحقيقه ان حكمة التكليف هي الابتلاء ... وانما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه او يتركه باختياره فيعاقب عليه فاذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا في الامتناع فلا يتحقق معنى الابتلاء وباقي الكلام يعرف في علم الكلام فثبت بهذا ان القدرة الممكنة وهي ادنى ما يتمكن به العبد من اداء ما لزمه شرط في وجوب اداء كل ما ثبت بامر بطريق الحسن او لطريق الفضل بدنيا كان المامور به او ماليا للاحتراز عن الجبر وعن التكليف بما ليس في الوسع ثم هذه القدرة شرطت لوجوب الاداء دون وجوب القضاء حتى لو قدر على الاداء في الوقت ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت وجب له القضاء لان هذه القدرة شرطت في ابتداء الوجوب لصحة التكليف ولم يتكرر الوجوب في واجب واحد لما بينا ان القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء وكان وجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب بعينه لا وجوبا اخر وقد تحقق لوجود القدرة في ابتداء التكليف فلا يحتاج الى اشتراط قدرة اخرى لذلك الوجوب لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد فلا يتكرر شرطه ولان وجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب وبقاء الشيء غير وجوده ولهذا صح اثبات الوجود ونفي البقاء بان يقال وجد ولم يبق فلا يلزم ان يكون ما هو شرط للوجود شرطا للبقاء لان ما هو شرط الشيء لا يلزم ان يكون شرطا لغيره كالشهود في النكاح شرط لابتدائه دون بقائه ولا يلزم منه تكليف ما ليس في الوسع لان بقاء التكليف الاول الذي وجد بشرطه لا تكليف ابتداء فلهذا لم يشترط فيه القدرة والدليل عليه ان في النفس الاخيرة من العمر يؤمر بتدارك ما فاته من الصلوات والعبادات والحج وغير ذلك وقد تيقنا انه ليس بقادر على تداركها ولهذا تبقى عليه بعد الموت وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانا اعتبرنا ذلك ليظهر اثره في خلفه ولا خلف

القضاء انما يعتبر وقد بقيت الفوات عليه فعلم ان القدرة مختصة بالاداء ولا يلزم عليه ما اذا فاتته صلوات في الصحة فقضاها في المرض قاعدا او مومياء او مضطجعا حيث يخرج به عن العهدة ولو لم يشترط القدرة في القضاء لما خرج عن العهدة لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يات بها لانا نقول انه قضاها كما وجب عليه الاداء لان الشرط في الاداء اصل القدرة التي يمكنه من الاداء قائما او قاعدا لا القدرة الكيفية فظهر بهذا ان استطاعة على القيام ما كانت شرطا في الابتداء بل شرطنا ذلك لكونه قادرا على القيام لا ان يكون القدرة على القيام مشروطة في الصلوة الا يرى انه لو كان مريضا في الوقت يلزمه الصلوة على ما يستطيعه فعلم ان الشرط هو مطلق القدرة لا القدرة الكيفية كذا في بعض الشروح وليس بمتبع والحاصل ان بقاء الوجوب يستغنى عن القدرة والا كانت لا تثبت ابتداء بدون القدرة يظهر ثمرته فيما اذا مات قبل ان يقدر ثانيا اثم لما فيه من الفوات بتاخيره مختارا وان لم يكن القدرة موجودة اصلا لم ياثم فاذا قدر على الحج مثلا بملك الزاد والراحلة حال امن الطريق وجب عليه الاداء فان لم يحج ولم يقدر بعد يؤاخذ به يوم القيمة وان لم يكن قدرة عليه اصلا لم يؤاخذ به وهذا اذا لم يكن الفعل حالة البقاء مطلوبا منه فاذا كان مطلوبا فلا بد من القدرة لان طلب الفعل بدون القدرة لا يجوز الا يرى ان المنظور اليه في اشتراط القدرة حالة الفعل فيجب الفعل بحسب القدرة في تلك الحالة فان الصلوة اذا وجبت عليه في حالة الصحة قائما يقضيها في حالة المرض مضطجعا ويخرج به عن العهدة ولو وجبت عليه في حالة المرض مضطجعا يقضيها في حالة الصحة قائما لا مضطجعا فلو لم يشترط القدرة حالة البقاء ولم يكن حال البقاء منظورا اليها في ذلك لكان الجواب على العكس يؤيده ما ذكر في الاسرار في مسئلة التفريط ان الاصل ان القدرة المشروطة لابتداء وجود الاداء يشترط لبقاء وجود الاداء لانها شرط الاداء فان الله تعالى لم يكلف احدا ما ليس في القدرة وسقط بالحرج كثيرا من حقوقه والاداء حقيقة وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة المشروطة للاداء وقت الفعل ايضا الا ترى انا نشترط القدرة على التوضي بالماء حين المباشرة وقيام القدرة على اداء الصلوة قائما حين الاداء لا حين الوجوب وبعض الحذاق من تلامذة شيخنا كان يقول لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه اشترط فيه القدرة التي هي سلامة الالآت حقيقة ان كان مطلوبا بغيره يشترط فيه نفس التوهم لا غير على ما سنبينه فكذا القضاء اذا كان الفعل منه مقصودا يشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل فيه مقصودا يشترط فيه التوهم ايضا ففي الشيخ الفاني الاخير انما بقي عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والصيامات المتعددة بناء على توهم الامتداد ليظهر اثره في المواخذة كما ان وجب الاداء يثبت في الجزء الاخير من الوقت بناء على توهم ليظهر اثره في القضاء الا يرى ان الاداء انما يفوت مضمونا اذا كان قادرا على الفعل حتى لو عجز من الفعل سقط فعل الوقت فلو لم يكن القدرة شرطا في القضاء لما سقط بالعجز الا ان ما وجب بالقدرة الممكنة يبقى بعد فوات تلك القدرة لتوهم حدوث القدرة فان تحقق التوهم وجب الفعل والا ظهر اثره في المواخذة في الدار الاخرة **قوله** والشرط كونه اي كون القدرة على تاويل المذكور او كون ما يتمكن به من الاداء متوهم الوجود لان حقيقة القدرة التي يبنى التكليف عليها لا يسبق الفعل لما عرف في مسئلة الاستطاعة ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل فدعت الضرورة الى نقل الشرطية الى قدرة سلامة الالات وصحة الاسباب التي تحدث القدرة الحقيقية بها عند ارادة الفعل عادة لثبت ان شرط التكليف توهم القدرة لا حقيقتها ولهذا اي ولان الشرط هو التوهم قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او افاق المجنون او طهرت الحائض في اخر جزء من الوقت يلزمه الصلوة عندنا استحسانا وقال زفر رحمه الله لا يجب لانه ليس بقادر على الفعل

حقيقة لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلا يثبت التكليف لعدم شرطه ولا وجه لاعتبار احتمال حدوث القدرة بامتداد الوقت
لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا للتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال
القدرة على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع للشيخ المريض بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار للاعمى
بزوال العمى اقرب الى الوجود من ذلك الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف وهذا اولى ووجه الاستحسان ان سبب الوجوب
وهو جزء من الوقت قد وجب في حق الاهل فيثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس بمفتقر الى شيء آخر وشرط وجوب الاداء وهو توهم القدرة
موجود لجواز ان يظهر في ذلك الجزء امتداد بتوقف الشمس فيصح الاداء فيثبت بهذا القدر وجوب الاداء وهو معنى قوله فصار
الاصل اي الاداء مشروعا اي واجبا بهذا الاحتمال ثم بالعجز الحالي ينتقل الحكم الى خلفه وهو القضاء فان قيل سلمنا ان توهم
القدرة كاف لصحة التكليف اذا كان مبنيا على سلامة الآلة ووجودها ولكن لا نسلم ان توهم حدوث الآلة وسلامتها كاف لصحته فان توهم
حدوث آلة الطيران للانسان ثابت وكذا توهم حدوث سلامة آلة الابصار والمشي للاعمى والمقعد ومع ذلك لا يصح التكليف بالطيران
والابصار والمشي والتوهم الذي ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للفعل بمنزلة الآلة كاليد للبطش والرجل للمشي فلا يصح بناء التكليف
عليه قلنا توهم هذه القدرة انما لا يصح شرطا للتكليف اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كاف
لصحته كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة الوضوء لا يصح الا عند وجود الماء حقيقة فاما اذا كان المقصود منه خلفه وهو التيمم
فتوهم الماء وان كان بعيدا كان لصحته ليظهر اثره في حق خلفه ويشترط حينئذ سلامة الآلات لانه هو المقصود فتشترط سلامة الآلة للاصل
وفي مسئلتنا المقصود من هذا التكليف ايجاب الخلف لا حقيقة الاداء فيشترط سلامة الآلات في حقه وهو القضاء لا سلامة الآلات للاصل
وهو الاداء بل يكفي فيه توهم الحدوث في طريق الخلاف بعض مشائخنا انه بادراك الجزء الاخير يلزمه الصلوة لان بذلك الجزء يتمكن
من اداء الصلوة بان ياتي بالتحريمة ويشرع فيها ثم يتمها بعد خروج الوقت لانه اذا شرع في الوقت ثم اتم بعد خروج الوقت كان
ذلك اداء لا قضاء بما هو المذهب فيجب على هذا الوجه ثم يخرج من العهدة بالقضاء وهذا في الظهر والعصر والمغرب والعشاء ظاهر فاما في
الفجر فكذلك يجب عليه اداء الفجر لانه لا يتصور بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع في الفجر فاذا لم يشرع في الفجر او شرع ثم افسد يجب
عليه قضاء ذلك القدر ثم اذا اقتضى ذلك القدر يجب عليه الباقي صيانة لذلك القدر عن الفساد **قوله** كما كان لسليمان عليه السلام
روي ان سليمان لما عرض عليه الخيل الصافنات الجياد وفاته صلوة العصر او ورد كان في ذلك الوقت باشتغاله بها واهلك
تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال الله تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق تقربا بها حيث شغلته عن ذكر ربه وعبادته وقهرا
للنفس لمنعها عن حظوظها جازاه الله بان اكرمه برد الشمس اليه موضعها من وقت الصلوة او الورد وبتسخير الريح بدلا عن الخيل
تجري بامره رخاء حيث اصاب اليه اشير في كتاب عصمة الانبياء وكتاب قصص الانبياء من قصص الانبياء عليهم السلام كما في
الحلف على مس السماء فان من حلف ليمس السماء او ليحولن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه عندنا لتوهم البر فان السماء عين ممسوسة
قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانا لمسنا السماء والملائكة يصعدون اليها ولو اقدر الله تعالى على صعودها كعيسى ومحمد
عليهما السلام فينعقد يمينه بناء على هذا التوهم وان كان بعيدا ثم يحنث في الحال لعجزه عن ايجاد شرط البر ظاهرا وذلك كاف
للحنث ولا يقال اعادة الزمان الماضي في قدرة الله تعالى ايضا ممكن وقد فعل لسليمن عليه السلام فكما ينبغي ان ينعقد يمين

بهذا الطريق ايضا حتى لزمته الكفارة بها لانا نقول هناك اخبر من فعل قد وجد منه كاذبا فالصدق مستحيل فيه فان الله تعالى لو اعاد الزمان الماضي لا يصير الفعل موجودا من الحالف حتى ايفعله فلهذا لم ينعقد الغموس كذا ذكر في المبسوط وهو نظير من هجم عليه وقت الصلوة اي اعتبار التوهم وان كان بعيدا في وجوب الاداء لحاجة وهو القضاء نظير اعتبار التوهم البعيد في حق من هجم عليه اي دخل في وقت الصلوة في السفر وانما اختار لفظ الهجوم دون الدخول لان معناه الاتيان بغتة والدخول من غير استيذان والاتيان وقت الصلوة بهذه الصفة ولان العجز في هذه الحالة اكثر فان من دخل عليه باستيذان ربما تهيأ لذلك اما اذا دخل عليه بغتة في الظاهر لا يمكنه التهيؤ لذلك فهجوم وقت الصلوة على المسافر مع اشتغاله بتعب السفر وعدم من يعلمه بالوقت من مؤذن ونحوه تحقق العجز من استعمال الماء لعدم تهيئة الماء قبل ذلك ومع ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اي الوضوء وهو قوله فاغسلوا لتوهم حدوث الماء بطريق الكرامة كما كان لبعض المشائخ ولهذا يجب عليه الطلب ان كان يقرب ماء ثم ينتقل بالعجز الظاهري الى خلفه وهو التراب **قوله** وشرط الاداء ما لا يجب الا بقدرة ميسرة للاداء اعلم انه ثبت انه لا بد لصحة التكليف من اصل القدرة فاعلم ان الله تعالى تفضل على عباده ومن عليهم في بعض الواجبات بعد التكليف بها على قدرة كاملة زائدة على اصل القدرة ويسمى قدرة ميسرة لحصول اليسر في الاداء بواسطة اشتراطها وهي زائدة على الاولى اي الممكنة بدرجة لان الامكان يثبت بها ثم اليسر بالاولى لا يثبت الا الامكان ولهذا شرطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان اداء المال اشق على النفس من البدنيات اذ المال شقيق الروح محبوب النفس في حق العامة والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليه اشار ابو اليسر رحمه الله وفرق ما بينهما اي بين القدرتين في الحكم ان الاولى وهي الممكنة شرطت للتمكن من اصل الفعل اذ لا وجود له بدونها فلا يتغير بها صفة الواجب بل يثبت اصل الوجوب فكانت شرطا محضا فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب كالطهارة شرط لجواز الصلوة ولم يشترط دوامها لبقاء الجواز وكذا الشهود في النكاح والثانية وهي الميسرة شرطت للتيسير فكانت مغيرة صفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة السهولة واليسر فشرط بقاؤها لبقاء الواجب لا لكونها شرطا فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب تبدل من اليسر الى العسر بزوالها وبزوال الصفة يبطل الواجب لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلم يكن بد لبقاء الواجب من بقائها وليس معنى التغير ان الحق كان واجبا بصفة العسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها فكانت مغيرة **قوله** ولهذا اي ولاشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب الذي تعلق اليسر بها قلنا بانه الضمير للشان يسقط الواجب وهو الزكوة بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم الزرع آفة اي استأصلته لان كل واحد منها متعلق بقدرة ميسرة وقال الشافعي رحمه الله اذا تمكن من الاداء ولم يؤد ضمن لان الوجوب تقرر عليه بالتمكن من الاداء ثم بهلاك المال والخارج عجز عن الاداء وعدم ما يؤدي ومن تقرر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز عن الاداء فبقي عليه كما في ديون العباد وصدقة الفطر ولان الواجب جزء من النصاب فلما لم يؤد حتى ذهب المال ليدتبكه [illegible] مفوتا لحق عن محله فيضمن كمن لم يصل حتى ذهب الوقت ولنا ان الشرع اوجب الاداء بصفة اليسر لانه علقها بالقدرة الميسرة والحق المستحق متى وجب بصفة لا يبقى الا كذلك لان الباقي عين الواجب ابتداء كالملك اذا ثبت مؤبدا يبقى كذلك وان ثبت هبة يبقى كذلك وكذلك ما في الذمة من صلوة او صوم او مال وهذا الواجب وجب بنقض مال حقيقة

او تقديرا فلو بقي بعد هلاك ذلك المال الذي هو نماء لا تذهب غرامة يأتي على اصل ماله فلا يكون الباقي ما كان واجبا ابتداء بل يكون
شيئا آخر فلا يجب الا بسبب جديد ولا يلزم عليه بقاء الواجب بعد استهلاك النصاب وان كان الباقي غرامة محضة لانه لما تعدى
على محل مشغول بحق الغير صار المستهلك قائما زجرا عليه فيبقى الواجب ببقاء المال تقديرا ثم استوضح وجوبها بالقدرة الميسرة فقال
الا ترى انه اي الشارع خص الزكوة بالمال النامي اي علق وجوبها بوصف النماء لئلا ينتقص به اصل المال وانما يفوت به بعض
النماء وغير ان الشرع اقام المدة في النصاب المعد للنماء مقام حقيقته تيسيرا لان في التعليق بحقيقة النمو ضرب حرج ولذلك اوجب
قليلا من كثير وهو ربع العشر فعرفنا انها متعلقة بالقدرة الميسرة فشرط دوامها لبقاء الواجب ولا يلزم عليه ما اذا هلك بعض النصاب
حيث يبقى الواجب بقدر الباقي وان كان لا يجب به في الابتداء لان اشتراط النصاب في الابتداء لم يكن لليسر لان الواجب ربع العشر
وهو اداء درهم من اربعين درهما مثل اداء خمسة من مائتي درهم في اليسر بل اشتراطه في الابتداء ليصير المكلف به اهلا للوجوب
فان المطلوب اغناء الفقير والاغناء انما يحسن لا يتحقق من غير الغني الا ان الشرع اكد هذا الشرط في باب الزكوة فاعتبر الغناء
بالمال الذي جعل سببا للوجوب فكان النصاب ههنا بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط بقاؤه لبقاء الواجب
فكان ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاكه الا انها تسقط لفوات النماء الذي تعلق اليسر به لا لفوات النصاب واذا هلك البعض يبقى
بقسط الباقي لبقاء اليسر ببقاء النماء في ذلك القدر **قوله** والعشر بالخارج يعني وجوب العشر متعلق بالقدرة الميسرة ايضا لانه من مؤن
الارض وقد تعلق بحقيقة الخارج الذي هو نماء لا برقبة الارض ولا بمال آخر مع امكان الايجاب فيهما ووجب قليل من كثير مع
امكان ايجاب الكل فلذلك يشترط بقاؤه لبقاء الواجب فاذا هلك الخارج يسقط و الخراج بالتمكن من الزراعة يعني انه وجب
بصفة اليسر ايضا لانه من مؤن الارض كالعشر وتعلق وجوبه بنماء الارض لا برقبتها حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه شيء وكذا
لو لم يتم الخارج بان زرعها ولم يخرج شيء ولم يتعلق بكل النماء بل ببعضه حتى لو زاد الخراج على نصف الخارج يحط الى النصف فثبت
انه واجب بصفة اليسر الا ان النماء ههنا اعتبر تقديرا بالتمكن من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخارج فامكن اعتبار النماء
التقديري بالتمكن من الزراعة فلا يجعل تقصيره عذرا في البطال حق المقاتلة ويجعل النماء موجودا حكما لتقصيره كما يجعل موجودا
بعد حولان الحول في مال الزكوة بخلاف العشر لانه اخذ من الخارج فلا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي بخلاف ما اذا اصاب الزرع آفة حيث
يسقط الخراج لانه لم يقصر حيث لم يعطلها الا انه اصيبت فلا يلزم شيئا لئلا يؤدي الى استيصاله حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن
فيها استغلال الارض الى آخر السنة لا يسقط الخراج ايضا كذا سمعت من شيخي قدس الله روحه **قوله** ولهذا اي لاشتراط دوام
القدرة الميسرة لبقاء الواجب المتعلق بها قلنا ان الحانث في اليمين الذي له قدرة التكفير بالمال اذا ذهب ماله بعدما وجبت عليه
الكفارة بالمال وجب عليه التكفير بالصوم لان هذه الكفارة تجب بقدرة ميسرة لوجهين احدهما ان الشارع خيره بين انواع
الكفارة وذلك تيسير لان الخيار اذا ثبت له يختار ما هو الايسر عليه كالمسافر يخير بين الصوم والفطر ولو كان الواجب
عينا كان اشق عليه كالمقيم يجب عليه الصوم عينا ولا يلزم عليه صدقة الفطر حيث خير فيها بين نصف صاع من بر وبين صاع
من شعير او تمر او غير ذلك ولم يفد التخيير حتى قلنا انها واجبة بقدرة ممكنة لان ذلك ليس بتخيير منا فلا يفيد اليسر وتحقيقه
ان المقصود من التخيير قد يكون تاكيد الواجب وقد يكون تيسير الامر على المكلف فنظير الاول قوله تعالى ان اقتلوا انفسكم

اواخرجوا من ديارکم اي لابن ان يصدر واحد منهما او قولك لولدك حين غضبت عليه اما ان تقرأ الليلة ربع القرآن او تقرأ الكتاب
الفلاني او تكتب كذا اجزاء من العلم ثم تنام والا اقتص منك فالمقصود منه تاكيد ما اوجبت عليه من السهر في التعب لا اليسر عليه
ومعناه ولا بد لك من ان تفعل احد هذه الاشياء البتة وان لا يفوت منك السهر لا محالة ونظير الثاني قولك لغلامك اشتر بهذا
الدرهم لحما او خبزا او فاكهة فالمقصود منه التيسير معناه اختر منها تيسيرا عليك ثم لتعرف المقصود التخييرات الشرعية يكون تلك الاشياء التي
خير المكلف فيها متماثلة في المعنى او غير متماثلة فيه لانها اذا كانت متماثلة في المعنى فالتخيير يقتصر على الصورة ولا عبرة بالصورة فيفيد تاكيد الوجوب
وان كانت مختلفة في المعنى غير متماثلة فيه كما في الصلاة فيه يتعدى اثر التخيير الى المعنى فيفيد التيسير لا محالة فصدقة الفطر من القبيل الاول
لان الواجب فيها مقدار مالية نصف صاع من بر او قيمته صاع من شعير او تمر متساوية عندهم وكذا المقصود دفع حاجة الفقير في هذا
اليوم والكل فيه سواء فلا يفيده التخيير التيسير فقط بل يفيد التاكيد والتيسير معناه لا بد من ان يقع الاداء لا محالة اما باداء نصف صاع
من بر او غير ذلك مما يماثله في المالية وكفارة اليمين من القبيل الثاني لان مالية تلك الاشياء مختلفة اختلافا ظاهرا فالتخيير فيما يقع
على الصورة والمعنى فيفيد التيسير والثاني انه نقل الحكم الى الصوم بالعجز الحالي مع توهم القدرة فيما بعد ولم يعتبر العجز المستدام في
العمر كما اعتبر في حق الشيخ الفاني وكما اعتبر العدم المستمر في قوله ان لم آت البصرة فعبدي حر وقوله ان لم اطلقك فانت طالق
فدل ذلك على تيسير الامر على المكلف وفتح باب التدارك عليه بالخروج من العهدة بالصوم في الحال واذا ثبت انها وجبت بقدرة
ميسرة كان اي وجوب الكفارة من قبيل الزكوة في اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب فاذا هلك المال انتقل الوجوب الى الصوم
ضرورة **قوله** الا ان المال اي لكن المال الى آخره جواب عما يقال لما كانت الكفارة من قبيل الزكوة حتى سقطت بهلاك المال
كالزكوة كان ينبغي ان لا يعود الوجوب بحصول مال آخر بعد سقوط كما في الزكوة فقال الوجوب في الزكوة متعلق بمال عين فان
الشرع اعتبر القدرة على الاداء بالمال الذي وجبت الزكوة بسببه لا بمال آخر وجعل النصاب ظرفا للواجب قال الله تعالى
وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم وقال عليه السلام في الرقة ربع العشر وفي اربعين شاة شاة وفي خمس من الابل شاة
فبحصول مال آخر بعد فواته لا تثبت القدرة على الاداء فلا يعود الوجوب فاما في الكفارة فلم يتعلق الوجوب بمال عين بل بمطلق
المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب للثواب الساتر لاثم الحنث ولهذا لم يشترط فيه المال او كان المال الموجود وقت الحنث
والمستفاد بعده فيه سواء فاي مال اصابه من بعد اي بعد الحنث او بعد الهلاك دامت به القدرة اي حصلت وثبتت بخلاف
الزكوة ولهذا اي ولان المال غير معين في الكفارة ساوى الاستهلاك فيه الهلاك حتى سقط وجوب التكفير بالمال
بالاستهلاك كما سقط بالهلاك بخلاف الزكوة لان المال فيها لما كان معينا كان استهلاكه تعديا على محل مشغول بحق الغير
فيوجب الضمان ولما لم يتعين المال ههنا لم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير بوجه فكان الهلاك والاستهلاك سواء **قوله**
واما الحج الى آخره يحتمل ان يكون جوابا عما يقال الحج وجب بقدرة ميسرة بدليل انه يشترط فيه القدرة على الزاد
والراحلة وهما زائدان على اصل القدرة فان ادنى القدرة فيه صحة البدن بحيث يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق
ولهذا صح النذر به ماشيا ثم لم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب حتى لم يسقط عنه الحج بفوات القدرة على الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب
عليه وبقي تحت عهدته وكذلك صدقة الفطر وجبت بقدرة ميسرة بدليل ان الغنى والنصاب شرط لوجوبها واصل القدرة يحصل بملك

نصف صاع من بر او صاع من شعير انحو جا ثم لم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب حتى يبقى في ذمته بعد فوات الغناء فاشار الى الجواب بما ذكر
ويحتمل ان يكون ابتداء بيان ان هاتين العبادتين تجبان بقدرة ممكنة اما الحج فلانه اشترط فيه نفس الاستطاعة كقوله تعالى من استطاع
اليه سبيلا ولا يتحقق الاستطاعة للنائي عن الكعبة الا بالزاد والراحلة فانهما من ضرورات مثل هذا السفر على ما عليه العادة فكانت
اشتراطهما لبيان ادنى التمكن من هذا السفر لا للتيسير لان اليسر لا يقع الا بخدم ومراكب واعوان وليست هذه الاشياء بشرط بالاجماع
فثبت ان القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لا شرط اليسر فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب وانما لم يعتبر التوهم الذي ذكره
السائل في كونه ادنى القدرة كما اعتبر في الصلوة لان في اعتباره فيه حرجا عظيما فانه يؤدي الى الهلاك في الغالب والحرج منفي وما اعتبر
في اداء الصلوة لا يظهر اثره في خلفه وهو القضاء لا في الاداء ولا خلف للحج فيبقى لما فيه الحرج فلذلك لم يعتبر وكذلك اي ومثل الحج
صدقة الفطر في انها لا تجب لصفة اليسر بل تجب بقدرة ممكنة واشتراط الغناء فيها ليس لليسر بل ليصير الموصوف به اي بالغناء اهلا
للاغناء يعني هذه الصدقة وجبت اغناء للفقير عليه السلام اغنوهم فلم يكن بد من اعتبار صفة الغناء في المكلف ليصير بواسطته اهلا للاغناء
اذ الاغناء من غير الغني لا يتحقق كالتمليك من غير المالك واعترض عليه بان المراد من الاغناء المذكور في الحديث ليس الاغناء
الشرعي بل المراد اغناؤه عن المسألة باعتبار كفاية يوم العيد اليه فلا يكون الغنى الشرعي شرطا لاهلية به واجيب عنه بانه ثبت بالدليل
ان المراد من الاغناء كفاية الفقير بقرينة قوله عليه السلام عن المسألة فبقي الغنى المشروط في جانب المؤدي مطلقا فينصرف الى
ما هو المتعارف في الشرع وهذا ضعيف لان اشتراط الغناء في المؤدي ثبت ضرورة وجوب الاغناء فاذا ثبت ان المراد منه ليس الغنى
الشرعي فكيف يثبت اشتراطه في المؤدي به فالاولى ان يقال انما اعتبر الغناء الشرعي لانها شرعت لاغناء الفقير عن السؤال بالعمر
فلو كان الفقير اهلا لوجوبها لصارت مشروعة لاحواجه الى السؤال وذلك لا يجوز بيانه انه اذا ما يتمكن به من اغناء الفقير عن المسألة
وهو نصف صاع من بر مثلا كان هو غنيا عن المسألة به متمكنا من الاغناء فلو اعتبر هذا الغناء وامر بالاغناء لعاد الامر على موضوعه
بالنقض لانه حينئذ يصير محتاجا الى المسألة وهذا لا يجوز لان دفع حاجة نفسه لئلا يحتاج الى المسألة اولى من دفع حاجة الغير وهذا
شرط الشافعي رحمه الله ان يملك من وجبت عليه الصدقة صاعا فاضلا من قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليلته الا ان
عندنا ما دون النصاب له حكم العدم في الشرع حتى حل لمالكه الصدقة فشرطنا النصاب ليثبت حكم الوجود شرعا فيتحقق الاغناء ثم [illegible]
ما ذكر ان الاغناء شرط الاهلية لا لليسر بقوله الا يرى انه اي هذا الواجب وصدقة الفطر يجب بثياب البذلة اي بالثياب التي
يتبذل وتستعمل في اللبس او ثياب الجمال التي تلبس في المواسم حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلة عن حاجته الاصلية ما يساوي
نصابا وجبت عليه صدقة الفطر وبهذا النوع من المال يحصل اصل التمكن والغناء دون اليسر لان حصوله متعلق بالمال النامي فيكون
الاداء من الفضل وليس ذلك بشرط ههنا ولهذا لا يشترط حولان الحول ليتحقق النماء بل اذا ملك نصابا ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر
ويلزمه بسبب راس الحر والمدبر وام الولد والعبد المديون فعرفنا ان الغناء شرط التمكن لا شرط اليسر فلم يشترط دوامها لبقاء
الواجب وانما يمنع الدين عن وجوب هذه الصدقة لانه يعدم الغناء لا انها وجبت لصفة اليسر والغناء من شرط الاهلية فيمتنع الوجوب
بعدمه لا محالة ولهذا لا يمنع الدين العبد عن سببيته للوجوب اذا ملك المولى نصابا فاضلا عن حاجته الاصلية لان الغناء شرط العبد
ليس بشرط ودين العبد لا يمنع حصول الغناء بمال آخر فلا يمنع الوجوب بخلاف دين عبد التجارة حيث يمنع وجوب الزكوة لان

اشتراط في الزكوة النماء بعين النصاب حتى سقطت الزكوة بهلاك النصاب ان كان غنيا بالآخر ودين العبد يعدم النماء فيمنع وجوب الزكوة والله اعلم

فصل في صفة الحسن للمامور به اعلم ان حسن الشيء عندنا من جملة عقليا عبارة عن كون عاقبته حميدة والقبح بخلافه وعنده من جملة شرعيا بموافقة الغرض والقبح بخلاف ذلك وقيل الحسن عبارة عن كون الشيء مطلوب الوجود والقبح عبارة عن كونه مطلوب العدم وفي تحقيق كون الحسن والقبح وكونهما عقليين او شرعيين كلام طويل لنا وللاشعرية ليس هذا موضع تقريره ثم ان حسن المامور به من قضايا الشرع لا من موجبات الامر لان صيغة الامر تحقق في القبح كالكفر والسفه والعبث كما يتحقق في الحسن الا يرى ان السلطان الجائر اذا امر انسانا ما باتلاف مال انسان او نفسه بغير الحق كان امرا حقيقة حتى اذا خالفه المامور ولم يات بما امره يقال خالف امره الا ان الامر لما كان طلب المامور به باكد الوجوه حتى صار واجب الاقدام عليه والشارع حكيم على الاطلاق اقتضى الامر الصادر منه كون المامور به حسنا لانه لا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح باكد الوجوه قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء وقال جل جلاله وينهى عن الفحشاء والمنكر فدل الامر منه على كون المامور به حسنا والعقل آلة يعرف بها الحسن لا انه موجب بنفسه اذ لو كان حسن المامور به بالعقل لما جاز وروده والنسخ عليه لان الحسن العقلي لا يرد عليه التبديل كحسن شكر المنعم وحسن العدل والاحسان فثبت ان حسن المشروعات من قضية الشرع والعقل يدركه والحسن في بعضها في ذاته وفي بعضها في غيرها فان قيل الفعل عرض وانه صفة والصفة لا يقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه بالحسن والقبح والوجوب حقيقة وايضا الفعل قبل الوجود يوصف بكونه حسنا وقبيحا وواجبا وحراما والمعدوم لا يقبل الصفة حقيقة قلنا هذه صفات راجعة الى الذات كالوجود مع الموجود والحدوث مع المحدث وكالعرض الواحد الذي يوصف بانه موجود ومحدث ومفتوح وعرض وصفة ولون وسواد فهذه صفات راجعة الى الذات لا معان زائدة عليها ولان الفعل يوصف بانه حسن وقبيح لدخوله تحت تحسين الله تعالى وتقبيحه كما انه يوصف بانه حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله تعالى لا لانه محدث قام به لان ذلك الحدوث محدث فيحتاج الى حدوث اخر فيؤدي الى القول بمعان لا نهاية لها وانه باطل ولان هذه صفات اضافية واسماء نسبية والصفات الاضافية ليست بمعان قائمة بالذات فيكون الذات الموصوفة بها على الحقيقة وانما يقتضي وجود عين متعلقة بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى كما في لفظ الاب والابن والاخ فالذات الموصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم تكن الابوة والبنوة والاخوة معاني قائمة بالذات زائدة عليها ثم يوصف المعدوم بهذه الصفات على الطريق الاول والثاني مجازا لان صفات الذات لا تتصور قبل الذات وكذلك الاحداث لا يتعلق بالمعدوم الا حالة الحدوث وعلى الطريق الثالث على سبيل الحقيقة لوصف المعدوم بانه معلوم ومذكور ومخبر عنه كذا في الميزان

قوله المامور به نوعان حسن لمعنى في عينه وحسن لمعنى في غيره والذي حسن لمعنى في عينه نوعان ما كان المعنى في وضعه كالصلوة فانها تتادى بافعال واقوال للتعظيم والتعظيم حسن في نفسه يعني في صفة الحسن حسن لمعنى في عينه اي اتصف بالحسن بحسن ثبت في ذاته وحسن لمعنى في غيره اي اتصف بالحسن لحسن ثبت في غيره والقسم الاول ينقسم على قسمين ما كان المعنى اللام للعهد اي المعنى الذي اتصف به المامور بالحسن في وضعه من غير نظر الى واسطة كالصلوة فانها تتادى بافعال واقوال وضعت للتعظيم قدم الافعال في الذكر على الاقوال لان مبنى الصلوة على الافعال الا ترى انها تجب على القادر على الافعال دون الاقوال ولا تجب في عكسه ثم قيام العبد بين يدي الرب واضعا اليمين على الشمال صارفا طرفه الى الارض تعظيم له في نفسه ثم انحناؤه بالركوع زيادة في التعظيم ثم الحاق السجود به نهاية في التعظيم لوضع اشرف اعضائه على التراب وكذا التكبير والثناء وتلاوة القرآن والتسبيحات وسائر اذكار الصلوة تدل على نهاية

التعظيم والمبالغة في التنزيه والتقديس وبذل المجهود في اظهار العبودية والمسكنة لمالكه فثبت ان افعال الصلوٰة واذكارها جميعا موضوعة
للتعظيم وتعظيم الله تعالى حسن في نفسه لانه من باب الشكر وشكر المنعم واجب عقلا والايمان من هذا القسم ايضا بل هو اعلى درجة من الصلوٰة
لان حسنه لا يحتمل السقوط بحال بخلاف الصلوٰة ولهذا قدم الامام فخر الاسلام ذكره على ذكر الصلوٰة الا ان الشيخ لم يذكره ههنا اعتمادا
على ذكر الصلوٰة فانه لما ذكر ان حسن الصلوٰة لعينها عرف ان الايمان بهذا الوصف اولى قوله الا ان يكون في غير حينه او حال القصور
كلا راجعة الى التعظيم اي الا ان يكون التعظيم في غير وقته كالصلوٰة في الاوقات المكروهة وكاداء الفرض قبل الوقت او غير
حاله كالصلوٰة في حال الحيض والنفاس والحدث والجنابة فان هذه الحالة ليست بصالحة للتعظيم لفقد شرطه وهو الطهارة وكذا حكم سائر
الشروط فيشتمل حينئذ بهذا العارض فيصير حراما قوله واما الملتحق بالواسطة بما كان المعنى في غيره كالزكوٰة والصوم والحج فان هذه
الافعال بواسطة حاجة الفقير واشتهاء النفس وشرف المكان تضمنت اغناء عباد الله وقهر عدوه وتعظيم شعائره فصارت
حسنا من العبد للرب عز قدرته بلا ثالث معنى لكون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة اليه وهو القسم الثاني من القسمين
الاولين فالزكوٰة صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير لانها ايتاء جزء مقدر من النصاب الحولي للفقير المسلم الذي ليس بهاشمي
ولا مولاه ولا يتم هذا العمل الا بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمٰن فصارت حسنة بهذه الواسطة لا بنفسها
لان تمليك المال وتنقيصه في ذاته اضاعة وهي حرام شرعا وممنوع عقلا والصوم صار حسنا لحصول قهر النفس الامارة
بالسوء التي هي عدو الله وعدوك به كما جاء في الخبر انه تعالى اوحى الى داؤد عليه السلام عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي
وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك ولهذا كان الجهاد مع النفس اقوى من الجهاد مع اهل الحرب حتى سمي
الجهاد الاكبر في قوله عليه السلام رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر فصار حسنا بهذه الواسطة لا انه حسن في ذاته لان
تجويع النفس ومنع نعم الله من مملوكه مع النصوص المبيحة لها ليس بحسن والحج صار حسنا بواسطة انه زيارة امكنة معظمة
عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها وفي زيارتها تعظيم صاحبها فصار حسنا بواسطة شرف المكان لا لذاته اذ قطع المسافة
وزيارة اماكن معلومة يساويان في ذاتيهما سفر التجارة وزيارة البلاد غير ان هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بلا اختيار
للعبد فان الفقير ليس بمستحق عبادة اذ العبادة لا يستحقها الا الله تعالى وحاجته الى الكفاية ثابتة بخلق الله تعالى
جل جلاله بدون اختياره قال الله تعالى وانه هو اغنى واقنى اي افقر في قول والنفس ليست بجانية في حقيقتها بل هي
مجبولة على تلك الصفة كالنار على صفة الاحراق ولهذا لا يلام احد على الميل الى الشهوات ولا يسأل عنه يوم القيامة ولا يقال
لما لم يكن النفس جانية في صفتها كيف استحقت القهر لانا نقول انما وجب قهرها لقهة هواها لئلا يقع المرء في الهلاك
بسبب متابعة هواها كما ان التباعد وجب عن النار احترازا عن الهلاك وان كانت مجبولة على الاحراق بغير مختارة فيها
وكذا قتل الحية والعقرب وسائر المؤذيات جائز وان كانت مجبولة على الايذاء غير جانية في ذلك احترازا عن الضرر والبيت
ليس بمستحق للتعظيم بنفسه اذ هو حجر كسائر البيوت بل بجعل الله تعالى اياه معظما وامره ايانا بتعظيمه ولما ثبت ان هذه
الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بلا اختيار للعبد كانت مضافة الى الله تعالى وسقط اعتبارها في حق العبد فصارت هذه
العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوٰة ولذلك شرط لها الاهلية الكاملة فلا يجب على الصبي كالصلوٰة خلافا

الشافعي رحمه الله في فصل الزكوة فان قيل الصلوة لما صارت قربة ههنا بواسطة الكعبة ايضا فينبغي ان يكون من هذا القسم كالحج قلنا انما الخ
بالواسطة ههنا ما يتوقف ثبوت الحسن للمامور به عليه كما بينا ان حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوسائط المذكورة حتى تشابهت باعتبار
الحسن لغيره والصلوة تعظيم الله تعالى حسن في ذاته من غير توقف له على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس
وجهة المشرق وقد تبقى حسنة عند فوات هذه الجهة حالة اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حسنها على الواسطة كانت من القسم الاول بخلاف تلك
العبادات فانها لا تكون حسنة بدون وسائطها فكانت من القسم الثاني اشار الشيخ الامام العلامة مولانا بدر الملة والدين في فوائد
التقويم قوله وحكم هذين النوعين وهو ان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب او باعتراض ما يسقطه بعينه يعني اي الحسن لمعنى
في عينه ولما تحقق به واحد وهو ان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب اي بالاتيان به او باعتراض ما يسقط بعينه اي ما له اثر في
اسقاط نفسه بلا واسطة مثل الحيض والنفاس ونحوهما وهو احتراز عما وجب لغيره فانه يسقط بسقوط ذلك الغير ويبقى ببقائه كالوضوء والسعي
الى الجمعة واعترض عليه بان المراد من الواجب ان كان ما ثبت في الذمة بالسبب يصح قوله باعتراض ما يسقط بعينه لانه قد يسقط بعد
الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا يستقيم ايراده في هذا الموضع لانه في بيان حسن ما ثبت بالامر لا في بيان حسن ما ثبت بالسبب
وقد عرفت ان ما ثبت بالسبب وهو نفس الوجوب لا يتعلق بالخطاب وان كان المراد ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او
باعتراض ما يسقطه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض واجيب عنه بان المراد منه ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر
صحت اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطة كما صحت اضافة ما ثبت بالمقتضي الى المقتضي على ما مر بيانه قوله والذي حسن لمعنى في غيره نوعان

القسم الاول نوعان ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصود كالوضوء والسعي الى الجمعة وما يحصل المعنى بفعل المامور به كالصلوة على الميت والجهاد

واقامة الحدود فان ما فيه من الحسن من قضاء حق المسلم وكبت اعداء الله تعالى والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الفعل كالقسم الاول
ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصود الضمير راجع الى المعنى به ان الغير الذي شرع هذا المامور به لاجله وثبت الحسن له بواسطته لا يحصل بعد
حصول المامور به لا بفعل قصدي كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء في نفسه ليس بحسن لانه تبرد وتطهر في نفسه وليس في ذلك
حسن وانما حسن للتوصل به الى اداء الصلوة فكان حسنا لغيره وكذا السعي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي ونقل اقدام وليس في ذاته حسن
وانما حسن وصار مامورا به لانه مقدمة الجمعة اذ به يتوصل الى ادائها فكان حسنا لمعنى في غيره وايضا ثم الصلوة لا تتادى بالوضوء بحال والجمعة
لا تتادى بالسعي بوجه بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما فكان هذا القسم وهو القسم الثالث كالثاني في كونه حسنا لغيره كالقسم الاول
في كونه حسنا لعينه والنوع الثاني من القسم وهو رابع الاقسام ما حسن لمعنى في غيره ولكن ذلك الغير يتادى بالمامور به من غير حاجة
الى فعل مقصود له كالصلوة على الميت والجهاد واقامة الحدود فان صلوة الجنازة ليست بحسنة في ذاتها اذ هي بدون الميت عبث
كذا ذكره القاضي الامام ابو زيد رحمه الله وانما صارت حسنة بواسطة اسلام الميت الا ترى ان الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة
عليه قبيحة منهيا عنها قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا الآية فثبت انها حسنت لمعنى في غيرها وهو قضاء حق الميت
المسلم وكذا الجهاد ليس بحسن في نفسه لانه تعذيب عباد الله وتخريب بلاده وليس في ذلك حسن كيف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
الآدمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة كفر الكافر فانه لما صار عدو الله وللمسلمين وقصد الى محاربتهم
شرع الجهاد اعداما للكفرة وقهرا لهم واعزازا للدين الحق فكان حسنا لغيره وكذا اقامة الحدود ليست بحسنة في نفسها فانها تعذيب

الجهاد وهذا القسم كالجهاد ولكنها صارت حسنة بواسطة الزجر عن المعاصي المفضية الى الفساد فانهما الى تحقيق صيانة
النفس والمال والعرض والنسب فكانت حسنة لغيرها لكن المعنى الذي شرع المامور به لاجله في هذا القسم يحصل بنفس الاتيان
بالمامور به فان قضاء حق الميت واعلاء الدين يحصل بنفس ادائه والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الصلوة والجهاد واقامة الحدود
من غير توقف على فعل آخر فكان هذا القسم في كونه حسنا لغيره دون القسم الثالث لشبهه بالحسن لعينه من وجه فكان في
مقابلة القسم الثاني فانه حسن لعينه شبيه بالحسن لغيره وهذا القسم حسن لغيره شبيه بالحسن لعينه وانما اعتبرت الوسائط وهي اسلام
الميت وكفر الكافر وارتكاب المنهي عنه ههنا دون الصوم ونظيريه لانها وان كانت بتقدير الله تعالى ومشيته فهي تثبت
باختيار العبد وصنعه عن طواعية فوجب اعتبارها واذا اعتبرت كانت العبادة حسنة لمعنى في غيرها لان العبادة تتم بالعبد
للرب عزت قدرته فيكون الواسطة المضافة الى غير الله تعالى غير فعل العباد صورة ومعنى بخلاف تلك الوسائط فانها
ثبتت بصنع الله لا صنع للعبد فيها فسقط اعتبارها فبقيت العبادة حسنة من العبد للرب بلا واسطة قوله وحكم هذين النوعين

واحد ايضا كما ان حكم النوعين الاولين واحد وهو بقاء الواجب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير واحد ايضا
كما ان حكم النوعين الاولين واحد وهو بقاء الوجوب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير حتى لو سقطت
الصلوة بحيض او نفاس او غيرهما سقط وجوب الوضوء وكذا حكم السعي حتى لو نقل من الجامع مكرها بعد السعي
قبل اداء الجمعة ثم خلي عنه كان السعي واجبا عليه ولو حمل مكرها الى الجامع او كان معتكفا فيه فصلى الجمعة سقط اعتبار السعي
ولا يتمكن بعدمه نقصان فيما هو المقصود وان سقطت الجمعة عنه بمرض او بعذر سقط السعي وكذا حق الميت حتى سقط
بعارض مضاف الى اختياره من بغي او قطع طريق سقطت الصلوة عليه وكذا اذا قام به الولي سقط عن الباقين لحصول
المقصود وكذا اذا لم تنكسر شوكة الكفار بالقتال مرة لم يسقط الفرض من وجوب القتال ثانيا ولو تصور اسلام الخلق عن
آخرهم لسقط فرض القتال وان كان ذلك خلاف الخبر فان النبي عليه السلام قال لن يبرح هذا الدين قائما تقاتل عليه
عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة

فصل في النهي النهي في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لانه ينهى عن القبيح وفي اصطلاح اهل الاصول هو استدعاء ترك الفعل بالقول
ممن هو دونه وقيل هو قول القائل لغيره لا تفعل على سبيل الاستعلاء وقيل هو اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وهذه العبارات
بعضها قريب من بعض والمفهوم بما فيها من الاحترازات مما ذكرنا في حد الامر ثم صيغة النهي وان كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى ولا تقربوا
الزنى والكراهة كقوله تعالى وذروا البيع اذ سعيا ولا تبايعوا والتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الآية وبيان العاقبة كقوله تعالى
ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء كقوله تعالى لا تكلني الى نفسي واليأس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم والارشاد كقوله تعالى
لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم والشفقة كقوله صلى الله عليه وسلم لا تتخذوا الدواب كراسي فهي مجاز في غير التحريم والكراهة
بالاتفاق فاما الكلام في انها حقيقة في التحريم دون الكراهة او على العكس او مشتركة بينهما بالاشتراك اللفظي او المعنوي
او موقوفة على ما تقدم في الامر من المذهب والمختار كذا في حاشية نسخ الاصول ثم موجب النهي عند الجمهور وجوب
الانتهاء من مباشرة المنهي عنه لانه ضد الامر فكما ان طلب الفعل بابلغ الوجوه مع بقاء الاختيار الى طلب يتحقق

بوجوب الائتمار فكذلك طلب الامتناع عن الفعل بالكف يوجه تحقق بوجوب الانتهاء وذكر في الميزان ان حكم النهي صيرورة الفعل المنهي عنه
حراما وثبوت الحرمة فيهما فان النهي والتحريم واحد وموجب التحريم ثبوت الحرمة كموجب التمليك ثبوت الملك وهذا هو حكم النهي من
حيث انه نهي فاما وجوب الانتهاء فحكم النهي من حيث انه امر بضده في الحقيقة ووجوب الانتهاء حكم الامر الثابت بالنهي وكون الفعل
المنهي عنه حراما حكم النهي ومقتضى النهي شرعا قبح المنهي عنه كما ان مقتضى الامر حسن المأمور به لان الحكيم لا ينهى عن الفعل الا لقبحه كما لا يأمر
بشيء الا لحسنه قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر فكان القبح مقتضيا له شرعا ولغة فكذلك انقسم المنهي عنه في صفة القبح انقسام
كما انقسم المأمور به في صفة الحسن كذلك **قوله** وهو اي النهي في صفة القبح ينقسم انقسام الامر في صفة الحسن ما قبح لعينه وضعا كالكفر والعبث وما
التحق به بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين والملاقيح وحكم النهي فيها بيان انه غير مشروع اصلا و
قبح بمعنى في غيره وهو نوعان اي المأمور به في صفة الحسن ما قبح لعينه وضعا اي كان قبيحا في ذاته بحيث يعرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود الشرع
كالكفر والعبث فان قبح الكفر بالله عز وجل يعرف بمجرد العقل لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول بحيث لا يتصور ولهذا لا يتصور نسخ حرمة
الكفر كما لا يتصور نسخ وجوب الايمان وكذلك العبث فانه لما كان عبارة عن فعل خال عن الفائدة او عما ليس له عاقبة حميدة على ما قيل يعرف
قبحه بمجرد العقل من غير توقف على ورود الشرع فان الاشتغال به تضييع للوقت بلا فائدة وقبحه لا يخفى على ذي اللب وهذا القسم في
مقابلة الايمان والصلوة ما التحق به لعينه بواسطة عدم الاهلية او المحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين والملاقيح فان الصلوة
والتكلم حسنتان في نفسهما لكن الشرع لما قصر اهلية العبد لاداء الصلوة على حال طهارة عن الحدث صار فعل صلوته مع الحدث عبثا
بمنزلة صلوة من غير اهل نحو كلام النائم والمجنون وكذا البيع والتكلم في نفسه مما يتعلق به المصالح لكن الشرع لما قصر محله على مال متقوم حال
العقد والحر ليس بمال وكذا ما قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال صار بيع هذه الاشياء عبثا لحلوله في غير محله نحو ضرب الميت واكل
ما لا يتغذى به فالتحقا بالقبيح وضعا بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا كذا في التقويم وهذا في مقابلة الصوم والزكوة والحج والمضامين
ما تضمنه اصلاب الفحول جمع مضمون من ضمن الشيء بمعنى تضمنه يقال ضمن كتابه كذا وكذا وكان مضمون كتابه كذا والملاقيح ما في البطون
من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من لقحت الدابة اذا حبلت وهو فعل لازم فلا يجيء اسم المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم
استعملوه محذوف الجار وصورته ان يقول بعت الولد الذي يحصل من هذا الفحل او من هذه الناقة وكان ذلك من عادات العرب فنهى
النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك وحكم النهي فيه اي فيما قبح لعينه اما وضعا او شرعا بيان انه اي المنهي عنه غير مشروع اصلا
لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعا بوجه ثم ان كان المنهي عنه من الافعال الحسية كالزنا وشرب الخمر بقي النهي على حقيقة البقاء وهو
تصور المنهي عنه من الافعال المنهية مع تحقق القبح فيه وان كان من الافعال الشرعية كما في بيع الحر والمضامين والملاقيح صار النهي
فيه بمعنى النفي مجازا للمشابهة بينهما في اقتضاء كل واحد منهما عدم الفعل وان كان اقتضاء النهي العدم من قبل العبد واقتضاء النفي العدم
من الاصل **قوله** وما جاوره المعنى جمعا كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة والوطي في حالة الحيض حكمه ان يكون صحيحا
مشروعا بعد النهي ولهذا قلنا ان وطيها في حالة الحيض يحللها للزوج الاول ويثبت به احصان الواطي حتى يجب عليه ... والضمير راجع الى اي نوع منه ما جاوره
المعنى الموجب للقبح من حيث الجوار جمعا اي صار مجاورا ... من غير ان يصير ذلك المعنى وصفا له وداخلا في حقيقته ويتصور الانفكاك بينهما مثل البيع وقت النداء
فان النهي في البيع وقت النداء متعلق بالاخلال بالسعي الواجب الى الجمعة حقيقة وهو امر مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه فان البيع يوجد بدون الاخلال بان تبايعا

فی الطریق لما بین . الا شتغال بالبیع لوجد بدون البیع بان یکث فی الطریق من غیر بیع وکذا النهی عن الصلوة فی الارض المغصوبة متعلق بشغل
الارض حقیقة وهو معنی مجاور قابل للانفکاک اذ الشغل لوجد بدون الصلوة والصلوة توجد بدون الشغل وکذا النهی عن الوطی حالة الحیض
متعلق باستعمال الاذی وهو معنی مجاور للوطی غیر متصل به وصفا فثبت ان النهی عن هذه الاشیاء لمعنی جاورها لا لاعیانها وحکم هذا النوع ان
یکون صحیحا شرعا بعد النهی بلا خلاف بین العلماء حتی انعقد البیع وقت النداء ووجب للمالک من غیر توقف علی القبض وتادی الفرض بالصلوة
فی الارض المغصوبة لان القبح لما کان باعتبار معنی مجاور للمنهی عنه غیر متصل به وصفا لم یؤثر فی المشروعیة اصلا ولا وصفا فاوجب الکراهة دون الفساد
کالنهی عن التعامل اذا ترک الصلوة یکون مطیعا بالصوم عاصیا بترک الصلوة ولا یؤثر ترک الصلوة فی افساد اصل الصوم ولا وصفه لانه مجاور للصوم
غیر متصل به وصفا وکذا الاعتکاف قال ان حکم هذا النوع ما ذکرنا الا ان النهی عن الوطی فی الحیض لمعنی مجاور قلنا ان وطیها فی حالة الحیض یحللها
للزوج الاول یعنی فیما اذا طلقها ثلثا وتزوجت باخر لان حرمته لمعنی مجاور یقبل الانفکاک فلا یمنع من احداث الحل کما لو ثبت حرمته بالیمین
وثبت به احصان الواطی یعنی اذا تزوج امرأة ووطیها فی حالة الحیض یصیر محصنا بهذا الوطی کما لو وطیها فی حالة الطهر حتی لو زنی بعد
ذلک کان حده الرجم دون الجلد لما ذکرنا ولا یبطل بالجنایة احصان القذف حتی وجب الحد علی قاذفه بعد هذا الوطی کذا فی بعض الشروح
وهذا القسم فی مقابلة الحسی والظهار **قوله** وما اتصل به المنهی عنه وصفا کالبیع الفاسد وصوم یوم النحر ای النوع الثانی ما قبح لغیره ما اتصل به
المعنی الموجب للقبح بحیث صار وصفا له ولم یتصور الانفکاک عنه کالبیع الفاسد وصوم ایام النحر فان البیع الفاسد کبیع الربوا والبیع بالخمر
کما لو باع العبد بشرط ان لا یخدم المولی علی خلاف مقتضی العقد والبیع بالخمر قد وجد فیه رکن البیع من اهله فی محله فلا یکون قبیحا باصله لکن
اتصل به ما یوجب قبحه علی وجه صار وصفا له ففی بیع الربوا هو اشتراط الفضل الذی فاتت به المساواة المشروطة بجواز بیع الجنس بالجنس
وکذا الشرط المفسد وهو الذی لا یقتضیه العقد وفیه نفع لاحد المتعاقدین او للمعقود علیه وهو من اهل الاستحقاق فی معنی الربوا لانه عبارة
عن فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة وهذا الشرط بهذه الصفة فاخذ حکمه ثم الفضل او الشرط اذا دخل فیه صار حقوقه فکان کوصف
فیه لان الشرط التحیل لکن التصرف ولا محل ولا اهلیة العاقد فلا یزول به اصل المشروعیة ولکن یفوت به شرط الجواز فصار فاسدا وفی البیع بالخمر
هو الخلل الذی تمکن فی الثمن اذ الخمر لیست بمتقوم وهی مما وجب الاجتناب عنه فلا یجوز تسلیمها وتسلمها والثمن فی البیع بمنزلة
الوصف فیفسد به البیع ولا یبطل وفی صوم یوم النحر المعنی الموجب للقبح وان کان غیر الصوم لکنه اتصل به وصفا فان الصوم هو الامساک عن
المفطرات الثلاث نهارا مع النیة وهو فی نفسه حسن ولکنه قبیح بمعنی اتصل بالوقت الذی هو محل اداءه وهو انه یوم عید وضیافة والوقت
داخل فی تعریف الصوم فکان الخلل الصادر فیه من قبل الوقت بمنزلة الوصف له اذ لا یتصور الانفکاک عنه ولما صار المعنی الموجب للقبح فی هذا القسم
بمنزلة الوصف کان اشد اتصالا به من القبح فی القسم الذی تقدمه فاوجب فسادا فی المشروع کما اوجب ذلک القبح الکراهة فیما
تقدمه لیکون الحکم ثابتا بقدر دلیله **قوله** والنهی عن الافعال الحسیة یقع علی القسم الاول والنهی عن الافعال الشرعیة یقع
علی القسم الاخیر وقال الشافعی رحمه الله فی البابین انه ینصرف الی القسم الاول الا بدلیل ویکون نسخا لما کان مشروعا لان النهی
فی اقتضاء القبح حقیقة کالامر فی اقتضاء الحسن فینصرف مطلقه الی الکامل منه کالامر ای النهی المطلق الخالی عن القرینة الدالة
علی ان المنهی عنه قبیح لعینه او لغیره عن الافعال الحسیة وهی التی تعرف حسا ولا یتوقف تحققها علی الشرع کالزنا والقتل وشرب الخمر
ای یحمل علی القسم الاول وهو القبیح لعینه بلا خلاف لان الاصل ان یثبت القبح باقتضاء النهی فیما اضیف الیه النهی الا فیما لم یضف الیه فلا یترک

هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا لانه لكن تحقيق هذه الافعال مع صفة القبح لانها نوعية فلا يمتنع وجودها بسبب القبح الا اذا قام
الدليل على خلافه كالنهي عن الوطي في حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نعل واحد ونحوها فان الدليل قد دل على ان النهي
عنها لمعنى الاذى والمشقة لا لعين هذه الاشياء والنهي المطلق كما ذكرنا اذا ورد عن الافعال الشرعية وهي التي يتوقف حصولها
تحققها على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاجارة وسائر العبادات والمعاملات يقع على القسم الاخير وهو النهي الذي يكون القبح فيه
لغيره متصلا به وصفا حتى يبقى المنهي عنه بعد النهي مشروعا باصله عندنا وان لم يكن مشروعا بوصفه وقال الشافعي رحمه الله انه اي النهي المطلق
الخالي عن قرينة ينصرف الى القسم الاول وهو الذي يكون قبحه لعينه في البابين اي النوعين وهما الافعال الحسية والشرعية حتى لم يبق
المنهي عنه مشروعا بعد النهي عنده اصلا حسيا كان او شرعيا الا بدليل الاستثناء يحتمل ان يكون راجعا الى المذهبين في الصورتين
اي النهي عن الفعل الحسي يقع على القبيح لعينه عندنا الا بدليل كالنهي عن قربان الحائض وعن الفعل الشرعية يقع على القبيح لغيره ويدل
على بقاء المشروعية الا بدليل كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث وعنده النهي عن الفعل الحسي او الشرعي يدل على القبح في عين المنهي
عنه وانتفاء مشروعية الا بدليل كالنهي عن وطي الحائض والبيع وقت النداء ويحتمل ان يكون اجمالا لمذهبه وهو الاظهر لدلالة السوق عليه ثم
الحاصل ان النهي المطلق عن الافعال الشرعية مثل العبادات والمعاملات يدل على البطلان عند اكثر اصحاب الشافعي رحمه الله عليه
وهو الظاهر من مذهبه واليه ذهب بعض المتكلمين وعند اصحابنا لا يدل على ذلك واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي
كالغزالي وابي بكر القفال الشاشي رحمه الله وهو قول عامة المتكلمين والقائلون بانه لا يدل على البطلان اختلفوا فذهب اصحابنا الى
انه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره الى انه لا يدل عليهما ثم لا بد من تفسير الصحة والبطلان والفساد ليتضح هذه
الاقوال فالصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء وعند المتكلمين عن موافقة امر الشرع وجب القضاء او لم يجب فصلوة من
ظن انه متطهر ولم يكن كذلك صحيحة عند المتكلمين لموافقة امر الشرع بالصلوة على حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطة
للقضاء وفي عقود المعاملات معنى الصحة كون العقد سببا لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعا كالبيع للملك واما البطلان فمعناه في
العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل وفي عقود المعاملات تخلف الاحكام عنها وخروجها عن كونها اسبابا مفيدة للاحكام على مقابلة
الصحة واما الفساد فيرادف البطلان عند اصحاب الشافعي وكلاهما عبارة عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل
وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه على ما سياتي بيانه واعلم ان الصحة عندنا قد تطلق ايضا على مقابلة الفاسد كما تطلق على مقابلة الباطل
فاذا حكمنا على شيء بالصحة فمعناه بانه مشروع باصله ووصفه جميعا بخلاف الباطل فانه ليس بمشروع اصلا بخلاف الفاسد فانه مشروع باصله دون وصفه
فالنهي عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول عند ناس حيث ان المنهي عنه يصلح لاسقاط القضاء في العبادات كما اذا نذر صوم يوم النحر اداه
فيه لا يجب عليه القضاء وترتب الاحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لانه ليس بمشروع بوصفه وان كان مشروعا باصله وتمسك الفريق الاول
بان الكلام اقسام كالخبر والاستخبار والامر والنهي ولكل واحد منها موجب اصلي لا ينفك عنه في اصل الوضع والعمل بحقيقة كل واحد واجب لانها
هي الاصل والنهي في اقتضاء القبح حقيقي كالامر في اقتضاء الحسن يعني حقيقة النهي شرعا ان يكون مقتضيا للقبح في عين المنهي عنه كما ان حقيقة
الامر شرعا ان يكون مقتضيا للحسن في عين المامور به لما ذكرنا من ضرورة حكمة الآمر والناهي الا ترى انه لو قيل نهي الشارع لا يقتضي القبح يكذب
القائل كما لو قيل امر الشارع لا يقتضي الحسن وصحة تكذيب النافي من امارات الحقيقة ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى ان حقيقته تقتضي حسن المامور

لعينه لا لغيره الا بدليل فيجب العمل بحقيقة النهي وهو ان يثبت مع النهي عنه لعينه لا لغيره الا بدليل لان المطلق ينصرف الى الكامل اذ الناقص
موجود من وجه دون وجه بمنزلة العدم لما ثبت حقيقة الوجود والكمال في القبح ان يكون في عين المنهي عنه كما في جانب الحسن
فكان هذا هو الموجب الاصلي فيجب القول به واذا ثبت ان حقيقته تقتضي قبح المنهي عنه لذاته لا يتصور ان يبقى مشروعا بعد النهي لان ادنى
درجات المشروع ان يكون مباحا مطلق الاقدام عليه والقبيح لعينه حرام في نفسه فكيف يتصور ان يكون مشروعا فكان النهي عنه نسخا
لمشروعيته فلم يحتج الى بقاء التصور بعد النسخ **قوله** ولا يلزم الظهار لان كلامنا في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع له ليبقى سببا والحكم
مشروعا مع وقوع النهي عليه فاما ما هو جزاء شرع زاجرا فيعتمد حرمة سببه كالقصاص جواب عما يرد نقضا عليه يعني لا يلزم
على ما ذكرنا ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي رفع المشروعية الظهار فانه تصرف منهي عنه محظور عنه وقد انعقد بعد ما نهى سببا
للكفارة التي هي عبادة ولم ينعدم بالنهي لان كلامنا في النهي الوارد عن التصرف الموضوع بحكم مطلوب شرعا كالبيع للملك و
النكاح للحل انه هل يبقى سببا لذلك الحكم بعد النهي ام لا والظهار ليس بتصرف موضوع بحكم مطلوب شرعا بل هو حرام فانه منكر من القول وزور
والكفارة انما وجبت جزاء لتلك الجريمة وثبوت وصف الحظر في السبب لا يخرج السبب من ان يكون صالحا للايجاب الجزاء بل حقيقة كالقتل
القتل العمد فانه محظور ثم انه اوجب القصاص جزاء وثبوت وصف الحظر فيه لم يخرجه من ان يكون صالحا للايجاب بل هو المؤثر في ايجاب الجزاء
فكذا الظهار وهو معنى قوله فيعتمد حرمة سببه اي يقتضيها واحتج من قال بانه لا يدل على الفساد ولا على الصحة بان النهي يدل على اقتضاء
الترك او التحريم فقط اما الفساد والصحة فامران آخران يحتاجان الى دليل آخر واللفظ غير موضوع للصحة والفساد لغة ولا شرعا
ضرورة اما لغة فكذا شرعا فلانه لم ينقل ذلك صريحا عن الشارع لا بالتواتر ولا بنقل الآحاد واما ضرورة فلانه ليس من ضرورة النهي
ان يكون صحيحا فكيف يكون من ضرورة النهي عنه ذلك فكذا لو قال الشارع حرمت عليك بيع الربوا ونهيتك عنه لكن ان فعلت يقع
سببا للملك لا يكون متناقضا فثبت انه لا يدل على الصحة ولا على الفساد **قوله** ولنا ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد
وكسبهم فيعتمد التصور ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله باختياره فيعاقب عليه هذا هو الحكم الاصلي
في النهي فاما القبح فوصف قائم بالنهي يثبت مقتضى لتحقيق الحكم فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل به ما وجب اقتضاء بل يجب العمل بالاصل
في موضعه والعمل بالمقتضى بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا اشتمال الغا
من الجوهر بيانه ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم فمن اطاعه بالايتمار بما امر والانتهاء عما نهى باختياره فله
الجنة بفضله ومن عصاه بترك الايتمار والانتهاء باختياره استحق النار بعدله والابتلاء بالنهي انما يتحقق اذا كان المنهي عنه متصور
الوجود بحيث لو اقدم عليه المكلف لوجد حتى يبقى العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكف عنه فيثاب بامتناعه عن تحقيق الفعل
مختارا فيكون عدم الفعل مضافا الى كسبه واختياره هذا موجب حقيقة النهي واما النسخ فبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا
كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات لم يبق مشروعا وصار باطلا شرعا فامتناع العبد عن ذلك بناء على عدمه في نفسه لا يتعلق به ثوابه
ولهذا لا ثواب على الامتناع في المنسوخ ونظيره ما ذكرنا ان من امتنع عن شرب الخمر مع القدرة يثاب عليه لان العدم بناء على امتناعه ولو امتنع عنه لا
لاجل ذلك لا ثواب عليه لان امتناعه عنه بناء على عدمه ثم النهي كما يقتضي تصور المنهي عنه يقتضي قبحه ايضا لما مر فان امكن الجمع بينهما
وجب الحمل به والا وجب الترجيح لنفي العمل المحتمل لكن الجمع بينهما ممكن وجوه لانه لا يمنع بسبب القبح فاما التصرف الشرعي لا يمكن

فيما يجيء منها لانه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح ثم اما ان يترجح جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا ترجيح جانبه اي التصور
اولى من وجوه احدها ان التصور هو الموجب الاصلي للنهي لانه موضوع له لغة وشرعا اما لغة فلانه يستدعي الارادة اي ارادة الانتهاء يقال نهيته فانتهى
كما يقال امرته فائتمر واما عرفا فلانه يستقبح ان يقال للاعمى لا تبصر واما شرعا فلما قلنا ان تحقق الابتلاء بدونه والقبح ليس كذلك بل هو من
مقتضيات الشرعية فكان اعتبار الموجب الاصلي الذي لا يوجد حقيقته بدونه شرعا مرعيا ولغة اولى من اعتبار ما هو دونه وهو ثابت به تبعا
وثانيها انه قد امكن اعتبار جانب القبح مع اعتبار جانب التصور ايضا بان يكون القبح راجعا الى الوصف فكان فيه جمع بين الامرين من وجه ومع اعتبار
جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولى وثالثها ان اعتبار جانب القبح يؤدي الى ابطال حقيقة النهي لانه
حينئذ يصير نسخا وهو غير النهي حدا وحقيقة وفي ابطال المقتضي ابطال المقتضى ضرورة فكان اعتبار القبح واثباته في عين المنهي عنه عائدا على
موضوعه بالنقض وليس في اعتبار جانب التصور ذلك وفيه تحقيق النهي مع رعاية مقتضاه فكان اعتباره اولى ثم انك قد علمت ان المراد
من امر الشارع ونهيه وجوب الائتمار ووجوب الانتهاء لا وجود الفعل وعدمه لان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى محال عند اهل الحق فكان معنى
قوله يراد به عدم الفعل للطلب به عدم الفعل او يراد به عدم الفعل في وسعه من غير نظر الى انه صادر من الشارع وقيل معناه يراد به عدم
الفعل في حق من علم الله تعالى منه الامتناع عن مباشرة المنهي عنه فاما في حق الكل فالمراد من النهي وجوب الانتهاء لا حصوله ومن
الامر وجوب الائتمار لا وجود المأمور به والاول هو الوجه فيعتمد التصور الضمير المستكن للنهي اي يتوقف صحته على صحة تصور المنهي عنه بان
يكف عنه اي يمتنع عن المنهي عنه هو الحكم الاصلي في النهي اي كون العدم مضافا الى اختيار العبد هو الموجب الاصلي او كون المنهي عنه
متصور الوجود هو الحكم حقيقة الاصلي فيه فاما القبح اي قبح المنهي عنه فوصف قائم اي ثابت بالنهي للمنهي عنه لانه قائم بحقيقة النهي لانه منع عن
القبيح وذلك حسن يثبت مقتضى به اي يثبت القبح مقتضى النهي تحقيقا لحكمه اي لاجل تحقيق الحكم النهي وهو طلب الاعدام فلا يجوز تحقيقه
اي اثبات القبح الذي ثبت اقتضاء على وجه يبطل به اي بالقبح ما اوجب القبح اي اثبته اقتضاء وهو النهي لما قلنا انه يصير عائدا على
موضوعه بالنقض لان المقتضي حينئذ يصير دليلا على فساد المقتضي بعد ما كان دليلا على صحته بل يجب العمل اضراب عن قوله فلا يجوز تحقيقه
اي يجب العمل بالاصل وهو النهي في موضعه وهو ما ورد النهي فيه وذلك بالقول بمشروعيته ليبقى النهي على حقيقته ويجب العمل بالمقتضى وهو
القبح بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع اي يجعل القبح راجعا الى وصف المنهي عنه لا الى ذاته فيصير اي المشروع المنهي عنه
مشروعا باصله اي في نفسه غير مشروع بوصفه لاتصال القبح به فيصير فاسدا العوارض وصفه مثل الفاسد من الجواهر الجواهر معرب گوهر
والمراد منه ههنا ما هو المفهوم فيما بين الناس يقال لؤلؤة فاسدة اذا بقي اصلها وذهب لمعانها وبياضها واصفرت
وكذا يقال لحم فاسد اذا بقي اصله وتغير وصفه بان نتن اللحم فكذا التصرف الفاسد ما هو مشروع باصله غير مشروع
بوصفه وفي بعض الشروح الفاسد من الجواهر ما بقي منتفعا باصله اي نتن اللحم بعد ان قام الفساد به بخلاف الباطل فانه لا يبقى منتفعا به
اصلا يقال للحم اذا انتن ولكنه يبقى صالحا للغذاء لحم فاسد واذا صار بحيث لا يبقى له صلاحية الغذاء يقال لحم باطل وذكر ابو المظفر
السمعاني في القواطع في جواب ما ذهبنا اليه ان الفعل المشروع وجوده بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع
فيما نهي انتفى اطلاق الشرع فلم يبق مشروعا فاما تصور الفعل من العبد فعلى حالة فيصح النهي بناء عليه ينبغي ان العبد لو نذر
بالصوم يامر به وليس في وسعه الا النية والامساك فاما اعتباره وصيرورته عبادة مفوض الى الشرع لا الي

العبد فبالنهي خرج الفعل عن الاعتبار وصيرورته صوما لزوال اذن الشارع واطلاقه فلم يكن الفعل صوما نظرا الى زوال الاطلاق الشرعي
وكان صوما نظرا الى فعل العبد واذا بقي تصور الفعل من العبد مع النهي وتحقق ولهذا لو ارتكبه كان عاصيا مستحقا للعقاب لانه كان
المنهي عنه واتيانه بما في وسعه وطاقته من فعل الصوم اذ ليس في وسعه في جميع الاحوال الا هذا القدر الذي وجد منه فاما وصفه
بالصحة والفساد فحكمان من الشرع وليس الى العبد ذلك وانما اليه ايقاع الفعل باختياره فان وقع على وفق امر الشرع اطلاقا
صح والا فلا يقال ولهذا ابطلنا صوم الليل وصوم الحائض مع تحقق الامساك حسا وصورة لانه لما لم يوافق امر الشرع لم يثبت له الحقيقة
الشرعية قلت وحاصله يؤول الى ان النهي راجع الى الفعل المتصور من العبد حسا لا شرعا والجواب عنه انا لا نسلم ان فعل العبد بدون
اعتبار الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فبدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما حقيقة الا ترى ان
الامساك في الليل لا يسمى صوما وان وجدت النية لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك كان صرف النهي اليه مجازا لا حقيقة
والنهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته عند الامكان وعدم المانع يوضحه ان الصوم انما صار صوما بصورته ومعناه وكذا البيع ومعنى الصوم
كونه صوما في حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سببا للملك شرعا فاذا لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عبرة فلا يسمى صوما وبيعا الا مجازا
كتسمية صورة الاسد اسدا وما ذكر بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان تصور الفعل شرط النهي كان لصحة النهي فلا حاجة الى ابقائه مشروعا
بعد ذلك فاسد لان النهي لاعدام المنهي عنه من قبل المنهي في المستقبل كالامر للايجاد في المستقبل فلا بد من ان يكون متصورا في المستقبل
ليتحقق الانتهاء بالنهي كما في الامر وليس ذلك الا ببقائه مشروعا **قوله** ولا تنافي فالمشروع يحتمل الفساد بالنهي كالاحرام الفاسد
فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات ومحافظة لحدودها اشارة الى الجواب عما يقال ان ما ذكرتم من البقاء مشروعية
بصفة الفساد انما يصح في الافعال الحسية لانها توجد بصفة القبح والفساد فاما الافعال الشرعية فلا تقبل وصف الفساد مع بقاء مشروعيتها
للتنافي بين المشروعية والقبح فان المشروعية تقتضي بقاءها والقبح يقتضي عدمها فلم يكن بد من اقامة الدليل على ان المشروعات
يقبل وصف الفساد مع بقاء المشروعية فقال المشروع يحتمل الفساد بالنهي اي يقبله مع بقاء مشروعيته كالاحرام الفاسد فان المحرم بالحج لو
جامع قبل الوقوف بعرفة فسد حجه حتى لو مضى على احرامه لا يخرج به عن العهدة فيجب عليه القضاء من العام القابل ومع ذلك
بقي احرامه حتى وجب عليه المضي على ذلك ووجب عليه الجزاء بارتكاب المحظور في هذا الاحرام وكذا لو احرم مجامعا لاهله
ينعقد احرامه بصفة الفساد فثبت ان الجمع بين الفساد والمشروعية متصور شرعا وانه لا تنافي بينهما فوجب اثباته كون المنهي عنه
مشروعا على هذا الوجه اي مع صفة الفساد اي وجب اثبات موجب النهي على الوجه الذي بينا وهو ان يبقى المنهي عنه
مشروعا مع صفة الفساد رعاية لمنازل المشروعات وهي ان ينزل الاصل وهو المقتضي في منزلته والتبع وهو المقتضى
في منزلته بان لا يجعل التبع مبطلا للاصل ومحافظة لحدودها وهي ان يجعل النهي نهيا والنسخ نسخا لا ان يجعل كلاهما في
المشروعات واحدا من غير ضرورة وفيه تعريض لفساد ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله **قوله** وعلى هذا الاصل قلنا ان البيع بالخمر
مشروع باصله وهو وجوده ركنه في محله غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان الخمر مال غير متقوم فيصلح ثمنا من وجه دون وجه فصار فاسدا
لا باطلا وهذا ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاءها مشروعة عندنا قلنا ان البيع بالخمر مشروع باصله الى آخره اعلم
ان البيع ينعقد على البدلين لانه مبادلة المال بالمال عن تراض لكن الاصل فيه المبيع دون الثمن ولهذا ينعقد العقد على المبيع

ويشترط القدرة عليه دون القدرة على الثمن وينفسخ العقد بهلاك المبيع دون الثمن وذلك لان المقصود من شرعية الوصول الى
ما يحتاج اليه من الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى طعام او ثوب يستلذه ليس عنده ذلك لا يندفع حاجته الا بالظفر على مقصوده
فشرع البيع وسيلة الى حصول المقصود ولما كان الانتفاع يتحقق بالاعيان لا بالاثمان اذ ليس في ذوات الاثمان نفع الا من حيث
انها وسيلة الى المقاصد كانت الاعيان اصولا في البياعات وكانت الاثمان اتباعا لها فيها بمنزلة الاوصاف فاذا باع عبدا
بالخمر كان فاسدا لكونه منتفعا به لان احد البدلين وهو الخمر واجب الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسلمه الا انه في ذاته مال لان المال ما يميل
اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة كذا قيل وقيل هو ما خلق لمصالح الآدمي ويجري فيه الشح والضنة وهي بهذه المثابة لانه الطبائع
تميل اليها وكذا تحول الخمر للتخليل امر معتاد مشروع ولانها كانت مالا متقوما قبل التحريم وثبت بالنص حرمة التناول ونجاسة العين
وليس من ضرورتها انتفاء المالية كالدهن النجس والسرقين ولكنها ليست بمتقومة لان المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته وليست
هي كذلك ولهذا لا يجب الضمان باتلافها فصلحت ثمنا من حيث انها مال ولم تصلح من حيث انها ليست بمتقومة فلا تمنع اصل الانعقاد
لان ما هو ركن العقد وهو الايجاب والقبول صدر من الاهل مصادفا لمحله وهو المبيع من غير خلل في الركن ولا في المحل وانما الخلل في التبع
الذي هو جار مجرى الوصف لتوقفه على الاصل توقف الوصف على الموصوف وهو الثمن فصار العقد مشروعا باصله غير مشروع بوصفه
وهو الثمن فكان العقد فاسدا لا باطلا وكذا اذا باع خمرا بعبد معين ينعقد البيع فاسدا ولا يبطل وان دل دخول الباء على العبد على انه
هو الثمن لانها يدخل في الاتباع والوسائل لان الخمر هي المبيعة وذلك يقتضي بطلان البيع كما اذا باع الخمر بدراهم لان هذا بيع مقايضة
اي بيع عرض بعرض فكان كل واحد منهما ثمنا لصاحبه فلذلك ينعقد في العبد بالقيمة حتى يثبت الملك فيه بالقبض باذن المالك و
لا ينعقد في الخمر كما في المسئلة الاولى بخلاف بيعها بالدراهم لان الدراهم تعينت للثمنية فبقيت الخمر مبيعة وهي
لا يصلح لذلك لعدم تقومها فان محل البيع مال متقوم مقدور التسليم ولذلك لا ينعقد البيع اصلا وبخلاف البيع بالميتة او الدم
حيث يبطل لانه ليس بمال في الحال ولا في المآل ولا يعد مالا في دين سماوي فوقع العقد بلا ثمن فبطل لعدم ركنه وهو مبادلة
المال بالمال **قوله** وكذلك بيع الربوا غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربوا

اي مثل البيع بالخمر بيع الربوا وهو معاوضة مال بمال في احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة غير مشروع بوصفه
وهو الفضل في العوض اي بالفضل لفوت المساواة التي هي شرط الجواز وهو تبع كالوصف وكذلك الشرط الفاسد في معنى
الربوا اذ الشرط الفاسد ما لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق والربوا قد يكون اسماً
للعقد ونفس الفضل ففي قوله بيع الربوا كذا المراد منه العقد اي بيع هو الربوا وفي قوله الشرط الفاسد في معنى الربوا المراد منه نفس الفضل اي الشرط الفا
في افساد البيع وعدم المنع من الانعقاد مثل الدراهم الزائد لان الشرط الفاسد على ما فسرنا في معنى الدراهم الزائد من حيث انه فضل
مستحق بعقد المعاوضة فاخذ حكمه ثم النهي في المسألتين وهو قوله تعالى وحرم الربوا وقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا
الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا سواء بسواء الحديث وما روي انه عليه السلام نهى عن بيع وشرط ورد المعنى
في غير البيع وهو الفضل الخالي عن العوض والشرط الفاسد فلا يعدم به اصل المشروع لانه ايجاب وقبول من
الاهل في محله ولا يختل شيء منها بالدراهم الزائد ولا بالشرط الفاسد فكانا امرين زائدين على العقد [illegible]

يقوم به فاوجب فساد الصوم وبقي اصل الصوم مشروعا **قوله** ولهذا يصح النذر به قصدا لانه نذر بالطاعة وانما وصف

المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا اي ولان صوم يوم النحر مشروع باصله صح النذر به عندنا لانه اي لان الشأن
نذر بالطاعة لان كف النفس عن الشهوات في هذا اليوم بذاته قربة لما بينا وهو جواب عن قولهم الصوم في هذه الايام
معصية فلا يصح النذر به وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا اي الوصف الذي هو معصية وهو الاعراض
عن الضيافة متصل بفعل الصوم حتى لو شرع فيه يصير عاصيا لا بذكر الصوم لانه ليس بعاص ولم يوجد منه الا
ذكر الصوم الذي هو بذاته قربة وهو قوله لله علي ان اصوم يوم النحر او اصوم غدا وغدا يوم النحر فلا يمنع صحة النذر ولهذا امر
له في ظاهر الرواية بالافطار في هذا اليوم ثم القضاء في وقت آخر لتحصل له العبادة على الخلوص وتخلص عن المعصية
ولو صام في هذه الايام خرج عن العهدة لانه اداه كما التزمه كمن نذر ان يعتق هذه الرقبة وهي عمياء خرج عن نذره باعتاقها لانه
ما التزم بنذره الا بهذا القدر ولهذا لو شرع فيه ثم افسده لا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية خلافا لابي يوسف رحمه الله
فيما روى عنه بشر بن الوليد لان المعصية لما كانت متصلة بفعل الصوم صار بالشروع مرتكبا للنهي عنه وهو ترك
الاجابة فلم يجب عليه اتمامه وحفظه بل امر بقطعه رعاية لحق صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصار كان صاحب
الشرع قال له اقطع لاجل حقي فلا يجب على القاطع شيء كمن امر غيره باتلاف ماله فاتلفه لا يجب عليه شيء لحصول الاتلاف
بامره كذا هذا **قوله** ووقت طلوع الشمس ووقت غروبها صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما

جاءت به السنة الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظرفها لا معيارها وهو سببها فصارت الصلوة فيه ناقصة لا فاسدة

فقيل لا يتادى بها الكامل اي الصلوة في الاوقات الثلثة المكروهة مشروعة باصلها لان النهي لا يقتضي الشرعية
ولا قبح في اركانها من القيام والركوع والسجود لانها لتعظيم الله تعالى فتكون حسنة في نفسها كما في سائر
الاوقات ولا في شروطها من الطهارة وستر العورة وغيرهما لتحققها بصفة الكمال حسب تحققها في غير هذه الاوقات
فبقيت الصلوة مشروعة بعد النهي كما كانت قبله ووقت طلوع الشمس ووقت زوالها او غروبها يقال دلكت الشمس اي
زالت او غابت صحيح باصله لانه زمان صالح لظرفية العبادة كسائر الازمنة فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما جاء في حديث
الصنابحي ان النبي عليه السلام نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرني الشيطان
وان الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها
فاذا مالت فارقها فاذا دنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات وهذا معنى نسبة الوقت الى
الشيطان وقرنا الشيطان ناحيتا راسه قيل انه يقابل الشمس وقت طلوعها فينتصب حتى يكون طلوعها بين قرنيه فينقلب
سجود الكفار للشمس عبادة له وقيل هو مثل تسلطه اي انه يتسلط في هذه الاوقات على عبدة الشمس ويحركهم على عبادتها
فكانت هذه الاوقات في حق الصلوة فيها مثل يوم النحر في حق الصوم فكان ينبغي ان تقع الصلوة فيها صحيحة باصلها فاسدة
بوصفها كالصوم في يوم النحر اذ النهي في الصورتين لمعنى في الوقت فاشار الشيخ رحمه الله تعالى عليه الى الفرق بينهما
بقوله الا ان الصلوة اي لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت ظرف الصلوة ولا تاثير للظرف في ايجاد المظروف بل هو توجبه

بافعال معلومة فلا يكون فساده مؤثرا فيها لانه مجاور بمنزلة الصلوة في الارض المغصوبة بخلاف الصوم لانه يوجد بالوقت لانه معيار له
على ما مر قوله وهو سببها اشارة الى الجواب عما يقال فساد الظرف لما لم يؤثر في المظروف لانه مجاور كان ينبغي ان لا يؤثر في نقصانها ايضا
حتى يتادى به الكامل كما لا يؤثر فساد الظرف المكان فيه مثل الصلوة في الارض المغصوبة حيث يتادى به الكامل مع ان النهي فيها
لفساد الظرف فقال الوقت وان كان ظرفا لكنه سبب للصلوة ففساده يؤثر في المسبب لا محالة لانه لما كان مجاورا ولم يكن صفة يؤثر في
النقصان لا في الفساد بخلاف الصلوة في الارض المغصوبة فان المكان فيها ليس بسبب ولا وصف فلا يؤثر في الفساد ولا في النقصان بل يوجب
كراهة وهي لا تمنع اداء الواجب في قوله وهو سببها اشارة الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من النفل كما هو سبب لما شرع فيه من الفرض ولا يستقيم هذا الكلام
كلاما في النفل لا في الفرض ولا يستقيم حمل قوله وهو سببها على وقت العصر خاصة لان قوله لا يتادى بها الكامل اليمين بالشروع يأباه وقيل في معنى سببية
الوقت ان ادراك كل زمان والبقاء اليه نعمة يستدعي شكرا كما كان ينبغي ان يجب عليه لا نتفاع بالحدثة في كل الازمنة شكرا الا ان الله تعالى خص بالايجاب
في بعض الازمنة دون البعض فاذا ندب الى التبرع فقد اخذ بما هو العزيمة فثبت ان مطلق الوقت سبب فقيل لا تتادى به ما وجب بها حتى بالصلوة
في هذه الاوقات الكامل وهو ما وجب في غير هذا الوقت لان الكامل لا يتادى بالناقص فان قيل لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا تمنع
الكراهية عنه بدليل ان من ترك الفاتحة او بعض الواجبات في اداء الصلوة وادى قضاء ما يخرج عن العهدة وان تمكن فيها النقصان حتى
وجب جبره بالسجود وان كان ساهيا واذا كان كذلك وجب ان يتادى به الكامل كما يتادى بالصلوة في الارض المغصوبة قلنا النقصان
انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المامور به صلاة ووصفا لان ذلك داخل تحت الامر فلابد من ان يمنع فوات ما دخل تحت الامر عن الجواز ما لم يتحقق
الامر لفوات لا يمنع عنه لانه يخل بالمامور به وذلك كمن اعتق رقبة عمياء عن كفارة يمينه لا يجوز لان الوصف دخل تحت الامر وان كان نكرة
يجوز وان تمكن فيها النقصان لفوات الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامر بقيد فلا يمنع عن اداء الواجب ثم الوقت
في الصلوة داخل تحت الامر بالدلائل القطعية فنقصانه يمنع عن الجواز كوصف العمى في الرقبة فاما واجباتها فلم تدخل تحت الامر
فنقصانها لا يؤثر في المنع عن الجواز كفوات وصف الايمان في الرقبة لان المامور به كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان عملا باخبار
الاحاد التي لا يزاد بها على الكتاب وتوجب العمل لا العلم ولهذا قلنا نجبر بالسجود فالنظر في حق المامور به وكذا المكان في الصلوة لا يدخل
تحت الامر لينتقض المامور به بنقصانه قوله ويضمن بالشروع والصوم يتقوم بالوقت ويعرف به فازداد الاثر فصار فاسدا فلا يضمن
بالشروع حتى لو قطعها وجب عليه القضاء وينبغي ان تقضيها في وقت محل فيه الصلوة ثم ان قضاها في وقت اخر مكروه اجزأ وقد اساء لانه لو
اتمها في ذلك الوقت اجزأه فكذا اذا قضاها في وقت مثل ذلك الوقت وقال زفر رحمه الله وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله لا يضمن بالشروع
لانها منهي عنها فلم يجب صيانتها عن البطلان كالصوم المنهي عنه قلنا ان فساد الوقت لما لم يؤثر في افسادها بقيت صحيحة وان كانت
ناقصة فوجب صيانتها عن البطلان بخلاف الصوم لانه يتقوم بالوقت على ما بينا فيؤثر فساده في فساده ويعرف به اي يعرف مقدار الصوم
بالوقت حتى انه ازداد بزيادته وانتقص بانتقاصه ويقرا بالتشديد ايضا اي يعرف الصوم بالوقت يعني الوقت داخل في ماهيته حتى قيل هو
الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا فازداد الاثر اي اثر فساد الوقت في الصوم فصار الصوم فاسدا فلم يضمن بالشروع يعني ان
الاداء في الصلوة يمكنه بذلك الشروع لا بصفة الكراهية بان يصبر حتى تبيض الشمس فلهذا لزمه وفي الصوم لا يمكنه الاداء بعد الشروع بدون صفة الكراهة
فلم يلزمه وحقيقة الفرق ان ما تركب من اجزاء متفقة كان للبعض اسم الكل كالماء واللبن والدبس ونحوها وما تركب من اجزاء مختلفة لا يكون

للبعض منه اسم الكل كالسكنجبين المركب من السكر والماء والخل لايكون للبعض منه اسم الكل فان الخل لايسمى سكنجبينا والصوم
من القسم الاول لتركبه من امساكات متوالية فبالشروع فيه يصير صائما مرتكبا للمنهي عنه فوجب عليه الامتناع فلايلزم القضاء
بالافساد والصلوة من القسم الثاني لتركبها من قيام وركوع وسجود فبالشروع لايكون مصليا ولايصير مرتكبا للمنهي عنه
واذا كان كذلك انعقدت عبادة محضة فوجب صيانتها قبل صيرورته مرتكبا للمنهي عنه بالتقييد بالسجدة فلذلك وجب عليه القضاء
اذا افسد ها فصار الحاصل ان اتصال القبح بالمشروع على ثلثة اوجه كامل ووسط وناقص فالكامل في صوم يوم العيد لانه بطريق
الاتصاف فلذلك لم يضمن بالشروع ولم يتادى به الكامل والوسط في الصلوة في الاوقات المكروهة اذ اتصال القبح بها اقل بالنسبة الى
الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض مغصوبة فلذلك لايتادى به الكامل ويضمن بالشروع واما الصلوة في الارض المغصوبة فالقبيح
فيها اقل من القسمين الاولين فلذلك ثبت فيها الكراهة ولم يورث الفساد ولا النقصان لان القبح فيها على طريق المجاورة المجردة كذا في
بعض الشروح **قوله** ولايلزم النكاح بغير شهود لانه منفي لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فكان نسخا ولان النكاح شرع للملك ضروري
لاينفصل عن الحل والتحريم يضاده بخلاف البيع لانه شرع لملك اليمين والحل فيه تابع الا ترى انه شرع في موضع الحرمة و
فيما لايحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبيد والبهائم ولايقال في الغصب بانه ثبت الملك مقصودا به بل يثبت شرطا لحكم شرعي
وهو الضمان لانه شرع جبرا صيانة الفوات وشرط الحكم تابع له فصار حسنا بحسنه اي لايلزم على الاصل المذكور وهو ان النهي عن المشروع
يقتضي بقاء مشروعيته النكاح بغير شهود فانه لم يبق مشروعا مع انه منهي عنه بدليل تحقق حكم النهي فيه وهو الحرمة وبدليل انه لو حمل قوله عليه السلام
لا نكاح الا بشهود على حقيقته يلزم الخلف في كلام صاحب الشرع لوجود النكاح بغير شهود ابتداء عند مالك وبقاء عند الجميع فوجب حمله على النهي
كما حمل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج عليه لهذا المعنى لانا لانسلم ذلك بل نقول هو منفي فكان ذلك اخبارا عن عدمه
كقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بالطهارة وكقولك لا رجل في الدار وذلك لايوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاءه بضرورة صدق
الخبر وما ذكر انه يلزم الخلف غير مسلم لان الكلام في النكاح الشرعي وهو منتف اصلا واما سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة
والمهر فيه فالشبهة وهي وجود صورة العقد في محله لا لانعقاد اصل العقد وهذه الاحكام تثبت بالشبهة على ما عرف ولان النكاح شرع للملك
ضروري يعني ولو كانت صيغة نهيا لايمكن العمل بحقيقتها وهو القول ببقاء المشروعية ولوجب صرفها الى النفي ايضا لان النهي
انما يوجب بقاء المشروعية فيما امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية لا فيما لايمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لانه شرع
للملك ضروري لاينفصل عن الحل لان الاصل فيه ان لايكون مشروعا لانه استيلاء على حرة مثله في الشرف والكرامة واستفاد
لها حكما من غير جناية ولكنه انما شرع ضرورة بقاء النسل اذ لو لم يشرع لاجتمع الذكور والاناث على وجه السفاح بباعثة الشهوة وفيه
من الفساد ما لايخفى فشرع النكاح سببا للملك ليظهر اثره الاستمتاع ولهذا سمي ذلك الملك حلا في نفسه ولهذا لايظهر
اثره فيما وراء ذلك حتى بقيت حرة مالكة لاجزائها ومنافعها بعد النكاح كما كانت قبله حتى لو قطع طرفها او اجرت نفسها او وطئت
بالشبهة كان الارش والاجر والعقر لها دون الزوج واذا كان الموجب الاصلي في النكاح الحل وموجب النهي الحرمة لايمكن
الجمع بين موجبيهما لتضادهما والحرمة ثابتة بالاجماع فينعدم الحل ضرورة ومن ضرورة عدمه خروج السبب من ان
يكون مشروعا لان الاسباب الشرعية تراد لاحكامها لا لذواتها ومن ضرورة خروج السبب عن افادة المشروعية صيرورة النفي

غصب المدبر حيث لا يوجب الملك فيه للغاصب وان ادى الضمان لانا نقول هذا الحجر عن ملك المغصوب منه بعد تقرر حق الحرية
تحقيقا للشرط المشروع وهو الضمان ولهذا لو لم يظهر المدبر بعد ذلك فهو لكسب كان للغاصب دون المغصوب منه ولكن لا يدخل في
ملك الغاصب صيانة لحق المدبر فان حق العتق يثبت له بالتدبير والملك في المدبر يحتمل الزوال ولكن لا يحتمل الانتقال فالزوال كاف
لتحقيق الشرط فيثبت بهذا القدر ونظيره الوقف فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه اولنقول القيمة في المدبر
ليست ببدل عن العين لان ما هو شرطه وهو عدم الملك في العين متعذر في المدبر فيجعل خلفا عن النقصان الذي حل بيده ولكن
عند الضرورة ففي كل محل امكن ايجاد الشرط فيه لا تتحقق الضرورة فيجعل بدلا عن العين واذا تعذر ايجاد الشرط فيجعل خلفا عن النقصان
الذي حل بيده **قوله** وكذلك الزنا لا يوجب المصاهرة اصلا بنفسه انما هو سبب لما هو السبب للولد اي وكما ان الغصب
لا يوجب الملك بنفسه قصدا لا يوجب الزنا حرمة المصاهرة بنفسه اصلا يعني نحن لا نثبت حرمة المصاهرة بالزنا من حيث كونه زنا
لكن جعلناه موجبا لهذه الحرمة من انه سبب للماء كالوطء الحلال عامل لما هو سبب لوجود الولد الذي هو المستحق للكرامات و
الحرمات وبيانه ان اصل هذه الحرمة في الوطء الحلال ليس لثبوت الملك ولكن لمعنى البعضية وهو ان ماء الرجل يختلط بماء المرأة في الرحم
ليصير انسانا واحدا ويثبت له حكم الانسان يعتق ويوصى له ويورث وبين الواطئ وبين هذا الماء البعضية وكذا بين الموطوءة وهذا الماء
فيصير بعضهما مختلطا ببعضه فيثبت حكم البعضية التي بينها وبين امهاتها والبعضية التي بين الواطئ وابنائه لذلك الماء وهو بعضهما
واذا ثبت للماء والماء بعضهما تعدت البعضية اليهما ثم لما صار هذا الماء انسانا استحق سائر الكرامات البشرية ومن جملتها حرمة
المحارم فثبت الحرمة في حقه للبعضية اعني تحرم عليه امهات الموطوءة وبناتها وآباء الواطئ وابناؤه للبعضية الحقيقية التي بينه و
بينهم ثم تتعدى منه هذه الحرمة الى الطرفين لتعدي البعضية منه اليهما اي تتعدى حرمة آباء الواطئ وابنائه من الولد الى المرأة
وحرمة امهات الموطوءة وبناتها منه الى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمرأة بعضا للآخر بواسطة لان جزءه صار جزءا منها
اذ الولد كما هو مضاف اليها وجزؤها صار جزءا منه لانه مضاف اليه بتمامه ايضا فصار الولد على هذا التحقيق سببا لثبوت الحرمة
بينهما بالبعضية التي تحدث بينهما بالواسطة حكما والى ما ذكرنا اشار عمر رضي الله عنه في تعليل عدم جواز بيع امهات الاولاد بقوله كيف
تبيعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن ثم اقيم الوطء مقام الولد لان الموقوف على حقيقة العلوق متعذر و
هو سبب ظاهر مفض اليه فاقيم مقامه وجعل الولد كالحاصل تقديرا واعتبارا للاحتياط ولما كان الوطء الحلال مفضيا اليه فكذا الوطء الحرام مفض
من غير تفاوت بينهما في الافضاء اليه فيجوز ان يقوم مقامه في اثبات الحرمة ايضا فكان ينبغي ان تثبت الحرمة بين الواطئ والموطوءة
لما بينا ان كل واحد منهما صار بعضا للآخر والاستمتاع بالبعض حرام لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون ولقوله
عليه السلام ناكح اليد ملعون الا انا تركناه في حق الموطوءة ضرورة اقامة النسل كما سقط حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام
لهذا المعنى حتى حلت حواء له وقد خلقت منه حقيقة فسقطت بينه ثم هذه البعضية لا تختلف بالحل والحرمة فلا يختلف حكم الحرمة
فتبين بما ذكرنا ان هذا الفعل من حيث انه زنا موجب للحد لا يصلح سببا للكرامة ولكنه مع ذلك حرث للولد وهو بمحل من
هذا الوجه فيصلح ان يكون سببا للحرمة والكرامة باعتبار انه حرث فتكون هذه الحرمة مضافة الى ما هو مباح لا الى ما هو محظور
الا ترى ان في جانبها الفعل زنا ثم تكرم اذا حبلت به كان لذلك من الحرمة بالغير من [illegible] آدم ويكون

بسبہ ثابتا ویحرم بہ علیہ ویتوقف فی رحم الام الی ان تلد وینقطع الرضاع وثبوت ہذہ الاحکام کلہا بطریق الکرامۃ لانہ حرث لانہ
ماء ولذلک ہہنا فان قیل فعلی ما ذکرتم یکون الزنا محظورا من وجہ مباحا من وجہ وہذا قول باطل فانہ لو کان کذلک لما
وجب بہ الحد کما فی الجاریۃ المشترکۃ قلنا ہذا الفعل من حیث کونہ زنا محظور من کل وجہ لکن من حیث کونہ سببا للبعضیۃ لیس
بمحظور ویجوز ان یثبت للفعل جہتان احدہما مشروعۃ والاخری محظورۃ کما اذا امر بالتحرک الی الیمین ونہی عن التحرک الی الیسار فتحرک
امامہ فکان ہذا التحرک ترکا للتحرک الی الیمین الذی ہو واجب وترک الواجب حرام وترکا للتحرک الی الیسار الذی ہو منہی عنہ وترک المنہی عنہ
واجب وہذا الترک فعل واحد حقیقۃ وقد وصف بالوجوب والحرمۃ بالنسبۃ الی شیئین فکذا ہہنا وجوب الحد من حیث کونہ زنا ومن
ہذا الوجہ ہو محظور من کل وجہ وثبوت وصف آخر لاصل الفعل لا القدح فی الفعل من حیث کونہ زنا لانہ لا یوجب فیہ ملکا ولا شبہۃ
ملک فلا یوقع خللا فیما ہو سبب للحد فیجب الحد ویمکن ان یقال الشرع اعرض عن تلک الشبہۃ لتعذر الاحتراز عنہا **قولہ**

والولد ہو الاصل فی استحقاق المحرمات ولا عصیان ولا عدوان فیہ ثم یتعدی منہ الی الطرفین ویتعدی الی سببہ

ما قام مقام غیرہ انما یعمل بعلۃ الاصل الا تری ان التراب لما قام مقام الماء نظر الی کون الماء مطہرا دون مغیرا فکذلک ہہنا

یہدر وصف الزنا بالحرمۃ لقیامہ مقام ما لا یوصف بذلک فی ایجاب حرمۃ المصاہرۃ ای المحرمات الاربع وہی حرمۃ امہات
المرأۃ وحرمۃ بناتہا علی الرجل وحرمۃ ابائہ وحرمۃ ابنائہ علی المرأۃ ولا عصیان بالنظر الی حقوق اللہ تعالی ولا عدوان بالنظر الی
حقوق العباد فی الولد لانہ مخلوق بخلق اللہ تعالی فلا عصیان ولا عدوان فی صنعہ ولہذا استحق ہذا الولد جمیع کرامات البشر
التی استحقہا المخلوق من ماء الرشدۃ کما ذکرنا ثم تعدی ای المحرمات المذکورۃ منہ ای من الولد الی الطرفین ای طرفیہ وہما الاب
والام لا غیر لان حرمۃ امہات الموطوۃ وبناتہا لا یتعدی منہ الا الی الاب وکذلک حرمۃ اباء الواطی وابنائہ لا یتعدی منہ
الا الی الام فلا یستقیم تفسیر الاطراف بالابوین والاجداد والجدات کما ہو مذکور فی عامۃ الشروح فافہم ویتعدی ای الشبہۃ بثبوت
ہذہ الحرمۃ وہی حرمۃ المصاہرۃ والضمیر المستکن راجع الی المفہوم لا الی المذکور ولا یجوز ان یکون راجعا الی ما رجع الیہ
الضمیر المتمکن فی تتعدی الاول لان الحرمۃ لا تتعدی الی الاسباب ولہذا اعید لفظۃ تتعدی والا لکان یکفی ان
یقول والی اسبابہ ای اسباب الولد من النکاح والوطی والتقبیل واللمس بشہوۃ عندنا خلافا للشافعی رحمۃ اللہ علیہ
والنظر الی الفرج بشہوۃ خلافا لہ ولابن ابی لیلی رحمۃ اللہ علیہ وما قام مقام غیرہ فانما یعمل بعلۃ الاصل ای
بالمعنی الذی یعمل بالاصل من غیر نظر الی اوصاف نفسہ وصلاحیۃ الحکم بل ینظر فی ذلک الی صلاحیۃ الاصل کالنوم
والتقاء الختانین والسفر لما اقیمت مقام خروج النجاسۃ وخروج المنی والمشقۃ عملت عملہا من غیر نظر الی اوصاف
نفسہا وصلاحیتہا للحکم وکالتراب لما اقیم مقام الماء فی الماء لافادۃ التطہیر نظر الی صلاحیۃ الماء للتطہیر ولم یلتفت
الی وصف التراب التی ہو تلویث فکذلک ہہنا اقیم الزنا مقام الولد بمعنی السببیۃ فاخذ حکم الولد بہ وہو صالح للحرمۃ
مع ہذہ الصفۃ سبب صالح للولد ولہذا اقیم مقامہ والولد لا یوصف بالحرمۃ والقبح لما ذکرنا وما روی عنہ علیہ السلام ان
ولد الزنا شر الثلاثۃ فذلک فی مولود خاص لا انما شانہ ان ولد الزنا کان اصلح ومنفعۃ اعود الی الناس من ولد الرشدۃ
کذا فی الطریقۃ صدر الحجاج قطب الدین القنطری رحمۃ اللہ علیہ لقیامہ ای الزنا مقام ما لا یوصف وہو الولد بذلک

اى بوصف الحرية فى ايجاب حرمة المصاهرة اى قيامه مقام الولد والابد بوصف الحرمة فى حق هذا الحكم خاصة لا فى حق سقوط الحد

فصل فى حكم الامر والنهى فى ضد ما نسبا اليه اختلف العلماء فى ذلك والمختار عندنا ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده ولا نقول انه يكون موجبا له او دليلا عليه لانه ساكت عن غيره ولكنه تثبت حرمة الضد ضرورة حكم الامر والثابت بهذا الطريق يكون ثابتا

بطريق الاقتضاء دون الدلالة يعنى ضد المامور به والمنهى عنه فان طلب الفعل فى قولك تحرك منسوب الى التحرك وضده السكون وطلب الامتناع فى قولك لا تسكن منسوب الى السكون وضده التحرك فاذا قيل تحرك بل له اثر فى المنع من السكون حتى كان بمنزلة قوله لا تسكن واذا قيل لا تسكن بل له اثر فى طلب الحركة حتى كان بمنزلة قوله تحرك فهو محل الخلاف وهذا الفصل لبيانه اختلف العلماء رح يعنى الذين قالوا بان موجب الامر الوجوب فى ذلك اى فى حكم الامر والنهى فى ضد ما نسبا اليه اذا لم يقصد بامر او نهى فذهب عامة العلماء رح من اصحابنا واصحاب الشافعى رحمة الله عليه واصحاب الحديث الى ان الامر بالشئ نهى عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهى عن الكفر فان كان له اضداد كالامر بالقيام فان له اضدادا من القعود والركوع والسجود والاضطجاع ونحوها يكون الامر به نهيا عن الاضداد كلها وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين وفصل بعضهم بين امر الايجاب والندب فقال امر الايجاب يكون نهيا عن ضد المامور به او اضداده لكونها مانعة عن فعل الواجب وامر الندب لا يكون كذلك فكانت اضداد المندوب غير منهى عنها لا نهى تحريم ولا نهى تنزيه ومن لم يفصل جعل امر الندب نهيا عن ضده نهى ندب حتى يكون الامتناع عن ضد المندوب مندوبا كما يكون فعله مندوبا واما النهى عن الشئ فامر بضده ان كان له ضد واحد بالاتفاق كالنهى عن الكفر يكون امرا بالايمان والنهى عن الحركة يكون امرا بالسكون واذا كان له اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالاضداد كلها كما فى جانب الامر وعند عامة اصحاب الحديث رح لا يكون امرا بجميع الاضداد ثم عند بعضهم لا يكون امرا بشئ منها وعند بعضهم يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين وهذا بيان اختلاف بين اهل السنة فاما المعتزلة فقد اتفقوا على ان عين الامر لا يكون نهيا عن ضد المامور به وكذا النهى عن الشئ لا يكون امرا بضد المنهى عنه لكنهم اختلفوا فى ان كل واحد منهما هل يوجب حكما فى ضد ما اضيف اليه فذهب ابو هاشم ومن تابعه من متاخرى المعتزلة الى انه لا حكم له فى ضده اصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالى وامام الحرمين من اصحاب الشافعى رحمهم الله وذهب بعضهم منهم عبد الجبار وابو الحسين رحمهما الله الى ان الامر يوجب حرمة ضده وقال بعضهم يدل على حرمة ضده وقال بعضهم يقتضى حرمة ضده هكذا ذكر صاحب الميزان وغيره وقال بعض الفقهاء يدل على كراهة ضده واختار المصنف انه يقتضى كراهة ضده وهو المختار للقاضى الامام ابى زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام رح ومن تابعهم من المتاخرين وذكر صاحب القواطع ان المسئلة مصورة فيما اذا كان الامر يوجب تحصيل المامور به على الفور فاما اذا كان الامر على التراخى فلا تظهر المسئلة بهذا الظهور وهكذا ذكر شمس الائمة وابو اليسر وذكر عبد القاهر البغدادى رح ان الامر بالشئ انما يكون نهيا عن ضده اذا كان المامور به يتضيق الوجوب بلا بدل وتخيير كالصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده كالكفارات واحدة منها واجبة مامور به وغير منهى عن تركها بجواز تركها الى غيرها واحتجت العامة رح

بان الامر يوجب الايتمار بابلغ الوجوه فكان من ضرورته حرمة الترک الذی هو ضده والحرمة حکم النهی فکان موجبا للنهی
عن ضده بحكمه ويستوی فی ذلک ما يكون له ضد واحد وما يكون له اضداد لانه باتی ضد ما اشتغل يفوت ما هو المطلق
الا ترى انه لو قال لغيره اخرج من هذه الدار الساعة سوا اشتغل بالقعود فيها او بالاضطجاع او بالقيام يفوت المامور
وهو الخروج فاما النهی فلاعدام المنهی عنه بابلغ الوجوه فان كان له ضد واحد لا يمكن اعدام المنهی عنه الا باتيان ضده
فيكون النهی حينئذ امرا بضده وان كان له اضداد لا يمكن ان يجعل امرا بجميع الاضداد لان الامر بالضد انما ثبت ضرورة
النهی وانما ترتفع ثبوت الامر بضد واحد فلا يجعل امرا بجميع الاضداد ثم قال بعضهم اذا لم يجعل امرا بجميع الاضداد لا يمكن اثبات
الامر بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باولى من البعض فلا يثبت بخلاف جانب الامر لان الاتيان بالمامور
لا يمكن الا بترک جميع الاضداد وترک جميع الاضداد متصور فان ترک افعال كثيرة فی ساعة واحدة من شخص واحد متصور
اما ههنا فيمكن تحقيق حكم النهی باثبات ضد واحد فان الاتيان بافعال شتى لا يتصور من واحد فی ساعة واحدة وانما لا يتصور
الاتيان بفعل واحد ولكن ذلک الفعل غير متعين فلم يجعل امرا به ايضا يوضح الفرق بينهما ان التصريح بالاباحة لا يستقيم مع تعميم
النهی فيما له ضد واحد فانه لو قال نهيتک من التحرک وابحت لک السكون او انت مخير فی السكون كان كلاما مختلا لان
موجب النهی تحريم المنهی عنه وذلک يوجب حرمة الاشتغال بالضد والاباحة والتخيير ينافيانه فاما اذا كان للمنهی عنه اضداد
يستقيم التصريح بالاباحة فی جميع الاضداد بان يقول لا تسكن وابحت لک التحرک من اى جهة شئت او تقول لا تقم وابحت لک
ما شئت من القعود والاضطجاع وكذا وكذا فثبت انه لا موجب لهذا النهی فی شیء من الاضداد وقال بعضهم يجعل امرا بواحد
من الاضداد غير عين لان النهی لما اقتضى امرا بضده ضرورة تحقيق حكم النهی ولا يمكن تحقيقه الا بترک المنهی عنه الى
ضد واحد ثبت الامر بضد واحد غير عين والامر قد يثبت فی المجهول كما فی واحد انواع الكفارة واحتجت المعتزلة بان كل واحد
من الامر والنهی بخلاف الآخر صيغة وهو ظاهر ومعنى لان الامر للطلب والنهی للمنع فلو كان الامر بالشیء نهيا عن ضده
وبالعكس لصار الامر نهيا والنهی امرا وهو محال وبان كل واحد منهما ساكت عن غيره والسكوت فی مثل هذا الموضع
لا يصلح دليلا الا ترى ان الامر بالشیء وضع للطلب ولا دلالة على ثبوت موجبه وهو الطلب فيما لم يتناوله الا
بطريق التعليل لانه ساكت عنه فلا يكون دليلا على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فيما لم يتناوله كان
اولى وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله تعالى عليه فی التبصرة ان عندنا الامر بالشیء نهی عن ضده
وعلى القلب لان كلام الله تعالى عندنا واحد وهو بنفسه امر بما امر ونهی عما نهی فكان ما هو الامر بالشیء
نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات والامر صيغة مخصوصة
وكذا النهی فلا يتصور كون الامر نهيا ولا كون النهی امرا ولا شک ان ضد المامور به منهی عنه وضد المنهی عنه
مامور به فاختلفت عباراتهم وزعم بعضهم ان الامر بالشیء يدل على النهی عن ضده وعلى العكس
وزعم بعضهم ان الامر بالشیء يقتضی نهيا عن ضده او على القلب ومنهم من يطلق ما يتفق له من الالفاظ
ولا يفرق بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء وتمسک من قال منهم الامر بالشیء يوجب حرمة

حرمة ضده بما سكت به العامة الا انه قال لما لم يكن جعل الامر نهيا والنهي امرا بصيغته جعل كل واحد منهما موجبا في ضده ما اضيف اليه من المامور
به او النهي عنه ضده او جبه فيما اضيف اليه ضرورة تحقق حكمه كالنكاح اوجب الحل في حق الزوج بصيغته والحرمة في حق الغير بحكمه دون صيغته
ومن اختار لفظ الدلالة قال لما لم يكن بيان القول بحرمة الضد ولم يمكن اضافتها الى الصيغة جعلت ثابتة بطريق الدلالة اذ الصيغة
تدل على الحرمة وان لم تكن هي من موجباتها كالنهي عن التأفيف يدل على حرمة الضرب وان لم تكن هي من موجبات لفظ التأفيف ومن
اختار لفظ الكراهة دون الحرمة قال يثبت بهذا النوع من النهي وهو النهي الثابت في ضمن الامر اقل ما يثبت به اذا ورد مقصودا لان اثباته
ضرورة للغير لا يكون مثل الثابت بنفسه مقصودا وكان هذا النهي بمنزلة نهي ورد لمعنى في غير المنهي عنه فيثبت به الكراهة دون الحرمة ووجه
ما اختاره الشيخ في الكتاب ما اشار اليه ان النهي الثابت بالامر ثابت بطريق الضرورة والاقتضاء لان طلب الوجود بالامر يقتضي طلب
انتفاء ضده فكان ينبغي ان تثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلا تثبت الحرمة فلذلك
قلنا ان الامر يقتضي كراهة الضد لا انه يوجبها او يدل عليها لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنص او اقوى منه وليس المراد
بالاقتضاء ههنا جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد به انه ثابت بطريق الضرورة غير
مقصود كما ان المقتضى ثابت بطريق الضرورة فكان شبيها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت لضرورة فلذلك يثبت
موجب النهي والامر ههنا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو الكراهة والترغيب كما يجعل المقتضى مذكورا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو صحة
الكلام وذكر الشيخ ابو المعين في التبصرة في مسئلة الاستطاعة ان بعض المتأخرين من اهل ديارنا ذكر ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ولا
اقول انه نهي عن ضده ولا انه يدل ولست ادري ماذا كان رأيه ان توجه الوعيد على تارك المامور به لارتكابه ضد المنهي عنه وهو الترك الذي
هو فعل كما هو مذهب جميع اهل القبلة ام لانعدام ما امر به من غير فعل ارتكبه كما هو مذهب ابي هاشم فان كان الوعيد متوجها لانعدام المامور به كما هو مذهب
ابي هاشم فاي حاجة الى اثبات الكراهة في الضد والوعيد بدونه متوجه وان لم يكن به لتوجه الوعيد من فعل محظور يرتكبه وذلك فعل الترك كيف حرم
يتوجه كل الوعيد لتارك الفرائض وثبوت العقوبة ولو لم يتغمده الله برحمته لمباشرته فعل مكروه وليس بمنهي عنه ولا محظور وهذا مما يأباه
جميع اهل العلم واليه اشار صاحب الميزان ايضا فقال وما قال بعض المشائخ انه يقتضي كراهة ضده فهو خلاف الرواية فان ترك
صلوة الفرض والامتناع عن تحصيله حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب على فعله واجيب بان الضد انما يجعل مكروها اذا لم
يكن الاشتغال به مفوتا للمامور به فاذا تضمن الاشتغال به تفويته لا محالة فحينئذ يحرم بالنظر الى التفويت ويصير سببا لتوجه الوعيد
واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم يوم النحر حرام وسبب للعقوبة باعتبار ترك الاجابة ومباح بل عبادة وسبب
لنيل الثواب باعتبار قهر النفس على ما عرف وكونه حراما لغيره لا يمنع استحقاق العقوبة كالاكل مال الغير قوله وثمرة هذا الاصل ان التحريم
لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث انه يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام ليس بنهي عن القعود
اصلا حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته ولكنه يكره وهو ما ذكرنا ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ان التحريم لما لم يكن مقصودا
بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما بينا لم يعتبر اي لم يجعل التحريم في الضد ثابتا الا من حيث تفويت الامر
اي المامور به يعني انما يجعل التحريم ثابتا في الضد اذا ادى الاشتغال به الى فوات المامور به فحينئذ يحرم لان تفويت المامور به
حرام فاذا لم يفوته اي لم يفوت الاشتغال بالضد المامور به كان الاشتغال بالضد مكروها لا حراما كالامر بالقيام يعني في الصلاة

يبس شيء من القعود بطريق الاصالة والقصد حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به ما هو الواجب بالامر ولكنه اي
القعود يكره لان الامر بالقيام اقتضى كراهته ثم سياق هذا الكلام يشير الى ما ذهب اليه العامة في التحقيق لانهم جوزوا حرمة الضد عند فوات
المامور به ايضا كما بناه الشيخ رحمه الله فالظاهر ان الخلاف معهم الا في الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم فيفوت
المامور به بالاشتغال بضده في اي جزء حصل من اجزاء الوقت فيحرم بالاتفاق والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم
الضد الا عند تضييق الوقت لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ في هذه الاية وينبغي ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التاخير مكروها
لعدم تاديته الى امر حرام او مكروه فاما الامر المطلق فعلى التراخي عندنا كالموسع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت
ويكره على ما اختاره الشيخ رحمه الله فكان ينبغي ان يكون الكراهة على تقدير كراهة التاخير كما قلت وعند بعضهم يحرم الضد لفوات المامور
به والخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخي او على الفور ولم ينكشف لي سر هذه المسئلة قال صاحب الميزان هذا فصل مشكل

قوله وعلى هذا القول يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في ضده اثبات سنة تكون في القوة كالواجب ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس
المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء وهو ان الامر لما يقتضي كراهة ضده يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في ضده اي ضد المنهي عنه
اثبات سنة تكون في القوة كالواجب لان النهي الثابت في ضمن الامر لما اقتضى الكراهة التي هي ادنى من الحرمة بدرجة وجب ان يقتضي الامر
الثابت في ضمن النهي سنية الضد التي هي ادنى من الواجب بدرجة اعتبارا لاحدهما بالاخر ولم يرد بالسنة ما هو المصطلح بين الفقهاء وهو
ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد به ترغيبا يكون قريبا الى الوجوب وانما قال يحتمل
لانه لم ينقل هذا القول نصا عن السلف ولكن القياس اقتضى ذلك قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التقويم اني لم اقف
على اقوال الناس في حكم النهي على الاستقصاء كما وقفت على حكم الامر ولكنه ضد الامر فيحتمل ان يكون للناس فيه اقوال على حسب اقوالهم
في الامر ولهذا اي ولان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا
القميص ولا السراويل ولا القلنسوة ولا الخفين الا ان لا يجد النعلين فيقطع ما اسفل من الكعبين رواه ابن عمر رضي الله عنهما كان من السنة
لبس الازار والرداء اي كان لبسهما مرغوبا فيه بهذا النهي لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مامورا بلبس غير المخيط اقتضاء فيثبت بهذا
الامر سنية لبس الازار والرداء لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن غير المخيط

فصل في بيان اسباب الشرائع اعلم ان اصل الدين وفروعه مشروعة باسباب جعلها الشرع اسبابا لها اي بيان الطرق التي
تعرف بها المشروعات وتثبت بها قال عامة اصحابنا رحمهم الله وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ان لاحكام الشرع اسبابا تضاف
اليها والموجب للحكم في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى دون السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار الشيخ ابي منصور
وقال جمهور الاشعرية ليس للعقوبات وحقوق العباد اسباب تضاف وجوبها اليها فاما العبادات فلا تضاف وجوبها الا الى ايجاب الله تعالى
وخطابه وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت بظاهر النص وفي غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذي جعل علة
ويكون ذلك امارة لثبوت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى واثباته متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام والشارع لها هو الله تعالى
كما ان الموجد للاشياء المحسوسة وخالقها هو الله تعالى وصفة الايجاب صفة خاصة لا يجوز اتصاف الغير بها كصفة التخليق فكان
في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عن الله تعالى وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض اوصاف النص علامة وامارة على الاحكام

في الفروع فيقال اسباب موجبة او علل موجبة مجازا لظهور احكام الله تعالى عندها وان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع والاحكام
معها وقد توجد بعد الشرع ايضا بلا احكام في حق المجانين والصبيان وغيرهم ولو كانت عللا للاحكام لما تصور انفكاكها عن الاحكام
كما في العلل العقلية فان الكسر لا يتصور بدون الانكسار والدليل عليه ان العبادات لا تجب على من لم تبلغه الدعوة وهو الذي اسلم
في دار الحرب ولم يهاجر الينا ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجبت عليه العبادات لتحقق السبب في حقه واحتج من فرق
بين العبادات وغيرها بان العبادات وجبت لله تعالى على الخصوص فتضاف الى ايجابه لانا ما عرفنا وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الى الاسباب
لانها ما حصلت بكسب العبد فتضاف اليه وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته الى
شيء اخر بخلاف المعاملات فان الواجب فيها شيئان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب واضافة وجوب الفعل الى الخطاب
وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الا تسليم النفس وتحمل العقوبة وانما وجب الفعل على الولاة فيجوز ان يضاف ما وجب
عليه الى السبب وما وجب على الولاة الى الخطاب لتوجهه اليهم حيث قيل فاقطعوا ايديهما فاجلدوهم ثمانين جلدة فاجلدوا كل
واحد منهما مائة جلدة فعلى هذا الطريق يجوز ان يضاف العبادات المالية الى الاسباب عندهم ايضا واما العامة فقالوا ان الله
تعالى شرع للعبادات اسبابا يضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والحدود اسبابا
يضاف الوجوب اليها والموجب هو الله تعالى فجعل سبب وجوب القصاص القتل وسبب وجوب الضمان الاتلاف وسبب حل الوطي
النكاح وكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا عرفت سببيتها باشارات النصوص ايضا فمن انكر جميع الاسباب وعطلها واضاف
الايجاب الى الله تعالى فقد خالف النص والاجماع وصار جبريا خارجا عن مذهب السنة والجماعة ومن انكر البعض واقر بالبعض
فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافة سائرها الى الاسباب ايضا بالدليل
وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله تعالى فاسد لانا نقول لا نجعل الاسباب موجبة بذاتها
اذ الايجاب والالزام لا يتصور الا من مفترض الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فاضافة الحكم الى السبب
لا يمنع من اضافته الى غيره فان من قتل انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة به بالسيف ثم لا يمنع ذلك من اضافته الى القاتل حتى
وجب القصاص عليه وكذا الشبع يحصل بالطعام والارواء بالماء ثم يضاف ذلك الى المطعم والساقي فكذا هذا وقولهم الاسباب
كانت ولا حكم فاسد لانا نجعلها موجبة بجعل الله تعالى اياها كذلك فلا تكون اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات
وحقوق العباد كانت موجودة والى ما ذكرنا اشار الشيخ رحمه الله بقوله باسباب جعلها الشرع اسبابا واما الذي
اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فانما لا تجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب اليه لانه لا وجه الى ايجاب
الاداء في حقه تحقيقا ولا تقديرا اذ لا ثبوت للخطاب في حقه اصلا ولا الى ايجاب القضاء لانه مبني على
الاداء ولان في ايجابها عليه حرجا لاجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة مقامه في دار الحرب عادة فيسقط عنه
الحرج والقصير لندرته ملحق بالكثير وسيأتيك باقي الكلام في اثناء التقرير قوله اعلم ان اصل الدين وهو الايمان بالله تعالى
كما هو باسمائه وصفاته وفروعه وهي سائر الاحكام الشرعية والعبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات مشروعة اي
ثابتة في الشرع باسباب جعلها الشرع اي الشارع اسبابا لها اي لتلك الفروع والاصل والمراد بالاسباب العلل لانها في اللغة

للاحكام ظاهرا لكن المشايخ اختاروا لفظ السبب لانه اعم او هم ولان هذه الاسباب في الحقيقة امارات على الايجاب الشارع الذي هو سبب هنا لانها
موجبة في الحقيقة هذه واثما لان الوجوب حادث فلا بد له من محدث ولا محدث الا الله سبحانه وتعالى لاستحالة تجرد صفة الاحداث لغيره
الا انه جعل الاسباب امارات على الايجاب تيسيرا على العباد ولكون الايجاب غيبا عنا فيضاف الايجاب اليها مجازا لا حقيقة قوله كالحج بالبيت
سبب وجوب الحج البيت لانه يضاف الى البيت في الشرع قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة من دلائل السببية على ما بينه
قال الاولياء الله ان للبيت حرمة شرعا فيجوز ان يصير سببا للزيارة شرعا فان المكان المحترم قد يزار تعظيما له واحتراما الا ان احترامه لله تعالى فيكون زيارته تعظيما
لله تعالى لا له واما الوقت فشرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب بدليل انه لا ينسب اليه ولا يتكرر الحج بتكرره وتوقف
صحة الاداء عليه مع انتفاء تكرر الوجوب بتكرره دليل الشرطية ولا يقال اشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة والاداء في
غير جائز لا في اول شوال فكيف يقال انه شرط الاداء ولما لم يكن شرطا للاداء كان سبب الوجوب اذ لو لم يكن سببا لم يكن اضافته الى الوقت
اليه صحيحة وقد يقال اشهر الحج كما يقال وقت الصلوة فدل انه سبب لانا نقول الوقت شرط الاداء ولكن هذه عبادة ذات اركان
شرع اداؤها متفرقا منقسما على امكنة وازمنة واختص كل ركن بوقت معين كما اختص بمكان مخصوص فلم يجز قبل وقته الخاص كما لا يجوز
في غير مكانه فلذلك لم يجز طواف الزيارة يوم عرفة مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يجز رمي اليوم الثاني في اليوم
الاول ولا قبل الزوال حتى ان ما كان منها غير موقت بوقت خاص يتادى في جميع وقت الحج كالسعي فان من طاف وسعى في
رمضان لم يكن سعيه معتدا به من سعي الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم النحر يلزمه السعي ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه معتدا به
حتى لم يلزمه اعادته يوم النحر لان السعي غير موقت بوقت خاص فجاز اداؤه في جميع اشهر الحج قوله والصوم بالشهر والصلوة باوقاتها تعرف
اسبابا اي صوم شهر رمضان مشروع اي واجب بشهر رمضان فاللام للعهد فيها اتفق المتاخرون من مشايخنا مثل القاضي الامام
ابي زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ابي اليسر ومن تابعهم رحمهم الله على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه يضاف
اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب الامام شمس الائمة السرخسي الى ان السبب مطلق
شهود الشهر حتى استوت في السببية الايام والليالي تمسكا بان الشهر اسم لجزء من الزمان يشتمل على الايام والليالي وانما جعله الشرع سببا
لاظهار فضيلة هذا الوقت وهي ثابتة للايام والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان مفيقا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح
ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء وكذا لو
اجن فافاق في ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء وكذا نية اداء الفرض تصح بعد وجود الليل قبل
غروب الشمس قبل ان يصبح ومعلوم ان نية اداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب لا تصح الا ترى انه لو نوى قبل غروب الشمس لم تصح
نيته ويؤيده قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فانه نظير قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وذهب القاضي الامام ابو زيد
وفخر الاسلام وصدر الاسلام الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالي فالجزء الذي لا يتجزى من اول كل يوم سبب
لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم مقارنا له لان الواجب في الشهر اشياء متغايرة اذ صوم كل يوم عبادة على حدة غير متعلق
بغيره لاختصاصه بشرائط وجوده وانفراده بالارتفاع عند طرو الناقض كالصلوات في اوقاتها بل التفرق في الصيامات
اكثر منه في الصلوات باعتبار ان اداء الظهر لا يجوز في وقت الفجر وليفوت يجيء وقت العصر قبل اداء الظهر وهذا المعنى فيما نحن

موجودة وزيادة وهي ان جعل كل يومين وقتا لا يصلح للصوم اداء ولا قضاء ولا نفلا فكان كل عبادة متعلقا بالسبب على حدة وذلك بالطريق
الذي قلنا ولان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا لعبادة فذلك بيان شرف ذلك الوقت بحق تلك العبادة والعبادة في الاداء دون الايجاب
فانه منع الله تعالى فلم يستقم الوقت المنافي للاداء شرعا سببا للوجوب فعلم ان الاسباب هي الايام دون الليالي والجواب عن كلام شمس الائمة
رحمه الله ان شرف الليالي باعتبار شرعية الصوم في ايامها وكان شرفها تابعا لشرف الايام او شرفها باعتبار انها اوقات لقيام فيها
وكلامنا في شرف يحصل باعتبار السببية وذلك بان يكون محلا للاداء وسببه ذا اما عدم سقوط الصوم عن المجنون الذي لم يفق
الا في جزء من الليلة فلانه اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج في
حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد واما جواز النية في الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم في حق هذا الحكم ضرورة
تعذر اقتران النية باول اجزاء الصوم الذي هو شرط فاقيمت النية في الليل مقام النية المقترنة باول الصوم ولا ضرورة فيما نحن
فيه قوله والصلوة باوقاتها سبب وجوب الصلوة المفروضة اوقاتها التي شرعت فيها بدليل انها تنسب اليها فيقال صلوة الفجر وصلوة
الظهر وانها تتكرر بتكرر الاوقات وهي من امارات السببية والعقوبات باسبابها سبب العقوبات الجنايات التي تضاف اليها مثل حد الزنا
وحد الشرب وحد السرقة وحد القذف فانها شرعت جزاء على الجنايات فكانت الجنايات هي المؤثرة في ايجابها فكانت اسبابا لها قوله والكفارة
التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة بما تضاف اليه من سبب متردد بين الحظر والاباحة سبب وجوب الكفارة ما اضيفت الكفارات اليه من امر
متردد بين حظر واباحة مثل الفطر العمد في رمضان والقتل الخطاء وقتل الصيد في حالة الاحرام واليمين المنعقدة المنهية بالحنث وذلك
لان الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة لانها تتادى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة ولانها تكفر الذنب وتمحوه
ولهذا سميت كفارة ولن يليق التكفير الا بما هو عبادة ولهذا كانت النية فيها شرطا وفوض اداؤها الى من وجبت عليه ليؤديها
باختياره تحقيقا لمعنى العبادة فان العبادة فعل يباشره العبد باختياره لله تعالى فكان في ادائها معنى العبادة ولكنها لم
تجب الا اجزية على افعال توجد من العبد فيها معنى الحظر كالحدود ولم تجب مبتدأة على وجه التعظيم لله تعالى كما وجبت العبادات
فكان في ايجابها معنى العقوبة اذ العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق المأثم به واذا كانت مترددة
بين الامرين وجب ان يكون سببها مشتملا على صفتي الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى
العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الاثر ابدا انما يكون على وفق المؤثر ولذلك لا يصلح المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس
سببا لها كما لا يصلح المباح المحض كالقتل بحق واليمين المعقودة قبل الحنث سببا لها ثم الافطار عمدا مباح من حيث انه يلاقي
فعل نفسه الذي هو مملوك له ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة ولا يلزم عليه الكفارة بالزنا او بشرب الخمر
لان الزنا وشرب الخمر ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا لصومه لا يجب الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر وقد
بينا ان الافطار من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له تمكنت فيه جهة الاباحة ولا تفاوت في تحقيق هذه الجهة بين
ان يكون الافطار بالزنا او شرب الخمر او بوقاع الاهل وشرب الماء ولم يعتبر هذه الشبهة في سقوط الحد لان الشبهة الدارئة
للحد هي التي تورث خللا في حرمة الزنا وشرب الخمر وهي ليست بهذه المثابة ولان الصوم لما لم يكن حقا مسلما الى صاحب الحق
تاما وقت الجناية اذ الجناية بالافطار لا تتصور بعد التمام كان الافطار قاصرا في كونه جناية فيتمكن باعتبار القصور شبهة

ودائرة بين هذا الوجه والكبائر حراما في ذاته باعتبار كونه زنا وشرب الخمر قال القاضي الامام ابو زيد في الاسرار اذا زنى في رمضان
فذلك الزنا حرام في نفسه لا لحق الصوم وحرام لغيره وهو الصوم فوجب لكونه حراما في نفسه الحد الذي هو عقوبة ولسبب المعنى الآخر كفارة ولانه
لما صار هذا لغيره بالنسبة الى الصوم لابد من ان يأخذ شبها بالحلال بهذه النسبة من حيث ان الغير لو لم يكن لما كانت هذه الحرمة ثابتة وتحتمل
شبها ودائرة بين الحظر والاباحة ايضا لانه من حيث الصورة رمي الى صيد او الى كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت وباعتبار المحل هو
محظور لانه اصاب ادميا محترما فصلح سببا لها وكذا الاصطياد مباح في الاصل وباعتبار الاحرام محظور فيكون مترددا بين الامرين
وكذا اجتمع في اليمين المعقودة معنيا الحظر والاباحة من وجهين احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولهذا شرعت في بيعة
تقرير الحق فانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي عليه السلام على انهم لا يتركونه ولا يؤثرون انفسهم على نفسه وعلى هذا كان يحلف سلف
السابقة البعض وهي ايضا منهي عنها لقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي بذلة في كل حق وباطل وقوله عز اسمه واحفظوا ايمانكم
اي امتنعوا من اليمين واحفظوا انفسكم منها والثاني ان اليمين المعقودة عقد مشروع يحلف بها في الخصومات وتلزمها شرعا وكانت
مباحة الا انها تأخذ معنى الحظر باعتبار الحنث فكانت دائرة بين الامرين فتصلح سببا للكفارة فهذا الوجه يشير الى ان اليمين مع الحنث سبب
والوجه الاول يشير الى ان نفس اليمين سبب والحنث شرط والى كل واحد ذهب فريق من العلماء وعلى هذا الوجه يخرج سائر اسباب الكفارات

قوله والمعاملات تتعلق بالبقاء المقدور بتعاطيها الباء الاولى متعلقة بمشروعة والثانية بالتعلق وكالمعاملات مشروعة بكذا سبب
شرعية المعاملات تعلق البقاء المقدور اي المحكوم من الله تعالى وهو بقاء العالم والنفس والجنس بتعاطيها اي بمباشرتها من نحو
فلان تعاطى كذا اي خاض فيه وتناوله ولا يقال لما كان البقاء متعلقا بها كانت هي سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا
لها لانا نقول وجودها سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء بها وافتقاره اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصلح سببا
لها وبيانه ما ذكر المشايخ الثلاثة القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام رحمهم الله ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى
قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء الجنس بالتناسل وذلك باتيان الذكور الاناث في مواضع الحرث فشرع له طريق
يتأدى به ما قدره الله تعالى من غير ان يتصل به فساد ولا تضييع وهو طريق الازدواج بلا شركة في المرأة لان في التغالب فسادا
وفي الشركة ضياعا فان الاب متى اشتبه تعذر ايجاب المؤنة عليه وليس للام قوة كسب الكفايات في اصل الجبلة وكذا لا طريق لبقاء
النفس الى اجله غير اصابة المال بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس لكفايتها لا يكون حاصلا في يده وانما يتمكن من
تحصيله بالمال فشرع سبب اكتساب المال وسبب الاكتساب بما فيه كفاية لكل واحد وهو التجارة عن تراض لما في التغالب
من الفساد والله لا يحب الفساد قوله والايمان بالآيات الدالة على حدوث العالم ووجوب الايمان بالله تعالى كما هو
باسمائه وصفاته ثابت بايجاب الله تعالى في الحقيقة كسائر الايجابات لكنه في الظاهر منسوب الى حدوث العالم لان ايجابه غيب فنسب
الى سبب ظاهر يمكن الوصول الى معرفة الايجاب بواسطته تيسيرا على العباد وقطعا لشبهة المعاندين اذ لو لم يوضع له سبب
ظاهر ربما انكر المعاند وجوبه ولم يمكن الالزام عليه فوضع السبب الظاهر الزاما للحجة عليه وقطعا للشبهة بالكلية وحدوث العالم
يصلح سببا لوجوبه لانه يدل على الصنعة والحدوث وهي تدل على الصانع ولهذا سمي عالما لانه علم على وجوده ووحدانيته
فيستدل به على ان له صانعا موصوفا بصفات الكمال منزها عن النقيصة والزوال واليه اشار عمر رضي الله عنه بقوله البعرة

تدل على البعير وآثار المشي تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير هذا الذي ذكرنا هو طريقة القاضي الامام ابي زيد ومتابعيه فيها عامة المتاخرين فاما المتقدمون من مشائخنا فقالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد من عباده فانه اسدى الى كل واحد منا من انواع النعم ما يقصر العقول على الوقوف على كنهها فضلا عن القيام بشكرها واوجب هذه العبادات علينا بازائها ورضي بها شكرا لسوابغ نعمه لفضله وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمة واحدة مدة عمره وان طالت فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل الذي هو انفس المواهب والصلوة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات والاستمتاع بها والزكوة وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت فان الله تعالى لما اضافه الى نفسه كرامة له صار امان الخلق لحرمته فوجبت زيارته اداء لشكر هذه النعمة وتحصيلا للامان من النيران فثبت ان اسباب هذه العبادات النعم والى هذا الطريق مال صدر الاسلام وصاحب الميزان من المتاخرين **قوله** وانما الامر لالزام اداء ما وجب علينا بسببه كالبيع يجب به الثمن ثم يطلب بالاداء رد لقول من قال وجوب هذه العبادات بالخطاب لا غير لان الوجوب لا يستفاد الا بالامر فقال ليس الامر الا لالزام اداء ما وجب بسببه او هو جواب عما يقال لما ثبت الوجوب بالاسباب في حقنا فما فائدة الامر فقال انما ورد الامر لالزام اداء ما وجب علينا بسببه كالبيع يجب به الثمن في ذمة المشتري ثم لا يلزمه الاداء الا بالطلب فان قيل لا نفهم من وجوب العبادة شيئا سوى وجوب الاداء فلما ثبت وجوب الاداء بالخطاب فالذي يكون واجبا بسبب الوقت قلنا الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع نفلا في غير الوقت الذي هو سبب الوجوب وبيان هذا في الصوم فانه مشروع نفلا في كل يوم وجد الاداء او لم يوجد وفي رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت سواء وجد الخطاب بالاداء او لم يوجد وشرطه وهو التمكن من الاداء او لم يوجد كذا ذكر شمس الائمة **قوله** ودلالة هذا الاصل اجماعهم على وجوب الصلوة على النائم والمجنون والمغمى عليه اذا لم يزد الجنون والاغماء على يوم وليلة اي الدليل على ان لفصل الوجوب بالسبب وجوب الاداء بالخطاب اجماع الفقهاء على وجوب الصلوة على من لا يصلح للخطاب مثل النائم والمجنون والمغمى عليه اذا لم يزد الاغماء والجنون على يوم وليلة حتى امروا بالقضاء بعد الانتباه والافاقة والقضاء لا يجب الا بدلا عن الفائت فعرفنا ان الوجوب في الوقت ثابت في حقهم بالسبب قبل توجه الخطاب اليهم اذ لولا الوجوب لما تصور الفوات والقضاء ولا يقال ذلك ابتداء عبادة تجب عليهم بعد الانتباه والافاقة بخطاب جديد يتوجه عليهم لانا نقول تجب رعاية شرائط القضاء فيه كالنية وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض لما رعيت فيه شرائط القضاء كان ذلك اداء في نفسه كالمؤدى في الوقت الا ترى ان الصلوة متى لم تجب في الوقت لا يجب قضاؤها بعد خروج الوقت كالكافر والصبي والحائض اذا اسلم او بلغ او طهرت بعد خروج الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في الوقت وحيث وجب ههنا وجب الوجوب ورعيت شرائط القضاء دل ان الامر على ما ذكرنا واعلم ان التمسك بالاجماع والالزام به على الخصم انما يستقيم في حق النائم دون المغمى عليه والمجنون لان الصلوة عند الشافعي رحمه الله لا تجب على المجنون والمغمى عليه اصلا حتى لا يجب عليهما القضاء بعد الافاقة اذا كان الجنون او الاغماء مستوعبا وقت صلوة واحدة الا اذا كان الكلام مع من انكر سببية الاوقات للعبادات من اصحابنا فحينئذ يصح التمسك بالاجماع في حق المجنون والمغمى عليه ايضا ويكون المراد من الاجماع اتفاق علمائنا دون جميع العلماء **قوله** وانما

يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون سببا له وانما يضاف الى الشرط مجازا ثم بين الشيخ ان كون
الشيء سببا فقال انما يعرف السبب اي سببية الشيء بنسبة الحكم اي اضافته اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت وحد الشرب وكفارة
القتل وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه ويتكرر بتكرره لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا للمضاف
وان يكون الشيء المضاف حادثا بالمضاف اليه كقولك كسب فلان اي حدث بفعله واختياره لان الاضافة لما كانت موضوعة للتمييز
كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء به ليحصل التمييز واخص الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلا فاما الشرط
فانما يضاف اليه لانه يوجد عنده فشابه العلة من هذا الوجه فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز وتحقيقه
ان الاضافة للتعريف فان المضاف نكرة قبل الاضافة وقد تعرف بعدها بالمضاف اليه لان الاضافة توجب الاختصاص والشيء
متى اختص في نفسه تعرف فاذا قلت جاءني غلام كان نكرة لشيوعه في الغلمان ولو قلت جاءني غلام زيد صار معرفة لاختصاصه به
ثم اختصاص الشيء بغيره قد يكون بجهات فاختصاص الغلام بزيد بمعنى الملك واختصاص الابن بالاب في قولك ابن فلان بمعنى التسبب واختصاصها
اليد بزيد في قولك يد زيد بمعنى الجزئية وقس عليه ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتهما الى الوقت اما بمعنى السببية بان يكون كل واحد منهما
واجبا بما اضيف اليه او بمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب يثبت عنده او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجود الواجب يحصل في هذا الوقت
ثم ترجح معنى السببية على الشرطية والظرفية لان مطلق اضافة الحادث الى شيء يدل على حدوثه به كقولك عبد الله وكفارة القتل
وهذا كسب فلان وتركته والوجوب هو الحادث فدل على انه كان بالوقت **قوله** وكذا اذا لازمه فتكرر بتكرره دل انه يضاف اليه
دليل قوله وتعلقه به يعني كما ان الاضافة تدل على السببية تدل ملازمة الشيء وتعلقه به وتكرره بتكرره على السببية ايضا لان الامور
تضاف الى الاسباب الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرر الشيء دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه ثم الوجوب فيما نحن فيه امر
حادث متكرر فلا بد من سبب يضاف اليه وليس ههنا الا الامر والوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضي
التكرار ولا يحتمله وان تعلق بوقت او بشرط فان من قال لعبده تصدق بدرهم من مالي اذا امسيت او اذا دلكت الشمس لا يقتضي
التكرار كما لو قال تصدق من مالي بدرهم مطلقا على ما مر بيانه فتعين ان الوقت هو السبب وان اصل الوجوب مضاف اليه وانه تكرر
بسبب تكرره كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحدود والكفارات فانها تتكرر بتكرر اسبابها **قوله** وفي صدقة الفطر انما
جعلنا الراس سببا والفطر شرطا مع وجود الاضافة اليهما لان وصف المؤنة يرجح الراس في كونه سببا وتكرر الوجوب بتكرر الفطر بمنزلة
تكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول لان الوصف الذي لاجله كان الراس سببا هو المؤنة يتجدد بمضي الزمان كما ان النماء الذي
لاجله كان المال سببا لوجوب الزكوة يتجدد بتجدد الحول ويصير السبب متجددا بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد وفيه جواب عما يقال لما كانت
الاضافة دليل السببية فقد جاء في صدقة الفطر وجدت الاضافة الى الراس كما في قول الشاعر ع زكوة رؤس الناس
في بكرة فطرهم ۞ بقول رسول الله صاع من التمر ووجدت الاضافة الى الوقت فقيل صدقة الفطر والمراد وقته وكذا
يتكرر الواجب بتكرر الوقت مع اتحاد الراس كما يتكرر بتكرر الراس مع اتحاد الوقت فلم جعلتم الراس سببا والوقت شرطا
ولم تجعلوا الوقت سببا كما جعله الشافعي رحمه الله مع ان اضافة هذا الواجب الى الوقت اشهر من اضافته الى الراس فيقال
لما وجدت الاضافة اليهما رجحنا الراس في كونه سببا بوصف المؤنة فان هذه الصدقة وجبت بوجوب المؤن فان النبي عليه السلام

اجزاء يجوز في المؤن في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون اي تحملون هذه المؤنة من حيث كونه مؤنة عليكم والاصل في وجوب المؤن رأس يلي عليه ويمون
الوقت فان نفقة العبيد والدواب تجب بالرأس الا بالوقت اذ الرأس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت وكذلك مؤنة الشيء سبب لبقائه
ومؤنة تتعدد في الرأس دون الوقت فعرفنا ان الرأس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرط كالاضافة في حق المسافر
واما تكرر الوجوب عند تكرر الوقت مع اتحاد الرأس فليس لتكرر الوقت بل لتكرر الرأس تقديرا فان الرأس انما صار سببا
بوصف المؤنة وهي تتجدد في كل وقت فكان الرأس بمنزلة المتجدد وتقدير التجدد والمؤنة كالنصاب لما صار سببا بوصف النماء صار كالمتجدد بتجدد
النماء بحلول الحول حتى تكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول في نصاب واحد قوله وعلى هذه تكرر العشر والخراج مع اتحاد السبب وهو الارض
النامية في العشر حقيقة بالخارج وفي الخراج حكما بالتمكن من الزراعة اي على هذا الطريق الذي ذكرنا ان السبب يتجدد بالوصف يعتبر كالمتجدد
حكما تكرر العشر والخراج مع اتحاد السبب فان سبب كل واحد منهما الارض النامية كما ان السبب الزكوة المال النامي والدليل على سببية
الارض اضافة العشر والخراج اليها يقال عشر الارض وخراج الارض وتوصف الارض بهما كما يقال ارض عشرية وارض خراجية وباعتبار
صفة النماء ان العشر اسم لجزء من النماء فلا يمكن ايجابه بدون النماء وان الخراج يسقط اذا اصطلم الزرع آفة ولم يبق من السنة ما يمكن
استغلال الارض فيه فعرفنا ان صفة النماء معتبرة في الارض كما هي معتبرة في مال الزكوة الا ان النماء يعتبر
في العشر لانه مقدر بجزء من الخارج فلا يمكن ايجابه الا بعد تحقق الخارج وفي الخراج اعتبر النماء التقديري بالتمكن من الزراعة
لان الخراج من غير جنس الخارج فلا حاجة الى تعليقه بالنماء الحقيقي بل يكتفي فيه بالنماء التقديري [illegible]
منها يتكرر بتكرر النماء مع اتحاد الارض لان الارض تصير كالمتجددة بتجدد النماء تقديرا فكذلك الرأس في صدقة الفطر

فصل في العزيمة والرخصة العزيمة في احكام الشرع اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار
العباد والعزيمة في اللغة القصد المؤكد يقال عزمت على كذا عزما وعزيمة اذا اردت فعله وقطعت عليه ولهذا كان قوله
اعزم ان لا افعل كذا او ان افعل كذا يمينا لانه لتوكيده يصير به يمينا ويقال عزمت عليك اي اقسمت عليك والرخصة في
اللغة اليسر والسهولة ومنه رخص الشيء رخصا اذا تيسرت اصابته وفي الشريعة العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام كما ذكر
في الكتاب والمراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشارع وقوله غير متعلق بالعوارض بيان لاصالتها لا انه تقييد في التعريف
ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد كالاذن باجراء
كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه او اباحة الافطار في رمضان لعذر المرض او السفر وعبارة بعضهم العزيمة ما لزم علينا من الامر
الاول واستقر علينا بحكم انه الهنا ونحن عبيده والرخصة ما تغير من عسر الى يسر بواسطة عذر المكلف قوله والعزيمة اقسام
اربعة فرض وواجب وسنة ونفل ويدخل في هذه الاقسام الفعل والترك فان الترك المنهي عنه فرض ان كان الدليل مقطوعا
كترك اكل الميتة وشرب الخمر وواجب ان دخل فيه شبهة كترك اكل الضب واللعب بالشطرنج وسنة او نفل ان كان دونه كترك ما قيل فيه لا باس
وتوجيه ما ذكر شمس الائمة الواجب اما ان يكون واجبا اداء وشرعا او واجب الترك فيما يرجع الى الحل والحرمة وقيل في انحصار هذه الاقسام ان العزيمة
لا تخلو اما ان يكفر جاحدها اولا والاول هو الفرض والثاني لا يخلو اما ان يعاقب تاركه اولا والاول هو الواجب والثاني لا يخلو اما
ان يستحق تاركه الملامة اولا والاول هو السنة والثاني هو النفل ويدخل في القسم الاخير المباح في جعل المباح من العزائم

وذكر في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا ان الفعل الصادر عن المكلف لا يخلو من ان يترجح جانب الاداء فيه او جانب الترك او لا
هذا ولا ذاك اما الاول فاما ان يكفر جاحده ويفسق تاركه وهو الفرض او لا يكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب او لا يتعلق
وذلك اما بان يكون ظاهرا واظب عليه رسول الله عليه السلام وهو السنة المشهورة او لا يكون وهو النفل والتطوع والمندوب واما
الثاني فاما ان يتعلق العقاب بالاتيان به وهو الحرام او لا يتعلق وهو المكروه واما الثالث فهو المباح اذ ليس في ادائه ثواب
ولا في تركه عقاب قوله فالفرض ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهة فيه وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب وعملا بالبدن حتى يكفر
جاحده ويفسق تاركه بلا عذر الفرض لغة هو القطع والتقدير قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي قطعنا الاحكام فيها قطعا
وقال عز ذكره فنصف ما فرضتم اي قدرتم بالتسمية ويقال فرض القاضي النفقة للمرأة اذا قطعها وقدرها وفي الشريعة
هو ما ثبت وجوبه اي لزومه بدليل لا شبهة فيه كما ذكر في الكتاب مثل الايمان والصلوات الخمس والزكوة وهو احسن مما قيل
هو ما يعاقب المكلف على تركه ويثاب على تحصيله لانه ليس بجامع لخروج الصلوة في اول الوقت والصوم في السفر عنه فانهما
فرضان ولا عقاب على تركهما ولا مانع لدخول الواجب فيه وهو غير الفرض على ما نبينه وحكمه اي الاثر الثابت بالفرض اللزوم
علما وتصديقا بالقلب اي تحصيل العلم القطعي بثبوته ويجب اعتقاد حقيته لثبوته بدليل مقطوع به وهذا الاعتقاد هو الاسلام حتى
لو تبدل بضده يكون كفرا لانه انكار الدليل القطعي وعملا بالبدن اي يجب اقامته بالبدن ايضا حتى لو ترك العمل به غير
مستحق به يكون فاسقا اذا كان بغير عذر ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من الشرائع لا ما هو من اصول الدين لبقاء
الاعتقاد على حاله حتى يكفر جاحده باسكان الكاف اي ينسب الى الكفر من الكفرة اذا دعاه كافرا ومنه لا نكفر اهل قبلتك واما
لا نكفر اهل ملتكم فغير ثبت صحته رواية والاكفار جائز لغة قال الكميت يخاطب اهل البيت شعر وطائفة قد اكفروني
بحبكم ٭ وطائفة قالوا مسيئ ومذنب كذا في المغرب قوله والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة وحكمه اللزوم عملا بالبدن
لا علما باليقين حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد وهو ماخوذ من الوجبة وهي السقوط سمي به لانه ساقط
في اثبات العلم اليقيني ملحق بالمعدوم وان كان في ايجاب العمل ثابتا موجودا او لانه ساقط على المكلف بدون ان يحمله
باختياره لعدم العلم بوجوبه عليه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت قطعا تحمله عن اختيار وشرح صدر او هو ماخوذ من الوجيب
وهو الاضطراب سمي به لتردد واضطراب في ثبوته ويحتمل ان يكون ماخوذا من الوجوب وهو اللزوم لان العمل به لازم ولم
يثبت العلم به وهو في الشريعة اسم لما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل اركان الصلوة وصدقة
الفطر والاضحية ونحوها وحكم الواجب لزومه عملا بالبدن فيجب اقامته كما يجب اقامة الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعا
لان دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعا قوله ويفسق تاركه
اذا استخف باخبار الاحاد اذا ترك العمل بالواجب فهو على ثلثة اوجه اما ان تركه مستخفا باخبار الاحاد بان لا يرى العمل
بها واجبا او تركه متأولا لها او تركه غير مستخف ولا متأول ففي القسم الاول يجب تضليله وان لم يكفر لانه رد الخبر الواحد
وذلك بدعة وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسيق لان التاويل سيرة السلف والخلف في النصوص عند التعارض
وفي القسم الاخير يفسق ولا يضلل لان العمل به واجب كان الاداء طاعة والترك من غير تاويل معصية وفسقا هذا هو المذكور

في عامة الكتب وعليه يدل كلام شمس الائمة وهو الصحيح وما ذكر ههنا يشير الى ان تركه لا يوجب التضليل اصلا وتوجب التفسيق بشرط ان يكون
مستخفا ولا يوجبه اذا كان متأولا وليس فيه دلالة على التفسيق في القسم الثالث بل هو ساكت عنه وعبارة التقويم تدل على انه لا
تضليل فيه ولا تفسيق الا في القسم الاول فانه ذكر فيه الواجب كالمكتوبة في لزوم العمل وكالنافلة في الاعتقاد حتى لا يجب تكفير جاحده
ولا تضليله وحكمه انه لا يعد النوافل تمليذ به ولا يفسق بتركه عمدا الا ان يكون مستخفا باخبار الآحاد فيفسقه ولكن الصحيح ما ذكرناه اولا
لان وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قطعية فتاركه يستحق وجه الاستخفاف يكون ضالا مبتدعا وبدون الاستخفاف والتأويل يكون
فاسقا قوله فاما متأولا فلا اي اما تاركه متأولا فلا يفسق ثم الشافعي انكر التفرقة بين الفرض والواجب وقال هما مترادفان
ويطلقان على معنى واحد وهو الذي يذم تاركه ويلام شرعا بوجه سواء ثبت بدليل قطعي او ظني قال واختلاف طريق الثبوت لا يوجب
اختلافه في نفسه فان اختلاف طريق النوافل لا يوجب اختلاف حقائقها وكذا اختلاف طريق الحرام بالقطع والظن لا يوجب اختلافه
في نفسه من حيث هو الحرام قال وتخصيص اسم الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا
به او مظنونا وكذا الواجب هو اللازم او الساقط سواء كان مقطوعا به او مظنونا فكان تخصيص كل واحد بالقسم تحكما ونحن نقول انه ان
انكر كونهما متباينين لغة فلا معنى له لما بينا من معنى كل واحد منهما ومباينة احد المعنيين للآخر وان انكر التفرقة بينهما حكما بان يقال لا
تفاوت بينهما في لزوم العمل بطل الكلام لان التفرقة بين ما ثبت بدليل مقطوع به وبين ما ثبت بدليل مظنون به ظاهرة لان ثبوت
المدلول على حسب الدليل فمتى كان التفاوت ثابتا بين الدليلين لا بد من ثبوته بين المدلولين وقوله تخصيص كل لفظ بالقسم تحكم فاسد
لانا نخص الفرض بالقسم باعتبار معنى القطع ونخص الواجب بالقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذي بينا ولا يوجد معنى القطع في الوا
ولا معنى السقوط على الوجه الذي بينا في الفرض فاني يلزم التحكم وسائر الاسماء الشرعية والعرفية بهذه الثابتة فالحاصل ان
عند الشافعي وجوب العمل في الواجب مثل وجوب العمل في الفرض والتفاوت بينهما في ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت
بينهما ثابت في وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل في الفرض اقوى من وجوبه في الواجب وبيانه ان النص المقطوع به وهو
قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن اوجب قراءة القرآن في الصلوة اذ المراد منه القراءة في الصلوة بالاجماع وهذا النص
باطلاقه وعمومه يتناول الفاتحة وغيرها فيقتضي ان يخرج المكلف عن العهدة بقراءة غير الفاتحة كما يخرج بقراءتها وخبر الواحد وهو
قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب اوجب الفاتحة عينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغيير موجب الكتاب
وذلك بان يجعل قراءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير ان يكون فرضا ليتقرر الكتاب على حاله ويحصل بالدليلين على
مرتبتهما قوله والسنة هي الطريقة مسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة

امرنا باحيائها فنستحق اللائمة بتركها واعلم ان السنة لغة الطريقة مرضية كانت او غير مرضية وسنن الطريق معظمه ووسطه ويستن لعب
بر فوق من باب طلب فان اخذت السنة منه فباعتبار ان الماء يصب ويجري فيه جريان الماء ومنه قول الشاعر ع وسنة باعناق المطي
الاباطح وهي في الشريعة اسم للطريقة الحسنة مسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب كما اشار اليه الشيخ في بيان الحكم سواء
سلكها الرسول عليه السلام او غيره ممن هو علم في الدين وحكمها كذا قال شمس الائمة حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل
ان رسول الله عليه السلام متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن صفة الفرضية

والوجوب الا ان يكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمعنى الواجب في حكم العمل
لانها طريقة امرنا باحيائها لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ولقوله عز اسمه وما اتكم الرسول فخذوه وما نهكم عنه
فانتهوا وقوله عليه السلام عليكم بسنتي الحديث ولقوله عليه الصلوة والسلام من ترك سنتي لم تنله شفاعتي والاحياء في الفعل فترك الفعل يستوجب
الائمة اي الملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى وذكر ابو اليسر واما حكم السنة فهو ان كل فعل واظب عليه رسول الله عليه السلام
مثل التشهد في الصلوة والسنن الرواتب يندب الى تحصيله ويلام على تركه مع لحوق اثم يسير وكل فعل لم يواظب عليه رسول الله عليه السلام بل تركه
في بعض الاحوال كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل في اعضاء الوضوء والترتيب فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلام
على تركه ولا يلحقه بتركه وزر واما التراويح في رمضان فانها سنة الصحابة رضي الله عنهم اذ لم يواظب عليها رسول الله
عليه السلام بل واظب عليها الصحابة رضي الله عنهم وهي مما يندب الى تحصيله ويلام على تركه ولكنها دون ما واظب عليه
رسول الله عليه السلام فان سنة النبي عليه السلام اقوى من سنة الصحابة رضي الله عنهم قال وهذا عندنا واصحاب الشافعي
رحمه الله يقولون السنة فعل واظب عليه النبي عليه السلام فاما الفعل الذي واظب عليه الصحابة رضي الله عنهم فليس بسنة وهو
على اصلهم مستقيم فانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلا يرون افعالهم ايضا سنة وعندنا اقوالهم حجة فيكون افعالهم
سنة وذكر غيره انه لا اختلاف وان السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين سواء كانت للنبي عليه السلام او لغيره من اعلام
الدين ولكن الاختلاف في ان اطلاق لفظ السنة يقع على سنة رسول الله عليه السلام ام يحمل سنة عليه الصلوة والسلام وسنة غيره على ما عرف
قوله وسنة الهدى يعني سنة اخذها من تكميل الهدى اي الدين وهي التي تتعلق بتركها كراهة او اساءة دون الكراهة مثل
الاذان والاقامة والجماعة وصلوة العيد والسنن الرواتب ولهذا قال محمد رحمه الله في بعضها انه يصير مسيئا بالترك وفي
بعضها انه ياثم وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بواجبة واذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة
امروا بهما وان ابوا قوتلوا على ذلك بالسلاح عند محمد رحمه الله كما يقاتلون عند الاصرار على ترك الفرائض والواجبات
واما قال ابو يوسف رحمه الله المقاتلة بالسلاح على ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يؤدبون على تركها ولا يقاتلون
عليه ليظهر الفرق بين الواجب وغيره ومحمد رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون
على ذلك كذا في المبسوط قوله وتاركها يستوجب اساءة وكراهة اي يستحق جزاء الاساءة وجزاء ارتكاب المكروه وهو
اللوم والعتاب وسمي جزاء الاساءة وارتكاب المكروه اساءة وكراهة كما قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها قوله
والزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة اي كسير النبي عليه السلام في قيامه وقعوده ولباسه وعلى هذا يخرج الالفاظ المذكورة في
باب الاذان من قوله يكره او قد اساء او لا باس به وحيث قال يعيد فذلك من حكم الوجوب اي النوع الثاني السنن الزوائد وهي
التي اخذها حسن ولا يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة نحو تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع والسجود وسائر افعاله التي
كان ياتي بها في الصلوة في حالة القيام والركوع والسجود وافعاله عليه السلام خارج الصلوة من المشي واللبس والاكل
فان العبد لا يطالب باقامتها ولا ياثم بتركها ولا يصير مسيئا والافضل ان ياتي بها وعلى هذا اي على ان السنن نوعان ولان
ترك ما هو من سنن الهدى يوجب الكراهة والاساءة وترك ما هو من السنن الزوائد لا يوجب شيئا منها اختلفت اجوبة مسائل

باب الاذان من المبسوط فقيل مرة يكره ومرة اساء ومرة لا باس وذلك مثل قول محمد رحمه الله يكره الاذان قاعدا لما روي في
حديث الرؤيا ان الملك قام على جذمة حائط اي اصله ويكره تكرار الاذان في مسجد محلة ويكره ترك استقبال القبلة لمخالفة
السنة وان صلى اهل مصر بجماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساؤا لترك السنة المشهورة وان صلين باذان واقامة جازت
صلوتهن مع الاساءة ما الاساءة لمخالفة السنة والتعرض للفتنة ولا باس بان يؤذن رجل ويقيم آخر لان كل واحد منهما
ذكر مقصود فلا باس بان ياتي بكل واحد منهما رجل آخر ولا يؤذن للصلوة قبل دخول وقتها ويعاد في الوقت لان المقصود
هو اعلام الناس بدخول الوقت ولم يحصل ويعاد اذان الجنب وكذا واذان القاعد في بعض الروايات لانه خلاف السنة
المتواترة فما ذكرنا وامثاله يخرج على هذا الاصل قوله والنفل اسم للزيادة ونوافل العبادات زوائد مشروعة لنا لا علينا وحكمه انه يثاب
المرء على فعله ولا يعاقب على تركه النفل في اللغة اسم للزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على ما شرع له الجهاد وهو اعلاء دين الله
وكبت اعداء الله تعالى وتحصيل ثواب الآخرة وسمي ولد الولد نافلة لكونه زائدا على مقصود النكاح فانه شرع لتحصيل الولد من صلبه وولد الولد زائد
عليه وكذا النفل في الشريعة اسم لما شرع زيادة على الفرائض والواجبات والسنن وشرع لنا لا علينا حتى لم يتعلق بتركه ملامة وحكمه انه يثاب
المرء على فعله لان فعله عبادة واداء العبادة سبب لنيل الثواب ولا يعاقب على تركه لخلوه عن الفرضية والوجوب ولا يلام ولا يعاتب
ايضا لخلوه عن صفة السنية قوله ويضمن بالشروع عندنا لان المؤدي صار لله تعالى مسلما اليه اذا شرع في نفل العبادة
يؤاخذ بالمضي فيه ولو لم يمض يؤاخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يؤاخذ بواحد منهما لان النفل شرع
غير لازم حتى يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع
الا ترى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتادى بنية النفل ولو اتمه كان مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب ولا يمنع
صحة الخلوة عندكم ويباح الافطار بعذر الضيافة ولو صار فرضا لما ثبتت هذه الاحكام واذا كان نفلا حقيقة وجب
ان يكون مخيرا في الباقي كما كان مخيرا في الابتداء تحقيقا للنفلية كمن اخرج عشرة دراهم للتصدق نفلا فتصدق بدرهم
ولم يسلم كان بالخيار في الباقي وكذا اذا تصدق ولم يسلم كان بالخيار في التسليم وكذا اذا صلى ركعة كان بالخيار في
الركعة الاخرى واذا ثبت له الخيار في الباقي وحل له ترك ما لم يات به لانه لم يلتزمه واذا ترك يبطل المؤدي
ضمنا وتبعا لترك ما ليس عليه فلا يكون ابطالا الا حكما كمسافر صلى الظهر لا يحل له ابطاله لكن يحل له اقامة الجمعة ثم الظهر
يبطل حكما لما حل له وجعل اليه وكمن احرق حصائد ارض نفسه فاحترق ارض جاره او سقى ارض نفسه فنزت ارض جاره لا يجعل
ذلك اتلافا لانه ثبت تبعا لما هو حلال له ولما كان ابطال المؤدي امرا حكميا لا صنعا له لا يضمن بالقضاء كمن شرع في
صلوة او صوم على ظن انه عليه فتبين انه ليس عليه يصير شارعا في النفل بالاتفاق ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا
انه مخير في الاداء وان البطلان ضمني فكذا ههنا ولا معنى لاعتبار الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول وله
ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة الالزام لزمه فاما الشروع فليس بالتزام بل هو اداء لبعض العبادة ولم يوجد فيها
التزام بالقول فلا يلزمه ونظيره الكفالة مع القرض او الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول يلزمه ما التزم
فاما المقرض او المتصدق فلم يلتزم بالقول ولكنه شرع في الاعطاء فقد يسامح به ولا يلزمه ما لم يعط على ان الشروع اداء

بالفعل والنذر ايجاب في الذمة بالقول ثم في النذر يلزمه بقدر ما سمي فكذا في الشروع يلزمه بقدر ما ادى وما لم يؤده لا يلزمه كما ان ما لم يسم لا يلزمه
ولا يلزمه وهذا نحن نقول ان المؤدى صار لله مسلما اليه لانه لما شرع في الصوم او الصلوة وادى جزءا منه فقد تقرب الى الله تعالى اداء
ذلك الجزء وصار العمل لله تعالى حقا له ولهذا لو مات كان مثابا على ذلك وحق الغير محترم لا يجوز التعرض له بالافساد مضمون عليه اتلافه بالنص
والاجماع فوجب حفظه وصيانته احترازا عن ارتكاب المحرم ووجوب الضمان ولا وجه الى حفظه الا بالتزام الباقي فوجب صيانة الاتمام ضرورة
صيانة حق الغير فان قيل لا نسلم ان المؤدى صار عبادة لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة وهي مما
لا يتجزى فلا يكون الموجود طاعة الا بانضمام الباقي اليه واذا لم يكن طاعة لم يحرم ابطاله ولئن سلمنا كونه عبادة
فلا نسلم ان اداء الباقي شرط لبقائه عبادة لانه عرض يستحيل بقاؤه فكما وجد انقضى وانعدم ولا يتصور التغير
بعد العدم والدليل عليه ان المؤدى باعتراض الموت لا يخرج عن كونه عبادة حتى ينال به الثواب بلا خلاف
بين الامة ولو كان اداء الباقي شرطا لبقائه عبادة لبطل لفوات الشرط ولئن سلمنا كون الباقي شرطا لبقائه
عبادة فلا نسلم ان الامتناع عن اداء الباقي ابطال له لان الابطال انما يحصل بمباشرة الفعل المحل وذلك
فيما مضى محال ولكنه اذا امتنع فات وصف العبادة عن المؤدى فلا يكون مضافا الى فعله كما ذكرنا من التكاثر
قلنا نحن لا ندعي ان المؤدى صوم او صلوة في الحال ولكنا نقول هو من افعال الصوم او الصلوة على
معنى انه يصير مع غيره صوما تاما شرعيا فكان له عرضية ان يصير صوما او صلوة بانضمام الغير اليه فيكون المؤدى
تقربا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون
الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت الاتحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده من الاجزاء اذ لا بد له
من التعلق لضرورة الاتحاد فجعل هو عبادة وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة وكل جزء
يوجد بعده شرطا لبقائه على وصف العبادة فانعقد الجزء الاول عبادة وجعل شرطا لانعقاد الاجزاء التي
بعده عبادة وانعقد الجزء الاخير عبادة وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التي تقدمت على وصف العبادة وكل
جزء من اجزاء المتوسطة ينعقد عبادة وكان شرطا لبقاء ما تقدم على وصف العبادة وشرطا لانعقاد ما بعده
عبادة فقلنا بكذا عملا بالدلائل بقدر الامكان ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التغير بعد العدم لان ذلك خلاف
النص والاجماع فانه تعالى قال اولئك الذين حبطت اعمالهم وقال عز اسمه ولا تبطلوا اعمالكم وقال جل ذكره
لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى ولا يرد النهي الا عما يتصور ولا خلاف بين الامة ايضا ان الردة يبطل الاعمال
المتقدمة وان كان قد اعطي لها حكم التمام والفراغ ولما كان الختم على الايمان شرطا لبقاء ما مضى فلم لا يجوز
ان يكون وجود الجزء المتعقب شرطا لبقاء ما تقدم على وصف العبادة فاما في اعتراض الموت فجعل في التقدير
كان العبادة لم يكن مشروعة في حقه الا بهذا القدر لانه تعالى جعل هكذا في حق الكهاجر وان لم يحصل ما هو
المقصود بالهجرة من تاييد البعض بالبعض والتقوي على الذب عن البيضة فكذا فيما نحن فيه وذلك لان الموت منه لا يبطل على ما عرف وقولهم
الامتناع عن اداء الباقي ليس بابطال فاسد لانه لما اتى بما ينافي العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة ولم يوجد سوى فعله وجد الفساد

لا محالة عند نا فالفعل فجعل هو مفسدا الا ان الافساد فعل يحيل به الفساد وليس من ضرورته ان يفسد فالمحل الذي جعل فيه الفساد
كمن قطع حبلا مملوكا له علق به قنديل غيره فسقط القنديل وانكسر جعل متلفا له حقيقة وشرعا وان لم يفسد فعله القنديل وكذا
شق زق لنفسه وفيه مائع لغيره ومسئلة احراق الحصائد وسقي الارض غير لازم فان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى رخاوة
الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الا ترى ان ذلك ينفصل عن فعله على العادة الجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك
على وجه يحيل به الفساد لا محالة بان كان الماء كثيرا بحيث يعلم ان ارضه لا تحتملها وان كان الاحراق في يوم ريح اضيف
اليه فيضمن ما فسدت من الارض والزرع واما مسئلة الظهر اذا راح الى الجمعة فبطل لصفته الفرضية فيها غير انه ليس بمنهي عنه لانه
نقض والبطل ليؤدي احسن مما ادى والهادم ليؤدي احسن مما كان لا يعد هادما عرفا وشرعا كهادم المسجد ليبني احسن مما كان
لا يعد ساعيا في خرابه وصار الحاصل ان ما ادى يوجب عليه حفظ المؤدي وطريق حفظ المؤدي وطريق حفظه اداء الباقي فصار
الشروع موجبا لاداء الباقي بهذه الواسطة وكل صوم او صلوة وجب اداؤه وجب قضاؤه اذا افسد **قوله** هو كالنذر
صار الله تعالى تسمية لا فعلا ثم وجب لصيانة ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل لبقاؤه اولى اي الشروع في العبادة
في كونه موجبا للمضي فيه غير وشل النذر او الجزء المؤدي بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار حقا لله تعالى اما المؤدي
فلما ذكرنا انه وقع لله مسلما اليه واما المنذور فلانه جعل لله تسمية ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه
بمنزلة الوعد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقائه لما عرف ان البقاء اسهل من الابتداء حتى شرطت الشهادة في ابتداء
النكاح دون بقائه وعدة الغير يمنع ابتداء النكاح دون البقاء والشيوع يمنع صحة ابتداء الهبة دون بقائها ثم وجب لصيانة
ادنى الامرين وهو التسمية ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل
ادنى الامرين وهو البقاء الفعل واتمامه كان اولى وما ذكر الخصم ان النذر والشروع بمنزلة الكفالة والاقراض ضعيف
لان الكفالة والكفالات كالنذر باعتبار انها التزام فالشروع ليس بمنزلة الاقراض لان الاقراض والتصدق تبرع بالعين
والمقصود منه رفع حاجة المستقرض او الفقير فلا يثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم تكبير النية في الصلوة والتطهير
واستقبال القبلة واما المقصود في البدنيات فعل مستوفى وقد حصل البعض منه فكان كبعض المال المسلم الى الفقير والمستقرض
واليه اشير بقوله مسلما اليه ثم اذا تصدق ببعض المال لزمه ان لا يبطله بالرجوع فكذا اذا اتى ببعض العمل وصار مسلما الى الله تعالى
لزمه ان لا يبطله بالامتناع عن اداء الباقي وانما افترقا من حيث ان القدر الموجود من الصدقة يبقى صدقة بدون ما لم يوجد
والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قربة بدون الباقي فيلزم المضي ههنا ولا يلزمه في الصدقة واما فصل المظنون
فالقياس فيه ما قاله زفر رح ان المؤدي انعقد عبادة فيجب صيانتها بالمضي فيه الا ان علمائنا استحسنوا وقالوا ان سبب الوجوب
وهو الشروع صادف الواجب فيلغوا لان الوجوب لا يتكرر في شيء واحد كما قال الله على طهر اليوم وذلك لان العبد انما يؤاخذ
بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب فكان كما لو شرع في الظهر او صوم القضاء
ثم افسده لا يجب عليه بهذا الشروع والافساد شيء فكذا هذا ونحن لا نقول بان جميع القرب يلزم حفظها ويضمن المرء بافسادها بل يجب
عليه حفظ عبادة تنفل التزمها وحصلها باختياره وهذه القربة حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع واذا لم يلزمه باختياره العبد

ضامنا للعبد فلا يجب عليه صيانته قوله واما الرخص فانواع اربعة نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز
احدهما اتم من الآخر اما احق نوعي الحقيقة فما يستباح مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا لما كانت الرخص مبنية على اعذار العباد وهي انما
تختلف اختلفت انواع الرخص فانقسمت على انواع اربعة وعرف ذلك بالاستقراء وهو تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا الحقيقة فقوله
احق من الآخر يجوز ان يكون افعل التفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اثبت من الآخر ويجوز ان يكون من حق
كما ان تفعل كذا اي انت حقيق به يعني احدهما في الثابت اسم الرخصة عليه اولى من الآخر اتم من الآخر اي اكمل في كونه مجازا فما يستباح
اي يعامل به معاملة المباح لا انه يصير مباحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم والاباحة تضاد الحرمة فلا يمكن الجمع بينهما الا انه
لم يؤاخذ بمباشرة المحرمة بالنص وهو قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة
فان من ارتكب كبيرة وعفى الله عنه ولم يؤاخذه بها لا يسمى مباحة في حقه لعدم المؤاخذة ولهذا ذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله
ترك المؤاخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع قيام السبب الموجب للفعل
وكون الفعل واجبا ثم لما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم ومع ذلك شرع للمكلف الاقدام على الفعل من غير مؤاخذة
بناء على عذره كان هذا القسم في اعلى الدرجات الرخص لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة كاملة كانت الرخصة
في مقابلتها كذلك قوله مثل اجراء المكره بما فيه الجاء كلمة الشرك على لسانه اي مثل ترخص من اكره بما يخاف منه على نفسه او على
عضو من اعضائه حتى فسد اختياره وانعدم رضاه باجراء كلمة الشرك على لسانه مع اطمئنان قلبه بالايمان فان العزيمة في الصبر
والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة مطلقة لا تنكشف بحال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان به قائم لا يحتمل
السقوط لان الموجب وهو وحدانية الله تعالى وحقية صفاته وجميع ما اوجب الايمان به قائم لا يحتمل التغير لكن العبد رخص له الاجراء
على اللسان عند الاكراه التام لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة بتخريب البنية ومعنى بزهوق الروح وحق الله تعالى
لا يفوت معنى لان التصديق الذي هو الركن الاصلي باق ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه حتى صح ايمانه
لم يلزم عليه الاقرار ثانيا اذ التكرار في الاقرار ليس بركن في الايمان فلم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر
بطلان ذلك الاقرار في حال البقاء فيبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فكان له تقديم حق نفسه باجراء كلمة الكفر على اللسان ترخصا
وله ان يبذل نفسه لاقامة حقه واعزاز دينه لما فيه صيانة حرمته عن التهتك كان مجاهدا شهيدا والاصل فيه ما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ
رجلين من اصحاب رسول الله عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله فقال ما تقول فيّ قال انت ايضا
وقال للآخر ما تقول في محمد صلى الله عليه وسلم قال رسول الله قال فما تقول فيّ قال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله
عليه السلام فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له فثبت بهذا ان امتنع عنه حتى قتل
كان اخذا بالعزيمة قوله وافطاره في شهر رمضان اي اذا اكره الصائم على الافطار او اضطر اليه بمخمصة له ذلك لان حقه
في نفسه يفوت اصلا وحق الله تعالى لا يفوت الى بدل وهو القضاء فكان له ان يقدم حق نفسه ولو صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح
مقيم كان ماجورا لان حق الله في الوجوب لم يسقط فكان له ان يبذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وفيه اظهار الصلابة في الدين واعزازه الا انه اذا
كان مسافرا او مريضا فلم يفطر حتى قتل كان آثما لان الله تعالى اباح له الفطر بقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف

الهلاك رمضان في حقه كشعبان في حق غيره فيكون آثما بالامتناع حتى يموت بمنزلة المضطر في فصل الميتة وكذا حكم الجناية
على الاحرام لان حق صاحب الشرع لا يسقط بالاكراه قوله واتلاف مال الغير وجناية على الاحرام وتناول المضطر مال الغير اي اذا
اكره على اتلاف مال غيره رخص له ذلك لرجحان حقه في النفس فان حقه يفوت في النفس صورة ومعنى وحق غيره لا يفوت معنى لانجباره
بالضمان فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب الموجب للحرمة وهو الملك وحكمه وهو حرمة التعرض قائمان فان حرمة الاتلاف باقية
لمكان عصمته واحترامه وذلك لا يحتمل بالاكراه فكان في الصبر آخذا بالعزيمة متيقنا فرضا لجهاده لانه اتلف نفسه صيانة لحق الغير صورة فيكون
مثابا كذا ذكر فخر الاسلام رحمه الله في هذه المسئلة فان ابى ان يفعل حتى قتل كان ماجورا ان شاء الله قيده بالاستثناء ولم يذكر الاستثناء
فيما سواه لانه لم يجد فيه نصا بعينه وانما قال بالقياس على الاكراه على الافطار وافساد الصلوة ونحوها وليس هذا في معنى تلك المسائل
من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده به وعلى هذا تناول المضطر مال الغير حتى لو صبر ومات
جوعا لم يكن آثما بل يكون مثابا آخذا بالعزيمة الا انه لو ترخص واكل يجب عليه الضمان لصاحبه بخلاف ما اذا اكره على الاتلاف لما عرف
في العوارض قوله وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وحليه ان لا اخذ بالعزيمة اولى الامر بالمعروف مثل الامر بالصلوة ونحوها
والنهي عن المنكر مثل شرب الخمر اذا خاف التلف على نفسه رخص له ان يترك لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الشرع
صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق ويدل عليه قوله تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا منهم
تقاة وان فعل حتى قتل كان ماجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمة قال الله تعالى اخبارا وامر بالمعروف وانه
عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور واذا تمسك بالعزيمة كان باذلا نفسه في اقامة حق الشرع لان القوم لما كانوا
مسلمين معتقدين لوجوب ما امرهم به وحرمة ما ينهاهم عنه لابد من ان ينكأ فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك فيكون ماجورا
بخلاف الغازي اذا حمل على المشركين من غير ان يطمع في نكاية فيهم حيث لا يحل له ذلك ولو قتل يأثم لانه يتلف نفسه من غير
منفعة للمسلمين ولا نكاية في المشركين لان فعله لا ينكأ في باطنهم ولا في ظاهرهم فيكون ملقيا نفسه في التهلكة من غير ان يكون
عاملا لربه في اعزاز الدين فيأثم قوله واما النوع الثاني فما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه كفطر المريض والمسافر مع قيام
وتراخي حكمه وهذا صح الاداء منهما ولو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر لم يلزمهما الامر بالفدية وهو الذي دون القسم الاول في كونه رخصة
فما يستباح اي يعامل به معاملة المباح لعذر مع قيام السبب اي السبب المحرم موجبا لحكمه وتراخي حكمه الى زمان زوال العذر
فمن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول
لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب فهو اقوى مما تراخى حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات
والبيع بثمن مؤجل مع البيع بثمن حال فان الحكم وهو الملك في المبيع والمطالبة بالثمن ثابت في البات متراخ من السبب المقرون
بشرط الخيار والاجل كذا ذكره شمس الائمة رحمه الله كفطر المريض والمسافر اي كافطارهما فانه يستباح مع قيام السبب الموجب للصوم
المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام نحوهما وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الا ان الحكم وهو وجوب اداء الصوم
وحرمة الافطار تراخى في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر فكانت العزيمة ادنى حالا الرخصة منها في المكره على الافطار في الصوم
لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار لم يتاخر من السبب فلا جرم كانت الرخصة المبنية على هذه العزيمة ادنى حالا من الرخصة المبنية

على العزيمة الاولى لان كمالها وانتقاصها بكمال العزيمة وانتقاصها فمن هذا الوجه اخذت شبها بالمجاز لان الحكم وهو الوجوب وحرمة الافطار لما تراخى ولم يكن ثابتا في الحال لم يعارض الرخصة وهي اباحة الافطار وترك الصوم حرمة فكان شبيها بالافطار في غير رمضان فلم يكن رخصة حقيقية محضة لان للمجاز فيما مدخلا من هذا الوجه ولم يكن مدخل في القسم الاول بوجه ولهذا اي ولان السبب قائم موجب للحكم في حقهما كما هو موجب في حق غيرهما مع ان الاداء منهما في الحال ولان الحكم لما تراخى في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر لم يلزمهما الامر بالفدية لو ماتا قبل ادراكهما كما لو ماتا قبل ادراك رمضان ولو كان الوجوب ثابتا للزمهما الامر بالفدية لان ترك الواجب لعذر يرفع الاثم ولكن لا يسقط الخلف كالمكره على الفطر في رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالفدية وكذا الحائض فعرفنا ان الحكم ليس بثابت في الحال **قوله** ومن كان الصوم افضل عندنا المسافر لمسببه وتردد في الرخصة فالعزيمة تودي معنى الرخصة من حيث تضمنها لتيسير موافقة المسلمين اي حكم هذا النوع ان العمل بالعزيمة اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وقال الشافعي رحمه الله في احد قوليه ان العمل بالرخصة اولى حتى كان الافطار في السفر افضل وهو قول الشعبي وسعيد بن المسيب والاوزاعي واحمد اعتبارا بالظاهر تراخي حكم العزيمة فان وجوب اداء الصوم لما تاخر الى ادراك عدة من ايام اخر اقتضى ان لا يجوز الاداء قبله كما ذهب اليه اصحاب الظواهر لانه تركه في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه بقي معتبرا في الافضلية ونحن نقول ان السبب الموجب وهو شهود الشهر كماله لما كان قائما وتاخير الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين المؤجل كان المودي للصوم عاملا لله تعالى في اداء الفرض والمترخص بالفطر عاملا لنفسه فيما يرجع الى الترفيه فكان الاول اولى وتردد في الرخصة يعني لم تتعين اليسر في الفطر بل في العزيمة نوع يسر ايضا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان اليسر من التفرد به بعد مضي الشهر وكانت العزيمة تودي اي تحصل معنى الرخصة وهو اليسر من هذا الوجه فكملت العزيمة لحصول معنى الرخصة فيها مع تحقق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى وحقيقة المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة باعتبار تاخر حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي الا ان هذا التاخير ثبت لرفق المسافر وتيسير الامر عليه وفي الصوم نوع يسر ايضا فانجبر ذلك النقصان بهذا اليسر فتمت العزيمة وكان الاخذ بها اولى كما في القسم الاول **قوله** الا ان يضعفه الصوم فليس له ان يبذل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب ساقط عنه بخلاف النوع الاول استثناء من قوله الصوم افضل يعني اذا ضعفه الصوم فحينئذ كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان اثما لان الافطار لزمه في هذه الحالة فلو بذل نفسه لاقامة الصوم صار قتيلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا لنفسه بما صار به مجاهدا وهو الصوم من غير تحصيل للمقصود وهو اقامة حق الله تعالى لانه رخصة وذلك حرام كمن قتل نفسه بالسيف لانه مجاهد مع الكفار كان حراما وفيه تغيير للمشروع ايضا لان المشروع في حقه اما التاخير او جواز التعجيل على وجه تتضمن يسرا واما التعجيل على وجه يودي الى الهلاك فليس بمشروع فكان فعله تغييرا للمشروع فيكون حراما وهو معنى قوله لان الوجوب اي وجوب الاداء منه ساقط اي متاخر الى ادراك عدة من ايام اخر فلا يكون بالصبر على الهلاك مقيما حق الله تعالى بخلاف النوع الاول لان الحكم لما لم يتاخر من السبب لم يسقط كان الصابر على الهلاك مقيما حق الله تعالى مظهرا للطاعة فكان ماجورا لان ذلك عمل المجاهدين **قوله** واما تم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال فان ذلك يسمى رخصة مجازا لان الاصل ساقطا لم يبق مشروعا فلم يكن رخصة الا مجازا من حيث هو نسخ تمحض تخفيفا تسمية ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجاز لان

فيما يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة اصلا وهي لما وجبت على غيرنا كان السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا اذا قابلنا انفسنا بهم فسمي بطلان آصر
الرخصة عليه باعتبار الصورة تجوزا لا تحقيقا لان السبب الموجب للحرمة مع الحكم معدوم اصلا بالرفع والنسخ والايجاب على غيرنا لا يكون تخفيفا في حقنا
فسمي في مقابلة التضييق والاصر الاعمال الشاقة والاحكام المغلظة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة والاغلال الاولى
اللازمة لزوم الغل كما ابن المعاني وفي الكشاف الاصر الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبة
مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذلك الاغلال مثل لما كان في شرائعهم من الاشياء الشاقة نحو بت القضاء بالقصاص عمدا كان
او خطأ من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنائم وتحريم العروق
في اللحم وتحريم السبت وروي ان الاصر في بني اسرائيل في عشرة اشياء وكانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان الواجب
عليهم خمسين صلوة في اليوم والليلة وزكاتهم كانت ربع المال ولا يطهرهم من الجنابة والحدث غير الماء ولم يكن صلوتهم جائزة
في غير المسجد ويحرم عليهم الاكل بعد النوم في الصوم ويحرم الجماع عليهم بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم
احراقه بنار تنزل من السماء وحسناتهم كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب على باب داره فرفعت هذه
الامور من هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام ورحمة لهم عليهم **قوله** واما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة
وهو القسم الاخير من انواع الرخص ما سقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط
مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط في محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلة عزيمة ومن حيث
انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة فضعفت جهة المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبة على
شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكانت جهة المجاز اقوى وتسمية هذا النوع
رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا **قوله** كالعينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع منه اصلا
وهو السلم حتى كانت العينية في السلم مفسدة للعقد روي ان النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم
وكان من عادتهم انهم يبيعون الشيء الذي لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويسلمونه الى المشتري فالنبي عليه السلام نهى عن
بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم للحاجة فشرطت العينية في عامة البيوع لتثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط
في السلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينية في السلم مفسدة للعقد لا مصححة له وذلك لان سقوط هذا الشرط للتيسير على
المحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم من الثمن قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى المقصود من الربح فكانت رخصة مجازا من
حيث ان العينية سقطت فيه اصلا كالتضييق ولم يبق مشروعة كالاصر والاغلال ولكن لها شبه بالحقيقة من حيث ان العينية مشروعة في
الجملة **قوله** وكذلك الخمر والميتة سقط حرمتهما في حق المكره والمضطر اصلا الا استثناء لا يسعهما الصبر عنهما اي وكسقوط العينية في السلم سقوط
حرمة الخمر والميتة في حق المكره والمضطر حيث لم يبق مشروعة اصلا عندنا وتبدلت بالاباحة وروي عن ابي يوسف رحمه الله ان الحرمة
لا ترتفع ولكن يرخص الفعل في حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما في الاكراه على الكفر واكل مال الغير واليه ذهب الشافعي رحمه الله في احد
وكثير من العلماء وفائدة الاختلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون اثما عندهم ويكون اثما عندنا وفيما اذا حلف لا يأكل حراما
فاكل هذه المحرمات في حالة المخمصة حنث عندهم ولا يحنث عندنا تمسكوا في ذلك بقوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله

غفور رحيم اي فمن الجأته الضرورة الى تناول شيء من هذه المحرمات المذكورة في مجاعة غير مائل الى اثم وهو ان يأكل فوق الشبع
فان الله غفور يغفر له ما اكل مما حرم عليه حين اضطر اليه رحيم بأوليائه في شرع الرخصة لهم في ذلك كذا قال ابن عباس رضي الله عنهما
فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة لانه تعالى رفع المؤاخذة رحمة على عباده كما في الاكراه على الكفر ولان حرمة هذه الاشياء بناء
على صفات فيها من الخبث والضرر ولا تنعدم تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت ورخص الفعل للضرورة ولنا
قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى
فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت وهذا على مذهب من جعل الاصل
في الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا فقال الاستثناء من الحظر اباحة فصار كانه
قال هذه الاشياء محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فثبتت الاباحة في الاضطرار بالنص ايضا ولا يلزم عليه استثناء
اجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه لم يثبت اباحة لانا لا نسلم انه استثناء من الحظر ليصير
بعد الاباحة بل هو استثناء من الغضب والعذاب فالتقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا
من اكره فينتفي الغضب والعذاب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤهما على ثبوت الحل وحرمة الخمر والميتة ثبتت صيانة للعقل عن الاختلال
والبدن من تغذي خبث الميتة فاذا خاف بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض لفوات الكل لان في فوات الكل فوات
البعض ضرورة فسقط المعنى المحرم فكان اطلاق ذلك الفعل في هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه الاشياء فاذا صبر لم يصر مؤديا حق الله
لانه قد سعى في اهلاك نفسه من غير تحصيل ما هو المقصود بالحرمة فكان اثما ويؤيده ما نقل عن مسروق وغيره من اضطر الى ميتة ولم
يأكل حتى مات دخل النار الا ان حرمة هذه الاشياء مشروعة في الجملة فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر والاغلال بل كانت دونها
في المجاز كما قلنا في العينية واما اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون باجتهاد وهي تقع
التناول زائدا على قدر ما يحصل به سد الرمق وبقاء المهجة اذ مثل من ابتلي بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية هذا الاضطرار المرخص للتناول
قدر الحاجة فالله تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت قوله وكذلك الرجل يسقط غسلها في مدة المسح اصلا لعدم سراية الحدث اليه
وكذلك قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا ولهذا قلنا ان ظهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل الزيادة اي وكما سقط
العينية كالحرمة فيما تقدم سقط غسل الرجل الذي هو عزيمة في حال شرعية رخصة المسح وهي حال التخفف لان استتار القدم بالخف
يمنع سراية الحدث الى القدم ولا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث اصلا في الطهارة الحكمية فيثبت ان الغسل ساقط وان
المسح شرع للتيسير ابتداء لا ان الواجب من غسل الرجل يتادى به الا ترى انه يشترط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس وان يكون
اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة ولو كان الغسل يتادى بالمسح لما شرط ذلك لان المسح حينئذ يصلح رافعا للحدث
كالغسل الساري الى القدم فعرفنا ان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وقدم الخف
على الرجل في قبول حكم الحدث فجعله مانعا من سراية الحدث الى القدم لا ان يثبت الحدث في الرجل ويجب الغسل ثم ينوب المسح منابه الا ان
اصل السبب بقي موجبا في الجملة كما كان في حال عدم التخفف فكانت رخصة المسح نظير رخصة السلم فكانت رخصة اسقاط قوله وكذلك اي ومثل
ما تقدم من الامثلة قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رحمه الله هو رخصة ترفيه والعزيمة هي الاربع حتى لو اتت

الوقت ليقضي اربعا سواء قضاها في السفر او في الحضر وفي قول له ان يقضي في السفر ركعتين دون الحضر واحتج بقوله تعالى واذا
ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة بشرع القصر بلفظ لا جناح وانه للاباحة دون الايجاب وبان الوقت
سبب للاربع والسفر سبب للقصر للمصلي برفع الاول وتغيره فانه لو اقتدى بمقيم صح ويلزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه
كمصلي الفجر اذا اقتدى بمن يصلي الظهر فيصلي اربعا ما شاء الا ان القصر سبب عارض فما لم يعمل به لا يرتفع حكم الاصل وهذا كالعبد
اذا اذن له مولاه بالجمعة تخير بين ان يؤدي الجمعة ركعتين وبين ان يؤدي الظهر اربعا فكذا المسافر يميل الى ايهما
شاء وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء اخر وان شاء عجل ولا يسقط به اصل الفرضية المتعلقة بالوقت الا
ان يترخص بالترك والتاخير وعندنا القصر رخصة اسقاط حتى قلنا ان ظهر المسافر وفجره سواء لان السبب في حقه لم يوجب
الا ركعتين فكانت الاخريان نافلة وخلط النفل بالفرض قصدا لا يحل واذا اشتغل قبل كمال الفرض فسد للفرض واذا صلى
اربعا وقعد على راس الركعتين كره ذلك وان لم يقعد فسدت صلوته كما في الفجر قوله وانما جعلنا الاسقاط محضا استدلالا

بدليل الرخصة ومعناها اما الدليل فما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال اقصر الصلوة ونحن امنون فقال عليه السلام هذه صدقة

تصدق الله بها فاقبلوا صدقته سماه صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد كالعفو عن القصاص اي
هذه الرخصة اسقاط للعزيمة استدلالا بدليل الرخصة اما الدليل فما روي عن علي بن ربيعة الوادي قال سالت عمر رضي الله عنه عن التقصير
الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسالت رسول الله عليه السلام فقال انه
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفي بعض الروايات انها صدقة والضمير او اسم الاشارة راجع الى الصلوة المقصورة
او الى القصر والتانيث لتانيث الخبر كما في قوله تعالى بل هي فتنة فالشافعي تمسك بهذا الحديث حيث قال قصر النبي عليه السلام
ان القصر صدقة والصدقة لا تثبت ولا تتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فيقبل قبوله يبقى على ما كان فالشيخ
ادرج في تقريره رد هذا الكلام وقال سماه اي القصر صدقة والصدقة والتصدق بما لا يحتمل الرد لا يتوقف على قبول
العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع اي اعتقدها وعمل بها واراد بقوله
بما لا يحتمل التمليك ما لا يحتمله من كل وجه فاما ما يحتمل التمليك من وجه دون وجه فالتصدق به وتمليكه لا يكون اسقاطا محضا حتى
لو قال للمديون تصدقت الدين عليك او ملكتك فقبل او سكت يسقط الدين ولو قال لا اقبل يرتد لان الدين يحتمل التمليك
من المديون ولا يحتمله من غيره ولانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصدق به اسقاطا محضا فيه معنى التمليك ولهذا
لم يصح تعليقه بالخطر كتمليك العين فيرتد بالرد وانما قلنا ان التصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لان التصدق من اهل
اسباب التمليك والتمليك المضاف الى محل لا يقبله مثل ان يقول لاخر وهبت لك هذا العبد او ملكته او تصدقت به عليك لغو
صدر من العباد فيقبل الرد حتى لو قال الاخر لا اقبل لا تثبت له ولاية التصرف فيه واذا صدر من الله تعالى لا يرتد بالرد لانه
مفترض الطاعة لا يمكن رد ما اثبته واوجبه سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تمليك من الله تعالى للوارث فاذا قال
لا اقبل لا يعتبر قوله والتمليك المضاف الى محل لا يقبله اذا صدر من العباد ولا يقبل الرد مثل ان يقول لامراته وهبت ملك
الطلاق والنكاح منك او تصدقت به عليك ويقول ولي القصاص لمن عليه القصاص وهبت القصاص لك او ملكتك او

وتصدقت به عليك فتطلق المرأة ويسقط القصاص من غير قبول ولا يرتد بالرد لان معناه الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد فالتصدق
العباد من الله فيما لا يحتمل التمليك وهو شطر الصلوة اولى من ان لا يحتمل الرد ولا يتوقف على قبول العبد لانه مفترض لطاعته فثبت
ان المراد من التصدق الاسقاط وقد سمى الله الاسقاط تصدقا في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم والمراد بالآية قصر الاحوال
لا قصر الذات على ما عرف واما المعنى قوله وهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر فسقط الاكمال اصلا ولان الاختيار
بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن رفقا لا يليق بالعبودية بخلاف الصوم لان النص جاء بالتاخير ولم يصدقه والتيسير متعارض فصار
التخيير لطلب الرفق اي الاستدلال بمعنى الرخصة من وجهين احدهما ان الرخصة الحقيقية اذا ثبتت في شيء ثبت للعبد الخيار بين الاقدام
على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة وان تضمنت يسرا ففي العزيمة ايضا ان تضمنت فضل ثواب كتضمن العزيمة في الاكراه
على الكفر ثواب الشهادة او تضمنت يسرا آخر ليس ذلك في الرخصة كتضمن الصوم في السفر يسر موافقة المسلمين فاذا لم يكن فيها فضل
ثواب ولا نوع يسر سقطت لحصول المقصود بالرخصة وتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعين اليسر في القصر وهو ظاهر ولا يتضمن الاكمال
فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العبد جميع ما عليه الا في اداء الركعات والمسافر قد اتى بجميع ما عليه كالمقيم فكان كالجمعة او الفجر
مع الظهر فانه لا فضل للظهر المقيم على فجره ولا للظهر العبد على جمعة الحر واذا كان كذلك وجب القول بسقوط الاكمال اصلا والثاني ان
التخيير لو ثبت لا يتضمن رفقا بالعبد والاختيار الخالي عن الرفق ليس الا لله عز وجل فانه تعالى يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود
اليه او مضرة تندفع منه لان اثبات مثل هذا التخيير لا يليق بالعبد لانه يفضي الى الشركة فيما هو من خصائص الربوبية فيكون باطلا
بخلاف الصوم لان دليل الرخصة فيه لا يدل على الاسقاط لان النص جاء فيه بالتاخير لقوله تعالى فعدة من ايام اخر ودون الصدقة والعموم
فبقيت العزيمة مشروعة لان الاجل مما يقبل التعجيل كالدين المؤجل واداء الزكوة قبل الحول وكذا معنى الرخصة لا يدل على سقوط العزيمة
ايضا لان اليسر فيه اي في الصوم متعارض فان اليسر الحاصل في جانب العزيمة بسبب موافقة المسلمين يعارض اليسر الحاصل في جانب
الرخصة فيجوز ان يثبت التخيير فيه بين العزيمة والرخصة ليختار العبد ما هو الارفق عنده ثم شرع في جواب ما يرد نقضا على هذا الاصل
فقال ولا يلزم العبد المأذون في الجمعة لان الجمعة والظهر ولهذا لا يجوز بناء احدهما على الآخر وعند المغايرة لا يتعين الرفق في الاقل عددا
اما ظهر المسافر او المقيم واحد فالتخيير بين القليل والكثير لا يتحقق شيء من معنى الرفق لو اذن لعبد في الجمعة اي حيث يخير بين ان يصلي
اربعا وهو الظهر وبين ان يصلي ركعتين وهما الجمعة وهذا تخيير بين القليل والكثير من غير رفق لانا لا نسلم انه مخير بينهما بل الواجب عليه
الجمعة عينا عند الاذن لكنه في الحرية لو تخلف عنها يكره له ذلك كما في الحر كذا في [illegible] ولئن سلمنا ان التخيير ثابت فهو غير لازم
ايضا لان الجمعة والظهر مختلفان حتى لا يجوز اداء احدهما بنية الاخرى ولا يصح اقتداء مصلي الظهر بمصلي الجمعة ولا عكسه ويشترط للجمعة
ما لا يشترط للظهر فيصح التخيير طلبا للرفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم لانهما واحد ولهذا صح بناء احدهما على الاخرى فتعين الرفق في الاقل
فلا يفيد التخيير بين القليل والكثير لعدم تضمنه رفقا قوله وعلى هذا يخرج من نذر بصوم سنة ان فعل كذا ففعل وهو معسر يتخير بين صوم
ثلثة ايام وبين صوم سنة في قول محمد وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله انه رجع اليه قبل موته بثلثة ايام لانهما مختلفان حكما احدهما
قربة مقصودة والاخرى كفارة وفي مسئلتنا هما سواء فصار كالمدبر اذا جنى لزم مولاه الاقل من الارش ومن القيمة بخلاف العبد لما قلنا
اي على جوابنا الذي ذكرنا في العبد يخرج ما اذا نذر بصوم سنة ان فعل كذا بان قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخلها وهو

من الوفاء بالنذر وهو صوم سنة وبين كفارة اليمين وهو صوم ثلثة ايام عند محمد روي عن ابي حنيفة انه رجع اليه قبل موته بثلثة ايام وهذا تخيير بين القليل
والكثير في جنس واحد لانهما اي صوم السنة وصوم ثلثة ايام مختلفان معنى وان اتفقا صورة لان صوم السنة قربة مقصودة عالية حتى صح النذر به و
صوم ثلثة كفارة لهتك حرمة اسم الله تعالى المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للارفق عنده وهذا اذا كان التعليق بشرط
لا يريده كقوله كما ذكرنا فان المقصود منه المنع من الدخول فان كان التعليق بشرط يريده كقوله ان شفى الله مريضي او ان
قدم غائبي فعلي كذا فلا تخيير بل الواجب هو الوفاء بالنذر لا غير وهو الصحيح وفي مسئلتنا اي في مسئلة ظهر المقيم والمسافر ما سواء اي القصر و
الاكمال سواء بدليل تعلق الاسم والشرط فلا يفيد التخيير شيئا فصار اي ما ذكرنا من تعيين القصر في حق المسافر وتخيير العبد المأذون في الجمعة
نظير تعيين لزوم الاقل من الارش او القيمة على المولى في جناية المدبر وتخييره بين الدفع والفداء في جناية العبد فان المدبر اذا جنى لزم
المولى الاقل من الارش ومن قيمة المدبر من غير خيار له في ذلك لاتحاد الجنس اذ المالية هي المقصودة لا غير وتعين الدفع في الاول
كالقصر في حق المسافر بخلاف العبد اذا جنى حيث خير المولى بين الدفع والفداء وان كانت قيمة العبد اقل واكثر من الفداء لان الدفع
والفداء مختلفان صورة ومعنى فاستقام التخيير طلبا للرفق كتخيير العبد المأذون في الجمعة بينها وبين الظهر ولا يلزم على ما ذكرنا تخيير
موسى عليه السلام في الرعي بين ثماني سنين وعشر سنين على ما اخبر الله تعالى عنه بقوله تعالى ذلك بيني وبينك ايما الاجلين قضيت
فلا عدوان فانه تخيير بين الاقل والاكثر في جنس واحد لانا لا نسلم ان الزيادة على الثمانية كانت واجبة بل المهر هو الثماني
سنين لا غير والفضل كان تبرعا منه بدليل قوله تعالى فان اتممت عشرا فمن عندك وهكذا نقول الفرض في مسئلتنا ركعتان والزيادة عليهما نفل
مشروع للعبد تبرع من عنده لان الاشتغال باداء النفل قبل كمال الاركان مفسد للفرض وبعد اكمالها قبل انتهاء التحريمة مكروه ولا يلزم
ايضا ما ذكرنا في باب النوافل ان المصلي ان شاء صلى اربعا قبل العصر وان شاء ركعتين واربعا بعد العشاء وان شاء ركعتين وما ذكرنا في باب الاذان انه لو فاته
صلوات اذن للاولى واقام وكان مخيرا في الباقية ان شاء اذن واقام وان شاء اقتصر على الاقامة فان هذه كله تخيير بين القليل والكثير
في جنس واحد لانا لا نسلم ان الدفع تعين في القليل بل في الكثير زيادة الثواب والكامل في القليل ليس كذلك فكان التخيير مفيدا وعلى هذا
الحرف يخرج جميع ما يرد نقضا عليه والله اعلم واذا فرغنا بحمد الله جل جلاله من بيان القسم الاول والبحث عن حقائقه والغوص عن
غوامضه والكشف عن دقائقه فلنشرع في تقسيم القسم الثاني وتنكيره وابلين الجهد في تقريره وتقريبه مستعينين بالله عز وجل
في استنباط لطائفه وتحقيق معانيه مستمدين التوفيق منه في استخراج غرائبه وتمهيد مبانيه شاكرين له على نعمائه ومصلين على خير رسله
وانبيائه والحمد لله اولا واخرا

باب في بيان اقسام السنة

اعلم بان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم جامعة للامر والنهي والخاص والعام وسائر الاقسام
التي سبق ذكرها وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن فنقول انما اختار لفظ السنة دون لفظ الخبر كما ذكره غيره لان لفظ السنة شامل
لقول الرسول وفعله عليه السلام ومطلق على طريقة الرسول عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم على ما عرف والشيخ قدس الله روحه باعتبار انه التزم
بيان افعال النبي عليه السلام واقوال الصحابة رضي الله عنهم فاختار لفظا يشمل الكل ثم السنة واعني بها قول النبي صلعم هنا تشارك
الكتاب في الاقسام المذكورة من الخاص الى المقتضى لان قوله عليه السلام حجة مثل الكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة والبلاغة
فيجري فيه هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها في الكتاب بيانا فيها لانها فرع الكتاب في كونها حجة اذ هي صارت حجة بالكتاب وتفارقه

في طريق الاتصال الينا فان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو التواتر وللسنة طرق مختلفة كما ستقف عليها وهذا الباب لبيان تلك
الطرق وما يتصل بها ولما كان هذا القسم كلاما في الاخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال
وعلى الاشارات الحالية والدلالات المعنوية كما يقال اخبرتني عيناك ومنه قول ابي الطيب وكم لظلام الليل عندي من يد تخبر ان المانوية
تكذب . ولكنه حقيقة في الاول لتبادر الفهم عند اطلاق لفظ الخبر دون الباقي واختلف في تحديده فقيل انه لا يحد لانه ضروري التصور
وذلك لان كل احد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقائق معلومة متميزة
لما كان كذلك ورد بان العلم الضروري بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر بعد معرفتهما اما قبل ذلك فغير مسلم وقيل هو الكلام
الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيل ما يدخله التصديق والتكذيب وقيل ما يحتمل الصدق والكذب واعترض عليها بان خبر الله تعالى
وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم لا يدخلهما الكذب ولا التكذيب ولا يحتملان الكذب ايضا فلا تكون جامعة والمختار عند البعض ان الخبر هو ما تركب من امرين حكم
فيه بنسبة احدهما الى الاخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها وانما قال امرين دون كلمتين او لفظين ليشمل الخبر النفساني وقال حكم فيه بنسبة
ليخرج ما تركب من غير نسبة وقال يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر ونحوه اذ الامر او النهي
ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقها ان طابقته وبكذبها ان خالفته وليس الامر ونحوه كذلك **قوله السنة نوعان**
مرسل ومسند فالمرسل من الصحابي محمول على السماع ومن القرن الثاني والثالث على انه وضح له الامر واستبان له الاسناد والارسال خلاف
التقييد لغة وكان هذا النوع الذي نحن بصدده سمي مرسلا لعدم تقييده بذكر الواسطة التي بين الراوي والمروي عنه وهو في اصطلاح
المحدثين ان يترك التابعي الواسطة التي بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا كما كان يفعله سعيد
بن المسيب ومكحول الدمشقي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر
ابا هريرة قال ابو هريرة فهذا يسمى عندهم منقطعا فان ترك اكثر من واحدة فهو المسمى بالمعضل عندهم والكل يسمى ارسالا عند الفقهاء
والاصوليين وهو اربعة اقسام ما ارسل الصحابي وما ارسله القرن الثاني والثالث وما ارسله العدل في كل عصر بعدهم وما ارسل من وجه
واتصل من وجه اخر وهذا القسم لم يذكر في الكتاب والقسم الاول وهو مرسل الصحابة مقبول بالاجماع لحمل روايتهم على السماع لانهم
اذا ارسلوا فهم السماع لتحقق الصحبة في حقهم الا اذا صرحوا بالرواية عن الغير وحكي عن الشافعي انه قال اذا قال الصحابي قال النبي عليه السلام
كذا وكذا قبلت الا ان اعلم انه ارسله وكذا المشهور واما ارسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في
احدى الروايتين عنه واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر وجماعة من ائمة الحديث لا يقبل اصلا وقال الشافعي لا يقبل الا اذا اقترن
بما يتقوى به فحينئذ قبل وذلك بان يتأكد بآية او سنة مشهورة او موافقة قياس او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول وعرف من حال
المرسل بانه لا يروي عمن فيه علة من جهالة او غيرها او اشتراك في ارساله عدلان ثقتان بشرط ان يكون شيوخهما مختلفة او ثبت اتصاله
بوجه اخر بان اسنده مرسله مرة اخرى قال انما قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد واكثر ما رواه مرسلا انما سمعه
من عمر رضي الله عنه قال ومن هذا حاله احببت قبول مرسله ولا استطيع ان اقول ان الحجة تثبت به كثبوتها بالمتصل تمسك من ابى قبول المراسيل
بان الخبر انما يكون حجة باعتبار اوصاف في الراوي ولا طريق لمعرفة تلك الاوصاف في الراوي اذا كان غير معلوم والعلم به انما يحصل
بالاشارة عند حضرته وبذكر اسمه ونسبه عند غيبته فاذا لم يذكره اصلا لم يحصل العلم به ولا باوصافه فتحقق الانقطاع في الخبر عن رسول الله عليه السلام

ولا يكون حجة يوضحه انه لو ذكر المروي عنه لم يعدله وبقي مجهولا لم يقبله فاذا لم يذكره فاولى لاحتمال ان من لا يعرف عينه كيف يعرف
عدالته ولا معنى لقول من قال رواية العدل عنه تعديل له وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفة الجرح والعدالة الاجتهاد وقد يكون
الواحد عدلا عند انسان مجروحا عند غيره بان اطلع منه على ما كان عليه لا اثر لما يطلع عليه والمعتبر عدالته عند المروي له فلو قبلنا الرواية
من غير كشف لكنا قبلنا هذا تقليدا لا علما كيف تجعل رواية العدل تعديلا للمروي عنه وقد رووا احاديث وقديما ممن لم يحمد وا في الرواية
امره قال الشعبي حدثني الحارث وكان والله كذابا وروى شعبة وسفيان عن جابر الجعفي مع ظهور امره في الكذب وروى عنه ابو حنيفة وقال ما رايت احدا اكذب
من جابر وروى الشافعي عن ابراهيم بن محمد بن ابي يحيى الاسلمي وكان قدريا رافضيا متهما بالكذب وروى مالك عن عبد الكريم ابي امية البصري وهو ممن تكلموا
فيه وروى ابو يوسف ومحمد عن الحسن بن عمارة وعبد الله المحرر وغيرهما من المجروحين فاذا كان كذلك لا يمكن ان يجعل ارسال الراوي تعديلا
للمروي عنه بخلاف ما اذا قال حدثني فلان وهو عدل لانه يمكن للمروي له ان يتامل فيه فان سكنت نفسه اليه قبله ولا يتفحص عنه و
تمسك من قبله بالاجماع والدليل المعقول اما الاجماع فمن وجهين احدهما اتفاق الصحابة على قبول المرسل فانهم اتفقوا على قبول
روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة الذين لم يكن لهم كثرة صحبة وكانوا يرسلون ولم يرو
عن احد منهم انكار ذلك ونقل انهم رووه عن رسول الله عليه السلام بواسطة او بغير واسطة فصار ذلك اجماعا منهم على جواز ذلك
ووجوب قبوله ولا يقال قبول مراسيل الصحابة رضي الله عنهم مسلم لان عدالتهم تثبت قطعا بالنصوص انما الكلام في مراسيل من بعدهم
لانا نقول لا فرق في هذا بين الصحابي والتابعي لان عدالة التابعين تثبت بشهادة الرسول عليه السلام ايضا خصوصا اذا كان الارسال
من فقهاء التابعين مثل عطاء بن ابي رباح وسعيد بن المسيب وسائر الفقهاء السبعة سعيد بن المسيب والقاسم بن محمد بن ابي بكر
وعروة بن الزبير وخارجة بن زيد بن ثابت وابو سلمة بن عبد الرحمن وعبيد الله بن عتبة وسليمان بن يسار وقد ابدل بعضهم
ابا سلمة وخارجة بسالم بن عبد الله بن عمر وابابكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وكلهم من اهل المدينة والشعبي والنخعي وابي العالية
والحسن وامثالهم فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق والثاني ان العلماء من زمان الرسول عليه السلام الى يومنا
كانوا يرسلون من غير تحاش وامتناع ويقولون قال رسول الله كذا وقال فلان كذا وملأوا الكتب منها ولم ير ان احدا من
الامة انكر عليهم ولو كان المرسل مردودا لامتنعوا من روايته ولم يقروا عليه فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله واما الدليل المعقول فما
اشير اليه في الكتاب ان العدل اذا وضح له طريق الاتصال واستبان له الاسناد ارسل يقتضي ثبوت مروي به اعتمادا على صحته واذا لم
يتضح الامر نسب المروي الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه وليضيف الظن اليه عند ظهور زيافته قال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو
حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله عليه السلام سمعته من سبعين او اكثر وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت
الفتنة وقال الاعمش قلت لابراهيم اذا رويت لي حديثا عن عبد الله فاسنده لي فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله
فهو الذي روى لي ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد روى لي غير واحد واذا كان كذلك وجب قبول رسالته حملا لامره على الوجه
المتيقن الا ترى انه لو اسند الى غيره تقبل اسناده ولا يظن به الكذب على المروي عنه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عليه السلام
مع قوله عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار كان اولى قوله وهذا اي المرسل فوق المسند فان من لم يتضح له الامر
نسب الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه لكن هذا ضرب مزية تثبت بالاجتهاد فلم يجز النسخ به ولهذا يدل على ترجيح المرسل على المسند عند التعارض

وهو مذهب عيسى بن ابان واختيار الامام فخر الاسلام فانه قال في بعض تصانيفه المرسل عندنا مثل المسند المشهور وفوق مسند
الواحد الا انه لا يجوز الزيادة به على الكتاب وذهب عبد الجبار الى انهما يستويان وذهب الباقون الى ترجيح المسند على المرسل لتحقق المعرفة
برواة المسند وعدم التهمة دون رواة المرسل فلا شك ان رواية من عرفت عدالته اولى وتمسك من سوى بينهما بان الارسال لا يكون
الا اعتمادا على ثقة براوية لانه يقتضي الجزم بصحة خبر الواحد وهو غير جائز فيكون معنى قوله قال رسول الله كذا اي اظن انه قال كذا فكان
مثل الاسناد لان معنى الاسناد هذا ايضا فان قال الراوي اذا سمعت الحديث نقله جماعة من الثقات نحو عشرة يكون مرسله
اقوى من مسنده اسنده الى واحد لاحتمال الكثرة والحجة من رجح المرسل ما ذكر في الكتاب وقوله ولكن هذا ضرب مزية جواب عما يقال لما
كان المرسل عندكم فوق المسند كان المرسل عندكم مثل المشهور اذ لا واسطة بين الاحاد والشهرة فينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب
التي هي في معنى النسخ كما يجوز بالمشهور فقال هذه مزية اي فضيلة ثبتت للمراسيل بالاجتهاد والراي فيكون مثل خبر ثبتت بالقياس
وقوة المشهور ثبتت بالتنصيص وما ثبت بالتنصيص فوق ما ثبت بالراي فلا يكون المرسل مثل المشهور فلا يجوز الزيادة التي هي في معنى النسخ به لانه يؤدي
الى الزيادة على الكتاب بالاجتهاد من وجه قوله واما مراسيل من دون هؤلاء فقد اختلف فيه اي دون القرون الثلاثة وهو القسم
الثالث من اقسام المراسيل فقد اختلف فيه يعني اختلف في قبولها مشائخنا وتذكير الضمير بتاويل المذكور قال الشيخ ابو الحسن الكرخي
يقبل مرسل كل عدل في كل عصر لان العلة التي توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وهي العدالة والضبط تشمل سائر القرون وقال
عيسى ابن ابان لا يقبل الا مراسيل من كان من ائمة النقل مشهورا باخذ الناس العلم منه وان لم يكن كذلك وكان عدلا يقبل مسنده
ويوقف مرسله الا ان يعرض على اهل العلم وقال ابو بكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا اشتهر بانه لا يروي
الا عمن هو عدل ثقة لشهادة النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلثة بالكذب بقوله ثم يفشو الكذب فلا تثبت عدالة من كان
في زمن شهد النبي عليه السلام على اهله بالكذب الا برواية من كان معلوم العدالة ويعلم انه لا يروي الا عن عدل كذا ذكر شمس الائمة
وذكر في المعتمد اذا قال الانسان في عصرنا قال النبي كذا يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل
لانه مرسل ولكن الاحاديث قد ضبطت وجمعت فما لا يعرفه اصحاب الحديث منها في وقتنا هذا فهو الكذب وان كان العصر الذي
ارسل فيه المرسل عصرا لم ينضبط فيه السنن قبل مرسله وقوله الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله
وقال الشافعي رحمه الله لا اقبل الا مراسيل سعيد بن المسيب فاني تتبعتها فوجدتها مسانيد والاضافة والاستثناء من قوله فقد اختلف فيه
يعني اختلف في قبول مراسيل من بعد القرون الثلاثة الا ان يروي الثقات مرسله الضمير راجع الى من كما رووا مسنده نحو محمد فيقبل ذلك
المرسل من غير اختلاف بين اصحابنا لان رواية الثقات منه وقبولهم ذلك المرسل تعديل له وشهادة على اتصال ذلك المرسل برسول الله عليه السلام
فيقبل كمرسل القرون الثلاثة وفي المغرب المراسيل جمع المرسل كالمناكير للمنكر وفي غيره المراسل جمع المرسل والياء فيها للاشباع كما في
الدراهيم والصياريف واما القسم الرابع وهو ما ارسل من وجه واسند من وجه سواء اسنده هذا المرسل او غيره فحجة عند العامة لان المرسل
ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق بها والساكت لا يعارض الناطق قوله والمسند اقسام المتواتر وهو ما يرويه قوم لا يحصى عددهم
ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم ويدوم هذا الحد الى ان يتصل برسول الله عليه السلام وذلك مثل نقل
القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات وما اشبه ذلك وهو الخبر المروي عن الكثير بواسطة او بوسائط من غير انقطاع

واسطة بينه وبين الراوي فالمسند من السنة هو ما اتصل اسناده من راويه الى رسول الله عليه السلام من غير انقطاع واسطة من البين وهو مأخوذ
من السند وهو ما استند اليه من حائط او غيره فكان الراوي يرفع الحديث الى من سمع منه يستند اليه ويعتمد عليه وهو ثلثة اقسام
متواتر ومشهور وخبر واحد فالمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيد بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين فيه بالقرائن
الزائدة كخبر جماعة وافق دليل العقل او دل قول الصادق على صدقهم والتواتر لغة تتابع امور واحدا بعد واحد مأخوذ من الوتر يقال
تواترت الكتب اي جاء بعضها في اثر بعض وترا وترا من غير ان ينقطع ومنه قولهم جاءوا تترى اي متتابعين واحدا بعد واحد
وانما قيد الشيخ رحمه الله المتواتر بقوله اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه في بيان المتواتر من السنة فاما تعريف نفس
المتواتر بالنظر الى ذاته فلا يحتاج الى هذا القيد كالخبر عن البلدان النائية والملوك الماضية ثم اتفقوا على ان من شرطه تكثير المخبرين
كثرة تمنع عن صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواضعة وهو معنى قوله لا يتوهم تواطؤهم على الكذب اي توافقهم على الكذب
وان يكونوا عالمين بما اخبروا عنه مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل العقل مثلا فان اهل بغداد لو اخبروا عن حدوث العالم لا يحصل
لنا العلم بخبرهم وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين في الكثرة والاستناد الى الحس والى الاخير يشير بقوله ويدوم هذا الحد
واختلفوا في اقل عدد يحصل بهذا العلم فقيل هو خمسة لان ما دونها بينة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المزكين ليحصل غلبة الظن ولو
كان العلم حاصلا به لما كان كذلك وقيل اثنا عشر بعدد نقباء بني اسرائيل فانهم خصصوا بذلك العدد لحصول العلم بقولهم وقيل اربعون
لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكن اتباعهم حسبا لاحتياجه الى من يتواتر
به امره وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما خصهم لما مر ولا يخفى ان هذه تحكمات فاسدة وانما
تمسكوا به لبيان الشبهة فضلا عن حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذ ما من عدد يفرض به حصول العلم لقوم الا
ويمكن ان لا يحصل العلم به لآخرين وللاولين في واقعة اخرى فلو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف بل الصحيح انه
لا ينحصر في عدد مخصوص وضابطه ما حصل العلم به عنده فبحصول العلم الضروري يستدل على ان العدد الذي هو كامل عند الله تعالى
قد توافقوا على الاخبار لا انا نستدل بكمال العدد على حصول العلم والدليل على انه غير مختص بعدد انا نقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر
من غير علم بعدد مخصوص بل لو كلفنا انفسنا معرفة ذلك العدد والحالة التي يكمل فيها العلم المنتهي اليها في العادة سبيلا لانه يحصل تزايد
الظنون على تدريج خفي كما يحصل كمال العقل بالتدريج وكما يحصل الشبع بالاكل والري بالماء والسكر بالخمر بالتدريج والقوة البشرية قاصرة
عن الوقوف على مثل ذلك ثم لفظ الكتاب يشير الى شروط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه فقوله لا يتوهم تواطؤهم ويدوم هذا
الحد يشير كل واحد الى شرط متفق عليه كما ذكرنا وقوله لا يحصى عددهم يشير الى اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء والحصر واليه
ذهب قوم لانهم متى كانوا محصورين كان لامكان التواطؤ مدخل في خبرهم عادة فشرطوا خروجهم عن الاحصاء والحصر دفعا لذلك
الامكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الحجيج او اهل الجامع لو اخبروا عن واقعة صدتهم عن الحج او عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم
مع كونهم محصورين وقوله عدولا يشير الى اشتراط الاسلام والعدالة كما قال قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا الصدق والتعيين
والكفر والفسق مظنتا الكذب والمجازفة فشرطوهما وعند العامة لا يشترط العدالة ولا الاسلام للقطع بان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل
ملكهم حصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا فجارا وقوله وتباين اماكنهم اي تباعدها يشير الى اشتراط اختلاف بلدانهم واوطانهم او محلاتهم وهو

وهو مختار الجصاص لانه اشد تاثيرا في دفع امكان التواطؤ وعند الجمهور لا يشترط ذلك ايضا لحصول العلم باخبار متوطني بلدة واحدة
او بلدة واحدة ولان اشتراط الكثرة اي كمال العدد كان لدفع هذا الامكان وكان الشيخ انما اشار الى هذه المعاني لانها اقرب الى الحكم
واظهر في الالزام على الخصوم الا انها شرط حقيقة بحيث يتوقف ثبوت العلم الا على التنصيص عليها بل المشترط فيه حقيقة ما ذكرناه مرارا وما اشبه ذلك
مثل الوحش والجنايات واعداد الطواف والوقوف بعرفات قوله وانه يوجب علم اليقين بمنزلة العيان وهو مذهب جمهور العقلاء وذهب السمنية
وهو قوم من عبدة الاصنام والبراهمة وهو قوم من منكري الرسالة بارض الهند الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يقع العلم به لا علم
يقين ولا علم طمانينة بل يوجب ظنا وذهب قوم منهم النظام من المعتزلة وابو عبد الله الثلجي من الفقهاء الى انه يوجب علم طمانينة لا علم يقين
ويريدون بذلك ان جانب الصدق يترجح فيه بحيث تطمئن اليه القلوب فوق ما تطمئن بالظن ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب والغلط
والقائلون بانه يوجب علم اليقين اختلفوا فذهبت عامتهم الى انه يوجب علما ضروريا وذهب ابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة
وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي رحمه الله الى انه يوجب استدلاليا وتمسك من انكر حصول العلم به بان المتواتر صار جمعا للآحاد
وخبر كل واحد محتمل للكذب حالة الانفراد بانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا الاحتمال او لو انقطع الاحتمال لو لم يجز الكذب عليهم عادة لامتنع
النقل اليه جائز تمنعا ومع هذا لان الاجتماع محتمل للتواطؤ على الكذب الا ترى ان المعنى الذي لاجله لا يثبت علم اليقين حالة الانفراد وهو كون المخبر
غير معصوم من الكذب موجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع ينتفي اليقين من خبرهم على ان اجتماع الجم الغفير على
الاخبار بخبر واحد مع اختلافهم في الادواء وقصد الصدق والكذب غير متصور اتفاقهم على اكل طعام واحد في صبيحة يوم واحد واذا وقوع
العلم اليقيني به ينبني على تصوره لا محالة ثم اذا انتفى اليقين عنه فاما ان يثبت به كما قال الفريق الاول او طمانينة كما قال الفريق الثاني
واحتج الجمهور المتواتر بانه يوجب علم اليقين كالحس فان العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية الحاصل بالمتواتر مثل العلم الحاصل
بالحس من غير فرق وجد المعرفة بجهة الكعبة انما نستها بجهة منازلهما سواء ومن انكر ذلك فهو مكابر ممنوع من المعقول ولان الخبر
المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او للتدين او للتواضع منهم عليه او لداع دعاهم اليه
الاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة لا يتصور عادة كما لا يتصور اجتماعهم على اكل واحد في زمان واحد اتفاقا وكذا الثاني
لان اجتماع مثل هذه الجماعة على الكذب تدينا مع كون العقل صارفا عنه داعيا الى الصدق وعدم دعوة الهوى والطبع اليه لعدم اللذة و
الراحة في نفس الكذب امر غير متصور عادة وكذا الثالث لان كثرتهم واختلاف هممهم مانع عن المواضعة عادة وكذا الرابع لان الداعي
اما الرغبة او الرهبة وهذا الداعي لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة واذا لم يجز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا اذ لا واسطة بين الصدق
والكذب في الاخبار فكان مفيدا للعلم كذا في الميزان وذكر بعض المحققين ان فتح باب الاستدلال في هذه المسئلة يفضي الى تطويل الكلام
اذ لذلك اشكالات واعتراضات لا يتم المقصود الا بالجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة ومن البين
لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد عليه السلام اظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسئلة فالدليل الخفي مع وجوه الدليل
الظاهر بناء الواضح على الخفي غير جائز فتبين به ان الحق ما ذكرنا ان حصول العلم به ضروري والتشكيك والترديد في الضروريات باطل ثم
من قال انه يوجب علما استدلاليا تمسك بان الاستدلال ليس الا ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد
ان يعلم ان المخبر عنه امر محسوس وان المخبرين جماعة لا احتمال لهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ان ما كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم منه

الصدق لعدم الواسطة وبانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه لما لم يختلفوا في ان الشيء اعظم من جزئه وان الموجود لا يكون معدوما وحيث
اختلفوا فيه علمنا انه مكتسب كالعلم بالنبوة عند معرفة المعجزات وجه قول العامة انه لو كان استدلاليا لاختص بمن يكون من اهل الاستدلال
وقد رأينا انه لا يختص بهم فان كل واحد في صغره يعلم اباه وامه بالخبر كما يعلمهما بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا والعلم
بالملوك الماضية والبلدان النائية يحصل من غير استدلال وصنع من جهة العالم وهو حد العلم الضروري لانه لو كان استدلاليا لجاز
الخلاف فيه عقلا لان شان العلوم الاستدلالية كذلك وانما يشتغل بعض العلماء بالاستدلال للالزام على من ينكر الضرورة تعنتا ومكابرة
وهو يعتقد العلم الاستدلالي فيقوم عليه الحجة ثم من يخالف فيه فانما يخالف بلسانه او خبط في عقله او عنادا ولو تركنا ما علمنا ضرورة لمخالفة الخصم
لتركنا المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون القضية الحاصلة
منها نظرية لان صورة الترتيب او التركيب ممكنة في كل ضروري حتى في اظهر الضروريات كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون
بان يقال الكون وهو الوجود واللاكون وهو العدم متقابلان والمتقابلان يمتنع اتصاف الشيء الواحد بهما فالشيء اما ان يكون او ان لا يكون
وانما كان كذلك لان امكان صورة الترتيب لا يكفي في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب انما
بالواسطة بالنسبة اليه قوله والمشهور وهو ما كان من الآحاد في الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم
القرن الثاني ومن بعدهم واولئك قوم ثقات ائمة لا يتهمون فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال الجصاص انه
احد قسمي المتواتر وقال عيسى بن ابان يضلل جاحده ولا يكفر وهو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل بمنزلة المتواتر
فصحت الزيادة على كتاب الله تعالى وهي نسخ عندنا وهو القسم الثاني من اقسام المسند وهو اسم لخبر كان من الآحاد في الاصل اي في
الابتداء ثم انتشر في القرن الثاني حتى رواه جماعة لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وقيل تلقته العلماء بالقبول والاعتبار للاشتهار
في القرن الثاني والثالث دون القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون فلا تسمى مشهورة حتى لا يجوز
الزيادة بها على الكتاب مثل خبر الفاتحة والتسمية في الوضوء وغيرهما ويسمى مشهورا ومستفيضا من شهر يشهر شهرا وشهرة فاشتهر
اي وضح ومنه شهر سيفه اذا سله واستفاض الخبر اي شاع وخبر مستفيض اي منتشر بين الناس واما حكمه فقد اختلف فيه فذهب
بعض اصحاب الشافعي الى انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن وذهب ابو بكر الجصاص وجماعة من اصحابنا الى انه مثل المتواتر فيثبت
به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة وذهب عيسى بن ابان من اصحابنا الى انه يوجب علم طمانينة لا علم يقين فكان
دون المتواتر وفوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى لانه في معنى النسخ وان لم يجز به النسخ مطلقا
وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد وعامة المتاخرين رحمهم الله وقال ابو اليسر رحمه الله وحاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند
الفريق الاول من اصحابنا يكفر جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر ونص شمس الائمة على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق واليه اشير
في الميزان وعلى هذا لا يظهر اثر الاختلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول ان التابعين لما اجمعوا على قبوله والعمل به ثبت صدقه
لانه لا يتوهم اتفاقهم على القبول لاجتماع جمعهم عليه وليس ذلك الا لتعين جانب الصدق في الروايات ولهذا سمينا العلم الثابت به استدلاليا
لا ضروريا الا انه لا يكفر جاحده لان انكاره وجحوده لا يؤدي الى تكذيب الرسول لانه لم يسمع من الرسول صلى الله عليه وسلم عددا لا يتصور تواطؤهم
على الكذب بل هو خبر واحد قبلته العلماء في العصر الثاني وانما يؤدي الى تخطئة العلماء في القبول واتهامهم لعدم التامل في كونه عن الرسول انما يه

للتأويل بخلافه فليست بكفر لكنها بدعة وضلال بخلاف انكار المتواتر فانه يؤدي الى تكذيب الرسول اذ المتواتر بمنزلة المسموع
منه وتكذيبه كفر قوله لكنه قول الفريق الآخر ان الرواة في الاصل لم يبلغوا حد التواتر لكن فيه شبهة لا محالة ولهذا لم يكفر جاحده لان
الكفر لا يثبت بما فيه شبهة ولا يمكن اعتبار هذه الشبهة في سقوط العمل به لان الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس هي فوق
هذه الشبهة لا يؤثر في سقوط العمل بهما فهذه اولى فيجب اعتبارها في حق العلم فلا يثبت به اليقين ولكن يثبت به علم طمأنينة تقرب
الى اليقين فوق الظن الذي يحصل بخبر الواحد لاتفاق العلماء من الصدر الثاني ومن بعدهم على قبوله والعمل به فصار مثل المتواتر من
هذا الوجه فيجوز به الزيادة على الكتاب التي هي نسخ معنى لانه متواتر معنى فلا يجوز به نسخ الكتاب لانحطاط درجته عنه صورة وذلك لان الزيادة
بيان من حيث انها تبيين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد الذي هو ضده على ما يعرف في فصل
النسخ ان شاء الله تعالى ثم الزيادة لو كانت بيانا محضا كبيان التفسير لجازت بالمتواتر والمشهور والآحاد ولو كانت نسخا محضا
لم يجز الا بالمتواتر لاشتراط المماثلة فيه ولما كانت بيانا من وجه نسخا من وجه جوزناها بالمشهور الذي هو من الآحاد من وجه ومن
المتواتر من وجه توفيرا على الشبهين حظهما وقوله عندنا احتراز من قول الشافعي واصحاب الحديث رحمهم الله فان الزيادة بيان محض
عندهم على ما سيأتيك بيانه ان شاء الله تعالى قوله وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع في صيام كفارة اليمين
لكنه لما كان من الآحاد في الاصل تثبت به شبهة سقط بها علم اليقين اي الزيادة على النص بالخبر المشهور مثل زيادة الرجم في حق
المحصن بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ورجم النبي عليه السلام ماعزا وزيادة المسح على الخفين بحديث المغيرة
وغيره والتتابع في صيام كفارة اليمين بقراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات وكانت قراءة مشهورة
فيجوز الزيادة بها وقد تحقق النسخ معنى في هذه الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله تعالى الزانية والزاني يتناول المحصن
كما يتناول غيره فزيادة الرجم نسخ حكم الجلد في حقه وكذا قوله تعالى وارجلكم يتناول حالة التخفف في ايجاب الغسل فزيادة المسح نسخ
الحكم في هذه الحالة وكذا اطلاق قوله تعالى فصيام ثلثة ايام يوجب جواز التفرق والتتابع فيه فتقييده بالتتابع نسخ
جواز التفرق وليس ما ذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون المخصص مثل المخصوص منه في القوة
وان يكون متصلا لا متراخيا ولم يوجد الشرطان ههنا قوله لكنه اي المشهور لما كان كذا جواب عما يقال لما صار المشهور بشهادة
السلف بمنزلة المتواتر ينبغي ان يوجب علم اليقين دون علم الطمأنينة فقال لما كان من الآحاد في الاصل تثبت به اي بكونه من الآحاد
شبهة فيه سقط بها علم اليقين قوله وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وهو القسم
الاخير من اقسام المسند وهو الخبر الذي يرويه الواحد اي المخبر الواحد او الاثنان فصاعدا الى عشرة للتعدد فيه يعني لا يخرج عن كونه من اخبار
الآحاد بان كان المخبر متعددا بعد ان لم تبلغ درجة المتواتر والاشتهار وقوله الواحد او الاثنان اشارة الى رد قول من فرق بين الاثنين
والواحد مثل الجبائي من المعتزلة فقبل خبر الاثنين دون الواحد مستدلا بان امر الدين لما كان اعظم واهم من المعاملات كان باشتراط
العدد فيه اولى ورد قول من شرط عدد الاربعة متمسكا بان امر الدين لما كان اهم يعتبر فيه اقصى عدد اعتبره الشرع في باب الشيء في
باب الشهادة وهو الاربع الا انه اولى لان قول الثاني لما لم يوجب زيادة علم لم يكن ثابتا بالاول لم يكن في اشتراطه فائدة واشتراطه
في المعاملات على خلاف القياس كاشتراط لفظ الشهادة وقيل في الفرق بينهما ان جانب المدعى عليه قد تقوى في الصدق بتمسكه

بالاصل وهو براءة الذمم والمدعي ساواه لمعارضته بالشاهد الواحد فلا بد من شاهد آخر لترجيح جانبه في ظهور الصدق فاما في امور الديانات
فلا معارض من جانب السامع وقد ترجح جانب الصدق في المخبر بالعدالة فلا حاجة الى اشتراط العدد فيه قوله وحكمه اذا ورد غير مخالف
للكتاب والسنة المشهورة في حادثة لا تعم بها البلوى ولم يظهر من الصحابة الاختلاف فيها وترك المحاجة به انه يوجب العمل بشروطه
تراعى في المخبر وهي اهلية الاسلام والعدالة والعقل الكامل والضبط فلا يوجب العمل خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي
اشتدت غفلته خلقة او مسامحة او مجازفة والمستور كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لم تظهر عدالته خبر الواحد اذا وجد
شرائطه التي ذكرنا يوجب العمل ولا يوجب اليقين ولا الطمأنينة بل يوجب الظن وهو مذهب جملة الفقهاء واكثر اهل العلم ومن الناس
من ابى جواز العمل به عقلا في امور الدين مثل الجبائي وجماعة من المتكلمين متمسكين فيه بان صاحب الشرع قادر على اثبات ما شرعه بأوضح
دليل فلا ضرورة له في التجاوز عن الدليل القطعي الى ما لا يفيد الا الظن بخلاف المعاملات حيث قبل فيها خبر الواحد اذا وجد
شرائطه بلا خلاف لان قبوله فيها من باب الضرورة فانا نعجز عن اظهار كل حق لنا بطريق لا يبقى فيه شبهة فلهذا
جوزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد ومنهم من منعه سمعا مثل القاشاني وابي داؤد والرافضة متمسكين بقوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به لظاهر هذا النص قالوا ولا معنى لقول من يقول
العلم ذكر نكرة في موضع النفي فيقتضي انتفاءه اصلا وخبر الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذي سماه الله تعالى علما
في قوله عز ذكره فان علمتموهن مؤمنات فلا يتناوله النهي لانا ان سلمنا انه يفيد الظن فهو محرم الاتباع ايضا لقوله تعالى ان
يتبعون الا الظن الآية وذهب اكثر اصحاب الحديث منهم احمد بن حنبل وداؤد الظاهري الى ان الاخبار التي حكم اهل الصنعة بصحتها
يوجب علم اليقين لان خبر الواحد لو لم يفد العلم لما جاز اتباعه لنهيه تعالى عن اتباع الظن بقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وذمه على
اتباعه في قوله جل ذكره ان يتبعون الا الظن وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع فيستلزم
افادة العلم لا محالة وتمسكت العامة بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية اوجب
الله تعالى على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم وانما اوجب الانذار طلبا للحذر لقوله تعالى
لعلهم يحذرون والترجي من الله تعالى محال فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امر يقتضي وجوب الحذر والثلاثة فرقة
والطائفة منها اما واحد او اثنان فاذا روى الراوي ما يقتضي المنع من فعل وجب تركه لوجوب الحذر على السامع واذا وجب العمل
بخبر الواحد والاثنين ههنا وجب مطلقا اذ لا قائل بالفرق ولا يقال لو كان الراجع مأمورا بالانذار بما سمعه لا يدل ذلك على ان
السامع يكون مأمورا بالقبول كالشاهد الواحد مأمور باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة وما لم يظهر العدالة بالتزكية
لانا نقول وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى لعلهم يحذرون يشير الى وجوب القبول والعمل فاما
الشاهد الواحد فلا نسلم ان عليه وجوب اداء الشهادة لان ذلك لا ينفع المدعي وربما يتضرر بالشهادة بان يجب حد القذف اذا كان الشهود
ثلاثة ولم يتم نصاب الشهادة واما السنة فبقبول رسول الله عليه السلام خبر سلمان رضي في الهدية والصدقة وخبر ام سلمى رضي في الهدايا اليه وكان
الملوك يبعثون الهدايا على ايدي رسول وكان يقبل قولهم ولا شك ان لا بد ان منهم لم يكن على ايدي قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وقد
اشتهر واستفاض بطريق التواتر عنه عليه السلام انه بعث الافراد الى الآفاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام فبعث معاذا رضي الى اليمن

امير التعليم الشرائع وعتاب بن اسيد الى مكة ودحية بكتابه الى قيصر وهرقل الروم وعبد الله السهمي بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية
الضمري الى النجاشي وعثمان ابن ابي العاص الى الطائف وحاطب بن ابي بلتعة الى المقوقس صاحب الاسكندرية وشجاع بن وهب
الاسدي الى الحارث بن ابي شمر الغساني بدمشق وولى على الصدقات عمر وقيس بن عاصم ومالك بن نويرة والزبرقان بن بدر
وزيد بن حارثة وعمرو بن العاص وعمرو بن حزم واسامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابا عبيدة بن الجراح رضي الله عنهم وغير من ذكرنا الى كرم
وانما بعث هؤلاء ليدعوا الى دينه وليقيم الحجة عليهم ولم يكن في موضع بانه بعث في وجه واحد عدد التواتر ولو احتاج في كل
رسول الى انفاذ عدد التواتر معه لم يف بذلك جميع اصحابه ولخلت دار هجرته عن اصحابه وانصاره وتمكن منها اعداؤه وفسد النظام
والتدبير وذلك وهم باطل قطعا فتبين بهذا ان خبر الواحد موجب للعمل مثل المتواتر وهذا دليل قطعي لا يبقى معه عذر في المخالفة
كذا ذكر الغزالي رحمه الله واما الاجماع فهو ان الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالاحاد واحتجوا بها في وقائع خارجة عن الحصر والعد
من غير نكير منكر ولا مدافعة دافع كما بينا بعضها في الكشف فكان ذلك اجماعا منهم على قبولها وصحة الاحتجاج بها وعلى هذا جرت
سنة التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبير ونافع بن جبير وطاوس وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين وفقهاء البصرة
كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة وتابعيهم وعليه من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد في عصر فكذا الاجماع
منعقد من الامة على قبول خبر الواحد في المعاملات مع انه قد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى كالاخبار
بطهارة الماء ونجاسته والاخبار بان هذا الشيء اهداه او هذه الجارية اهداها اليك فلان وان فلانا وكلني ببيع هذه الجارية او بيع
هذا الشيء واجمعوا ايضا على قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله مع انها قد تكون في اباحة دم واقامة حد واستباحة فرج وعلى
قبول قول المفتي للمستفتي مع انه قد يجيب بما بلغه عن الرسول صلى الله عليه وسلم بطريق الاحاد فاذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدين والدنيا
جاز في سائر المواضع وما ذكر وا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة متحققة في اخبار الدين ايضا لان
لان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد بشبهة في النقل لتعطل الاحكام فاسقطنا اعتبارها في حق العمل كما في القياس والشهادة
واما الجواب عن تمسكهم بالايتين فهو انا لا نسلم ان المراد منها المنع من اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع من اتباعه فيما هو المطلوب
منه العلم اليقيني من اصول الدين او فروعه على انا ما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد من
السنة المتواترة والاجماع واما دعوى حصول علم اليقين به ففاسدة لانا نجد في انفسنا عدم حصول العلم به بطريق الضرورة كما نجد
حصول العلم بالمتواتر قال الغزالي رحمه الله خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فانا لا نصدق بكل ما نسمع ولو صدقنا وقدرنا
خبران كيف نصدق بالضدين قال وما حكي عن بعض المحدثين انه يورث العلم فلعلهم ارادوا به يفيد العلم بوجوب العمل اذ العمل بخبر الواحد
معلوم الوجوب والوجوب بدليل قاطع اوجبه عند ظن الصدق او سموا الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر وليس له ظاهر
وباطن وانما هو الظن ثم قبول خبر الواحد ووجوب العمل به متعلق بشروط ثمانية على ما اشار اليه الشيخ في الكتاب اربعة في نفس الخبر
واربعة في المخبر فالاربعة الاولى ان لا يكون مخالفا للكتاب وبيانه ان خبر الواحد ان ورد مخالفا لنص الكتاب ان امكن تاويله من
غير تعسف يقبل على التاويل الصحيح وان لم يمكن تاويله الا بتعسف لم يقبل بلا خلاف لانه لا يمكن قبوله من غير تاويل لان نص الكتاب
قطعي وخبر الواحد ظني ولا تعارض بينهما فيسقط الظني بمقابلة القطعي ولا يجوز تاويله لانه لو جاز التاويل مع التعسف بطل التناقض

من الكلام كله لذا قيل فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب وظاهره فكذلك عندنا حتى لا يجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر على المجاز به كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب وبه وعند الشافعي وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العموم به وثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب بناء على ان ظواهر الكتاب وعموماته لا يوجب اليقين عندهم وانما يقبل غلبة الظن كخبر الواحد فيجوز تخصيصها ومعارضتها به عندهم وعند العراقيين من مشايخنا والقاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتأخرين لما افادت عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها به فاما عند من جعلها ظنية من مشايخنا مثل الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فيحتمل ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الفريق الاول والاصح انه لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر لان الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض من العموم وارادة المجاز من الظاهر دون النظم والعبارة والشبهة في خبر الواحد في النظم والمعنى جميعا لان المعنى موضوع في اللفظ وتابع له في الثبوت فلا بد من ان تؤثر الشبهة المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا لا يكفر منكر لفظه ولا منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر من الكتاب فانه يكفر واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب والتخصيص عمومه به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز ومثاله حديث مس الذكر وهو ما روي عنه عليه السلام قال من مس ذكره فليتوضأ فانه مخالف الكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء بالماء بقوله عز اسمه فيه رجال يحبون ان يتطهروا وانها نزلت فيه والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس الفرجين وقد ثبت بالنص انه من التطهير فلو جعل المس حدثا لا يتصور ان يكون الاستنجاء تطهيرا لان التطهير انما يحصل بزوال الحدث فلا يثبت مع اثبات حدث آخر كما لو توضأ مع سيلان الدم والبول من غير عذر وكذلك قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم يخالف عموم قوله تعالى ومن دخله كان آمنا وقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يخالف عموم قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وحديث التسمية في الوضوء يخالف ظاهر قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الآية فلا يترك العمل بالكتاب بهذه الاحاديث وثانيها ان لا يكون مخالفا للسنة المشهورة لان خبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على الكتاب ولم يجز بخبر الواحد ولا يجوز ترك الاقوى بالاضعف ومثاله حديث القضاء بالشاهد واليمين وهو ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان الرسول عليه السلام قضى بشاهد ويمين الطالب فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي عليه السلام قال البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه وفي رواية على من انكر وبيان المخالفة من وجهين احدهما ان الشرع جعل جميع الايمان في جانب المنكر دون المدعي لان اللام تقتضي استغراق الجنس فمن جعل يمين المدعي حجة فقد خالف النص المشهور ولم يعمل بموجبه وهو الاستغراق والثاني ان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين قسما بينة وقسما يمينا وحصر جنس اليمين على من انكر وجنس البينة على المدعي وهذا يقتضي قطع الشركة وعدم الجمع بين اليمين والبينة في جانب والعمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مردودا وثالثها ان لا يكون في حادثة يعم بها البلوى لان العادة تقتضي استفاضة نقل ما عم به البلوى لان النبي عليه السلام لما عم به البلوى لم يقتصر على مخاطبة الآحاد بل يلقيه الى عدد يحصل به التواتر والشهرة مبالغة في اشاعته لحاجة الخلق اليه ولهذا [illegible]

كنقل القرآن واشتهار اخبار البيع والنكاح والطلاق وغيرها ولما لم يشتهر علمنا انه سهو او منسوخ وهذا مختار الشيخ ابي الحسن الكرخي وجمهور المتأخرين من اصحابنا وعند عامة الاصوليين يقبل اذا صح سنده وهو مذهب الشافعي رحمه الله وجميع اصحاب الحديث على ما عرف ومثاله حديث الجهر بالتسمية وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به وحديث مس الذكر الذي روته بسرة فانه شاذ لتفردها بروايته مع عموم الحاجة الى معرفته فدل ذلك على زيافته اذ القول بان النبي عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم مع انها لا تحتاج اليه ولم يعلم سائر الصحابة رضي الله عنهم مع شدة الحاجة اليه شبه المحال كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله وانما قال ان لا يكون متروك المحاجة به عند ظهور الاختلاف فانهم اذا تركوا المحاجة به مع وقوع الاختلاف فيما بينهم يكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث قائلين بان الحديث اذا ثبت سنده وصح فخلاف الصحابي اياه وترك العمل والمحاجة لا يوجب رده لان الحديث حجة على كافة الامة والصحابي محجوج به كغيره من رده واحتج بان الصحابة رضي الله عنهم هم الاصول في نقل الدين لم يتهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة مع ان عنايتهم بالحجج اقوى من عناية غيرهم بها فترك المحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على انه سهو ممن رواه بعدهم او منسوخ ومثاله ما روي عن زيد بن ثابت رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال الطلاق بالرجال فان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمر وعثمان وزيد وعائشة الى ان الطلاق معتبر بحال الرجل في الرق والحرية كما هو قول الشافعي وذهب علي وابن مسعود الى انه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا وعن ابن عمر انه يعتبر بمن رق منهما حتى لا يملك الزوج عليها ثلث تطليقات الا اذا كانا حرين ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة بالرأي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان راويه هو زيد فيهم فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ ولئن ثبت فهو يدل على ان ايقاع الطلاق الى الرجال وقوله ولم يظهر من الصحابة الاختلاف فيها اي في الحادثة وترك المحاجة به شرط واحد اي لم يظهر منهم ترك المحاجة به عند وقوع الاختلاف في الحادثة واما الاربعة التي في المخبر فالعقل والعدالة والضبط والاسلام اما اشتراط العقل وهو نور في الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بالنور الحسي المبصرات فلان الخبر كلام لا محالة والكلام في الشاهد وضع لاظهار المعنى الذي في القلب ولا يحصل ذلك بدون العقل الا ترى انه قد يسمع من بعض الطيور حروف منظومة ويسمى ذلك لحنا لا كلاما لعدم صدوره من عقل ولهذا لا يجب بقراءة الببغاء سجدة التلاوة عند اكثر المحققين واما اشتراط الضبط وهو على ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه فلان الحجة هو الكلام الصدق وحصول الصدق لا يحصل بدون الضبط واما اشتراط العدالة وهي الاستقامة على الطريق الحق فلان الفاسق قد يكذب وقد يصدق لان كلامنا في خبر مخبر غير معصوم عن الكذب فلم يكن بد من جهة ترجح جانب الصدق للقبول وذلك بالعدالة واما اشتراط الاسلام وهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عليه السلام فليس لثبوت الصدق لان الكفر لا ينافي الصدق ولكن لان الكفر يورث تهمة زائدة في الخبر تدل على كذبه لان الكلام في الاخبار التي تثبت بها احكام الشرع والكفار يعادوننا في الدين اشد المعاداة فيحملهم المعاداة على السعي في هدم اركانه بادخال ما ليس منه فيه

الیہ اشار اللہ تعالی بقولہ لا یالونکم خبالا ای لا یقصرون فی الافساد علیکم فلم یقبل خبر الکافر لذلک والتہمۃ الزایدۃ کما لم تقبل
شہادۃ ذی الضغن وکما لا تقبل شہادۃ الوالد لولدہ لشبہۃ زایدۃ تمکن شبہۃ الکذب فی شہادتہ وہو الشفقۃ والمیل الیہ
طبعا وذکر بعض الاصولیین ان الاعتماد فی رد روایۃ الکافر علی الاجماع المنعقد علی سلبہ عن اہلیۃ ہذا المنصب فی الدین لخستہ
وان کان عدلا فی دین نفسہ ثم کل واحد منہا علی قسمین ظاہر وباطن ونعنی بالظاہر ما فیہ نوع قصور بالنسبۃ الی الباطن وبالباطن
ما ہو کامل فالظاہر ای القاصر من العقل ما یحدث منہ فی الانسان فی حال الصبا والکامل منہ ما بلغ ادنی درجات الکامل کما اعتدال
وہو ما یحصل بالبلوغ من غیر آفۃ والظاہر من الضبط حفظ المتن بصیغتہ وسماعہ لغۃ والباطن الکامل منہ ان ینضم الی ما ذکرنا ضبط
معناہ فقہا وشریعۃ والظاہر من العدالۃ ما ثبت بنفس الاسلام والعقل فانہما یحملان المرء علی الاستقامۃ ویدعوانہ الیہا والباطن
الکامل منہا ما عرف بالاختبار والاستدلال بان کان المرء منزجرا عن محظورات دینہ بان لم یرتکب کبیرۃ ولم یصر علی صغیرۃ
فیستدل بظہور اثر دینہ وعقلہ فی الانزجار عنہا علی ظہور اثرہما فی الاحتراز عن الکذب فی الدین والظاہر من الاسلام ما ثبت
بالمیلاد بین المسلمین ونشوہ علی طریقتہم وثبوت احکام الاسلام تبعا للابوین والباطن منہ ما ثبت بالبیان بان یصف اللہ
کما ہو علی سبیل الاجمال وان لم یقدر علی تفصیلہ وان یصدق بجمیع ما یجب تصدیقہ من الرسالۃ وامور الآخرۃ وغیرہا واذا
عرفت ہذا فاعلم ان الشرط فی باب الروایۃ من العقل والعدالۃ الکامل منہما دون القاصر منہما فی حکم العدم فلا تقبل
روایۃ الصبی لقصور عقلہ ولا البالغ المعتوہ وہو الذی اختلط کلامہ وافعالہ وکانت بین افعال المجانین وافعال العقلاء
لانہ ملحق بالصبی فی جمیع الاحکام ولا روایۃ الفاسق لفوات اصل العدالۃ ولا المستور فی زماننا وہو الذی لم یعرف فسقہ و
عدالتہ لقصور عدالتہ واما الظاہر من الضبط فشرط لصحۃ اصل الروایۃ حتی لم تقبل روایۃ من اشتدت غفلتہ خلقۃ بان کان
سہوہ ونسیانہ اغلب من حفظہ او مسامحۃ ای مساہلۃ ومجازفۃ وان وافق القیاس لفوات اصل الضبط بالنسیان او بعدم
الاہتمام بشان الحدیث والمساہلۃ عدم المبالاۃ بالسہو والخطاء والمساہل الذی لا یاخذ فی الامور بالحزم والمجازفۃ التکلم
من غیر تبصر وتیقظ فارسی معرب والکامل منہ شرط القبول علی الاطلاق حتی قصرت روایۃ من لم یعرف بالفقہ فلا یعارض
روایتہ روایۃ الفقیہ بل ترجح الثانی علی الاول فی الروایۃ لکمال الضبط فی الثانی دون الاول ویقدم روایۃ الفقیہ علی
القیاس ولا یقدم روایۃ غیر الفقیہ واما الاسلام فلا یکتفی بظاہرہ فی صحۃ الروایۃ بل یشترط فیہ الکامل وہو البیان اجمالا
کما فی سائر الشروط الا ان یظہر امارتہ نحو اقامۃ الصلوۃ بالجماعۃ وایتاء الزکوۃ واکل ذبیحتنا فحینئذ لا یشترط البیان
للکمال ویکون ذلک بمنزلۃ البیان منہ فی الحکم لکمال ایمانہ والحاصل ان البیان لثبوت کمال الایمان انما یشترط فی حق
من لم یوجد منہ الدلالات الظاہرۃ علی الاسلام فاما فی حق من وجدت فیہ فہی قائمۃ مقام البیان فلہذا لا یقبل خبر الکافر
لفوات اصل الایمان ولا خبر من لا یعرف اسلامہ بالبیان او الامارات الظاہرۃ لانہ اسوء حالا من المستور وان حکمنا فی حقہ بظاہر
الاسلام بالمیلاد بین المسلمین

قولہ الا فی الصدر الاول علی ما بین وروی الحسن عن ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ انہ مثل العدل
فیما یخبر من نجاسۃ الماء وذکر فی کتاب الاستحسان انہ مثل الفاسق فیہ وہو الصحیح متصل بقولہ لا یکون خبرہ حجۃ واراد بالصدر
الاول قرن الصحابۃ رضی اللہ عنہم ومن فی معناہم من القرنین الاخیرین فخبر المستور فی باب الحدیث لیس بحجۃ باتفاق

الروايات كخبر الفاسق اليه اشار الامام فخر الاسلام لما ذكرنا من فوات العدالة الباطنة لا خبر المستور من القرون
الثلاثة فانه مقبول بشهادة كونها لان العدالة اصل في ذلك الزمان بشهادة النبي عليه السلام لهم بالخيرية و
ليس تعديل اقوى من تعديل صاحب الشرع واحترز بقوله في باب الحديث عن باب الشهادة فان القاضي لو قضى بشهادة
المستور جاز عند ابي حنيفة رحمه الله نظرا الى العدالة الظاهرة فاما في الاخبار بنجاسة الماء فقد اختلف الرواية في خبره
فروى الحسن عن ابي حنيفة انه كالعدل في هذا الخبر وهو ظاهر على مذهبه فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذا لم يطعن
الخصم لثبوت عدالتهم ظاهرا لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وكذا النقل عن عمر رضي الله عنه فهذا من
صاحب الشرع تعديل لكل مسلم وتعديل صاحب الشرع اعلى من تعديل المزكي وذكر محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان
انه مثل الفاسق فقال واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اناء اخبره رجل انه قذر وهو عنده رجل مسلم مرضي
لم يتوضأ به وان كان فاسقا فله ان يتوضأ به لكن الماء وكذلك ان كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو الصحيح لانه
لابد من اشتراط العدالة لترجح جانب الصدق في الخبر وما كان شرطا لا يكتفى بوجوده ظاهرا لكن قال لعبده ان
لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم فقال العبد لم ادخل وقال المولى دخلت فالقول قول المولى لان عدم
الدخول شرط فلا يكتفى ثبوته ظاهرا لزوال الملك قوله وقال محمد رحمه الله في الفاسق الذي يخبر بنجاسة الماء انه
يحكم السامع رأيه فان وقع في قلبه انه صادق تيمم من غير اراقة الماء فان اراقه فهو احوط للتيمم ثم ذكر محمد
في الفاسق والمستور ان السامع يحكم رأيه فان كان اكبر رأيه صادق تيمم ولا يتوضأ به لان اكبر الرأي فيما لم يوقف
على حقيقته كاليقين وان اراقه ثم تيمم كان احوط لاحتمال انه كاذب في خبره وعلى هذا التقدير لا يجوز التيمم فكان
الاحتياط في الاراقة ليصير عادما للماء فيجوز له التيمم بيقين وان كان اكبر رأيه انه كاذب توضأ به ولم يتيمم فان قيل
كان ينبغي ان يتيمم ايضا احتياطا لمعنى التعارض في خبر الفاسق كما في سؤر الحمار يجمع بين التوضي والتيمم احتياطا لتعارض
الادلة في سؤر الحمار قلنا حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص وفي الامر بالتيمم ههنا عمل بخبره من وجه فكان بخلاف
النص واذا ثبت التوقف في خبره بقي اصل الطهارة في الماء فلا حاجة الى ضم التيمم اليه قوله وفي خبر الكافر والصبي

والمعتوه اذا وقع في قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء يتوضأ ولا يتيمم فان اراق الماء ثم تيمم فهو افضل والكافر
اذا اخبر بنجاسة الماء لا يعمل السامع بخبره وان وقع في قلبه صدقه بل يتوضأ بذلك الماء ولكن ان اراق الماء
اذا وقع في قلبه صدقه ثم تيمم بعده كان ذلك افضل وان تيمم من غير اراقة وصلى لا يجوز صلوته لان الكافر
لما لم يلزمه موجب ما اخبر به لكونه غير مخاطب بالشرائع كان خبره ملزما على الغير ابتداء والكافر ليس من اهل الالزام وكذا
الصبي والمعتوه عند عامة المشايخ رحمهم الله لان موجب ما اخبر به لم يلزمهما فلو قبلنا خبرهما صار الزاما على الغير وليس
لهما ولاية الالزام على الغير يوجبه الا يرى انه لا ولاية لهما على انفسهما فكيف تثبت لهما ولاية على الغير لان احتمال الصدق
غير منقطع من خبرهم اذ الكفر والصبا والعتهة لا ينافي الصدق وعلى تقدير الصدق لا يحصل الطهارة بالتوضي
به ويتنجس الاعضاء فكان الاحتياط في الاراقة ثم التيمم بعده لتحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسة بيقين ولا يجوز

التيمم من غير اراقة لانه واحد للاما لعاما مرظاهرا قوله وفي المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام كالوكالات والمضاربات
والاذن في التجارات يعتبر خبر كل مميز لعموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط فان الانسان قلما يجد المستجمع
لتلك الشرائط حتى يبعثه الى وكيله او غلامه ولا دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر ولان اعتبار هذه الشروط لترجح

جهة الصدق في الخبر فيصلح ان يكون ملزما وذلك فيما يتعلق به اللزوم من المعاملات احترز به عما فيه الزام محض من حقوق
العباد كالحقوق التي تجري فيها الخصومات فان خبر الواحد لا يقبل الا بشرط العدد ولفظة الشهادة والاهلية بالولاية
لانه لما كان من قبيل الالزامات لم يكن بد من اهلية الولاية للمخبر ليصلح خبره للالزام ومن زيادة تاكيد باشتراط لفظ الشهادة
والعدد دفعا للتلبيس وصيانة للحقوق المعصومة واما ما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر الاذن ونحوهما
فان فيه يشترط احد شطري الشهادة العدالة او العدد عند ابي حنيفة رحمه الله اعتبارا لمعنى الالزام من وجه واما ما ليس
فيه الالزام بوجه كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارات فيقبل فيه خبر كل مميز عدلا كان او غير عدل صبيا كان او
بالغا مسلما كان او كافرا لوجهين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط المذكورة سوى التمييز فان
الانسان قلما يجد العدل الحر البالغ المسلم في كل زمان ومكان يبعثه الى وكيله او غلامه فلو شرط في هذا القسم ما ذكرنا
من الشرائط لتعطلت المصالح وفيه حرج عظيم فسقط اشتراطها للضرورة لان لها اثرا في التخفيف وقوله ولا دليل مع السامع
يعمل به سوى هذا الخبر بيان لعموم الضرورة هنا واحتراز عن اخبار الفاسق بنجاسة الماء ونحوه حيث لا يعمل به بدون تحكيم
الراي لان الضرورة فيه ليست شاملة فيما نحن فيه اذ العمل بالاصل هنالك ممكن وهو ان الاصل في الماء الطهارة فلم تكن
الضرورة لازمة فوجب تحكيم الراي اليه فاما هنا فلا اصل يعمل به فجعل الفسق هدرا وجوز قبول خبره مطلقا والثاني
ان الخبر هنا ملزم لان العبد والوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمهما ذلك واعتبار هذه الشروط في
المخبر لترجيح جانب الصدق في خبره فيصلح الخبر للالزام وذلك اعتبارا لما ذكرنا انما نحن فيما يتعلق به اللزوم من امور
الدين ولا وجه الى اشتراطها فيما لا الزام فيه اصلا من المعاملات قوله وانما اعتبر الفاسق في حل الطعام وحرمته وطهارة

الماء اذا تايد باكبر الراي لان ذلك امر خاص لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فوجب التحري في خبره للضرورة وكونه مع الفسق
اهلا للشهادة وانتفاء التهمة حيث يلزمه بخبره ما يلزم غيره الا ان هذه الضرورة غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان
الماء في الاصل طاهر فلم يجعل الفسق هدرا ولا ضرورة في المصير اليه في امور الدين اصلا لان في العدول كثرة وبهم

غنية فلا يصار اليه بالتحري ثم جواب عما يقال لما شرطت هذه الشرائط في امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم ان لا يقبل
خبر الفاسق في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته وحل الطعام وحرمته وان تايد اي تقوى باكبر الراي لان ذلك من امور الدين
كما لا يقبل خبر الكافر والصبي والمعتوه في ذلك فقال انما اعتبر خبره في ذلك لان ذلك اي الوقوف على طهارة الماء و
نجاسته وحل الطعام وحرمته امر خاص اي بالنسبة الى رواية الحديث يعني ليس بامر يقف عليه جميع الناس حتى امكن التلقي
من جهة العدول بل ربما يقف عليه الفساق وهو الغالب فيه لانه لا يكون الا في الضيافات والاسواق والغالب فيها الفساق
فوجب قبول خبره مع التحري للضرورة ثم اشار الى الفرق بين خبره وبين خبر الكافر والصبي الوجهين فقال وكونه اي كون الفاسق

مع صفة الفسق اهلا للشهادة حتى لو قضى القاضي بشهادته ينفذ وانتفاء التهمة اى تهمة الكذب من خبره حيث يلزمه بخبره من الاجتناب والاقدام ما يلزم غيره فلا يكون خبره ملزما على الغير ابتداء بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل الشهادة على المسلم والصبي ليس باهل لشهادة اصلا فلا يلزمهما بخبرهما ما يلزم غيرهما فيكون خبرهما ملزما على الغير ابتداء من غير التزام شيء الزام فلا يقبل ثم اشار الى الجواب عما يقال لما تحققت الضرورة ههنا ينبغي ان يقبل خبر الفاسق من غير وجوب تحكيم الراى كما قبل في المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام فقال الا ان اى لكن هذه الضرورة غير لازمة لانه لما تمايز جهتا الصدق والكذب في خبره امكن تركه والرجوع الى الاصول وهو ان الماء في الاصل طاهر وكذا الاصل في الطعام وهو الحل فيعمل به واذا كان كذلك لم يجعل الفسق هدرا بل اعتبر فسقه من وجه حتى لم يقبل خبره بدون ضم تحكيم الراى اليه بخلاف المعاملات التي تنفك من معنى الالزام لان الضرورة ثمه لازمة على ما بينا وبخلاف الاحاديث حيث لا يقبل فيها خبر الفاسق اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه او لم يقع لانه لا ضرورة في المصير الى قبول روايته لان في العدول الذين نقلوا نقل الاخبار كثرة يمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسماع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق **قوله** واما صاحب

الهوى فالمذهب المختار انه لا يقبل رواية من انتحل الهوى ودعا الناس اليه لان المحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع الى التقول فلا يؤتمن على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذا الهوى ميلان النفس الى ما تستلذ به من الشهوات من غير داعية الشرع والانتحال تعاطي النحلة وهي الملة اى الدين اعلم ان من اتبع الهوى من يجب اكفاره كغلاة المجسمة والروافض ويسمى الكافر المتاول ومنهم من لا يجب اكفاره ويسمى الفاسق المتاول واختلف في القسم الاول فذهب جماعة من الاصوليين الى قبول شهادته وروايته لانه اذا لم يخرج عن اهل القبلة وكان متحرجا متعلما للدين غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل خبره كخبر الواحد العدل والمسلم وذهب اكثرهم الى ردهما لان الكافر ليس باهل للشهادة وللرواية لما بينا ولكونه متاولا ممتنعا عن المعصية غير عالم بكفره لا يجعله اهلا لهما فان كل كافر متاول اذ اليهود لا يعلمون بكفرهم وتورعه عن الكذب كتورع النصراني فلا يلتفت اليه كذا ذكره الغزالي واختلف في القسم الثاني ايضا فذهب القاضي الامام ابو بكر الباقلاني ومن تابعه الى رد شهادته وروايته جميعا لان الفسق في العمل مانع من القبول والفسق في الاعتقاد اولى لانه اقوى غاية ما في الباب انه جاهل بفسقه لكن جهله فسق اخر انضم الى فسق فكان ادنى بالمنع منه لكن عذر الجهل نفسه وبرقها وذهب الجمهور الى قبول الشهادة الفاسق انما لا تقبل لتهمة الكذب والفسق من حيث الاعتقاد لا يدل عليه لانه انما وقع فيه لغلوه في الاحتراز عن المحظور حيث قال يكفر من ارتكب اى الذنب او يخرجه من الايمان فهذا الاعتقاد يحمل على التحرز من الكذب اشد الاحتراز على الاقدام عليه فكان هذا الفسق نظير متاول ترك التسمية عمدا او شرب المثلث في اعتقاد الاباحة فلا يصير به مردود والشهادة الا الخطابية من الروافض فان شهادتهم لا تقبل لانهم يتدينون بتصديق المدعي اذا اختلف عندهم انه محق ويقولون المسلم لا يحلف كاذبا فاعتقادهم هذا يمكن تهمة الكذب في شهادتهم فاما رواية هذا القسم فمقبولة على الاطلاق عند بعض من قبل شهادتهم لما ذكرنا من انتفاء تهمة الكذب فان من احترز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحرزا عن الكذب عليه وعند بعضهم تقبل اذا كان

عدلا ثقة ولم يكن داعيا للناس الى هواه فلا تقبل اذا كان كذلك وهو مختار الشيخ ومذهب عامة اهل الفقه والحديث لان دعوته الناس الى هواه ومحاجته في ذلك بسبب داع الى التقول اي الافتراء والكذب فيورث ذلك تهمة في روايته كما في شهادة الولد لوالده فلا تقبل وذكر ابو اليسر رحمه الله ان المبتدع ان كان ممكن يكفر لا يقبل خبره وان كان ممكن لا يكفر فان كان ممن يعتقد وضع الاحاديث على رسول الله عليه السلام لا يقبل خبره لتوهم الكذب كالكرامية فانهم يعتقدون جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب وان لم يكن ممن يعتقد الوضع وكان عدلا يقبل خبره ولا يحمل حمله على كذبه قوله واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ان كان الراوي بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلثة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري وعائشة رضي الله عنهم وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر كان حديثهم حجة يترك به القياس وان كان الراوي معروفا بالعدالة والحفظ والضبط دون الفقه مثل ابي هريرة وانس بن مالك رضي الله عنهما فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وانسداد باب الرأي ولما بين الشيخ رحمه الله شرائط قبول خبر الواحد وكونه حجة شرع في بيان شرط تقدمه على القياس فقال ان كان الراوي معروفا بالفقه كالجماعة المذكورين كان حديثه حجة يترك به القياس عند الجمهور وحكي عن مالك رحمه الله ان القياس يقدم على الحديث لتمكن شبهات كثيرة فيه فانه يجوز ان يكون الراوي ساهيا او غالطا او كاذبا ويجوز انه لم يكن من النبي عليه السلام والقياس ما تمكنت فيه الا شبهة واحدة وهي الخطاء وما فيه شبهة واحدة اولى مما فيه شبهات كثيرة واحتج الجمهور باجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد وبان خبر الواحد يقين باصله لانه قول الرسول عليه السلام وانما الشبهة في طريقه وهو النقل والرأي محتمل باصله في كل وصف خص من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان لا يكون وكان الاحتمال الثابت في الاصل اقوى من الاحتمال الثابت في الطريق بعد التيقن بالاصل فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالا وهو الخبر اولى والعبادلة اسم جمع عبدل فان من العرب من يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل وجمع عبد وضعا كالنساء للمرأة وهم عند الفقهاء عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعند المحدثين عبد الله بن الزبير مقام عبد الله بن مسعود رضي الله عنهم وان كان الراوي معروفا بالعدالة والضبط دون الفقه فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالف القياس لم يترك الخبر الا بالضرورة وانسداد باب الرأي من كل وجه يعني اذا كان موافقا للقياس ومخالفا للقياس لم يترك الحديث وقوله وانسداد باب الرأي تفسير للضرورة يعني اذا كان مخالفا للقياس من كل وجه يترك بالقياس لان ضبط حديث رسول الله عليه الصلوة والسلام عظيم خطره لانه عليه السلام قد اوتي جوامع الكلم والوقوف على كل معنى ضمنه في كلامه امر عظيم وقد كان نقل الحديث بالمعنى مستفيضا فيهم على ما جاء في كثير من الاخبار امرنا النبي عليه السلام بكذا او نهى عن كذا فاحتمل ان هذا الراوي نقل معنى كلام رسول الله عليه السلام بعبارة لا ينتظم المعاني التي انتظمها عبارة الرسول عليه السلام لقصور فهمه عن دركها اذ النقل بالمعنى لا يتحقق الا بعد فهم المعنى فيدخل في هذا الخبر شبهة زائدة يخلو عنها القياس فان الشبهة في القياس ليست الا في الوصف الذي هو اصل القياس تمكنت شبهة في متن الخبر بعد ما تمكنت شبهة في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيما هو في مثل هذا الخبر ترجيح

ما هو الشبهة وهو القياس عليه قوله وذلك مثل حديث ابي هريرة في المصراة اي ومثال ما ذكرنا حديث ابي هريرة
رضي الله عنه في المصراة وهو ما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها
بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر والتصرية في اللغة الجمع
يقال صريت الماء وصريته اذا جمعته والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب وهو ليتخيل المشتري
انها غزيرة اللبن والشافعي رحمه الله تعالى جعل التصرية عيبا حتى كان للمشتري الخيار اذا تبين بعد الحلب خلاف ما تخيله تمسكا بهذا
الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين وعندنا التصرية ليست بعيب وليس للمشتري ولاية الرد بها من غير شرط
لان البيع يقتضي سلامة المبيع وقلة اللبن لا تفوت صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدمها لا تنعدم صفة السلامة
فبقلتها اولى فاما الحديث فمخالف للقياس لان ضمان العدوان ضمانه مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالاجماع
ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال فيضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن مثليا
فيضمن بالقيمة فايجاب التمر مكانه يكون مخالفا للقياس فيكون ناسخا للكتاب والسنة الموجبين للعمل بالقياس معارضا
للاجماع الموجب للعمل به فيكون مردودا الا انه استدل بأحاديث ابي هريرة رضي الله عنه ما لا يخالف القياس فاما
ما خالفه فالقياس مقدم عليه كذا في الاسرار والمبسوط فان قيل انكم عاملتم بخبر الفقيه على مخالفة القياس مع ان رواته
معبد الجهني وانه لم يعرف بالفقه بين الصحابة رضي الله عنهم فخبر المصراة اولى بالقبول والعمل به لانه اثبت متنا ولا
واقوى سندا ورواية وهو ابو هريرة رضي الله عنه اعلى رتبة في العلم من معبد قلنا قد روي خبر القهقهة كثير
من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري وجابر وانس وعمران بن حصين واسامة بن زيد وعمل به كبار الصحابة والتابعين
مثل علي وابن مسعود وابن عمر وجابر والحسن وابراهيم ومكحول رضي الله عنهم لذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس
اليه اشير في الاسرار واعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس هو مذهب عيسى ابن ابان واختاره
القاضي الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتأخرين فاما عند الشيخ ابي الحسن الكرخي ومن تابعه من
اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقديم الخبر على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة
المشهورة ويقدم على القياس قال صدر الاسلام ابو اليسر واليه مال اكثر العلماء لان التغير من الراوي بعد ثبوت
عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغيره على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة
والرواة العدول لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع عن غفلتهم عن المعنى وعدم فهمهم اياه وعدالتهم وتقويهم
تدفع تهمة الزيادة والنقصان عليه قال ولان القياس هو الذي يوجب وهنا في رواية والوقوف على الكبير
الصحيح متعذر فيجب القبول كيلا يتوقف العمل بالاخبار واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر رضي الله عنه قبل رواية
حمل بن مالك في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان
كان ميتا لا يجب فيه شيء ولهذا قال كدنا ان نقضي فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل خبر الضحاك في توريث
المرأة من دية زوجها وكان القياس عنده خلاف ذلك لان الميراث انما يثبت فيما كان يملكه المورث قبل الموت والدية

لا يملك الدية قبل الموت لأنها إنما تجب بعد الموت وسائر الأحكام إنه لم يكن من فقهاء الصحابة ولم ينقل هذا القول عن أصحابنا
أيضا بل المنقول منهم أن خبر الواحد مقدم على القياس ولم ينقل التفصيل ألا ترى أنهم عملوا بخبر أبي هريرة رضي الله عنه في الصائم
إذا أكل أو شرب ناسيا وإن كان مخالفا للقياس حتى قال أبو حنيفة رحمه الله لولا الرواية لقلت بالقياس وقد ثبت عن
أبي حنيفة رحمه الله أنه قال ما جاءنا عن الله تعالى وعن رسوله فعلى الرأس والعين ولم ينقل عن أحد من السلف
اشتراط الفقه في الراوي فثبت أنه قول مستحدث وأجاب عن حديث المصراة وأشباهه فقال إنما ترك أصحابنا
العمل به لمخالفة الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة المشهورة الموجبة لإيجاب القيمة
عند تعذر المثل صورة وهي قوله عليه السلام من أعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه إن كان موسرا
الحديث ولمخالفة الإجماع المنعقد على وجوب المثل أو القيمة عند فوات العين وتعذر الرد لا لفوات فقه الراوي على
أنا لا نسلم أن أبا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من أسباب الاجتهاد وقد كان يفتي
في زمان الصحابة رضي الله عنهم وما كان يفتي في ذلك الزمان إلا فقيه مجتهد مع أنه كان من المهاجرين من عليه
أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكره في القواطع وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله له فيه حتى انتشر
في العالم ذكره وحديثه وقال إسحاق الحنظلي ثبت عندنا في الأحكام ثلاثة آلاف من الأحاديث روى أبو هريرة رضي الله عنه
منها ألفا وخمسمائة وقال البخاري رحمه الله روى عنه سبعمائة نفر من أولاد المهاجرين والأنصار وقد روى جماعة من الصحابة
عنه فلا وجه إلى رد حديثه بالقياس قوله وإن كان الراوي مجهولا لا يعرف إلا بحديث رواه أو بحديثين مثل
وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق فإن روى عنه السلف وشهدوا بصحته أو سكتوا عن الطعن صار حديثه مثل حديث
المعروف وإن اختلفوا فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا وإن لم يظهر من السلف إلا الرد لم يقبل حديثه وصار
مستنكرا وإن كان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يجب العمل به لكن العمل به جائز لأن العدالة
أصل في ذلك الزمان حتى أن رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا يحل العمل به لظهور الفسق فصار المتواتر يوجب
علم اليقين والمشهور علم الطمأنينة وخبر الواحد علم غالب الرأي والمستنكر منه يفيد الظن وإن الظن لا يغني من الحق
شيئا والمستتر في حيز الجواز للعمل به دون الوجوب اعلم أن عامة السلف وجماهير الخلف اتفقوا على عدالة جميع
الصحابة رضي الله عنهم لأن عدالتهم تثبت بتعديل الله إياهم وثنائه عليهم في آي كثيرة مثل قوله تعالى والسابقون الأولون من
المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه الآية وقوله عز اسمه والذين معه أشداء
على الكفار الآية وقوله جل ثناؤه لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة في شواهد لها كثيرة وقول
الرسول عليه السلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ولا شك أنه لا اهتداء من غير عدالة وقوله عليه السلام
لا تذكروا أصحابي إلا بخير فلو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهبا ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام إن الله تعالى
اختار لي أصحابا وأنصارا وأصهارا واختيار الله تعالى لا يكون لمن ليس بعدل والتعديل أعلى من تعديل علام
الغيوب وتعديل رسوله كيف ولو لم يرد الثناء لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة والجهاد وبذلهم المهج والأ

ما هو الثابت به وهو القياس عليه قوله وذلك مثل حديث ابي هريرة في المصراة اي ومثال ما ذكرنا حديث ابي هريرة رضي الله عنه في المصراة وهو ما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر والتصرية في اللغة الجمع يقال صريت الماء وصريته اذا جمعته والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب ومدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن والشافعي رحمه الله تعالى جعل التصرية عيبا حتى كان للمشتري الخيار اذا تبين بعد الحلب خلاف ما تخيله تمسكا بهذا الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين وعندنا التصرية ليست بعيب ليس للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضي سلامة المبيع وقلة اللبن لا تفوت صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدمها لا ينعدم صفة السلامة فبقلتها اولى فاما الحديث فمخالف للقياس لان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالاجماع ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال فليضمن بالمثل فيكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن مثليا فليضمن بالقيمة فايجاب التمر مكانه يكون مخالفا للقياس فيكون ناسخا للكتاب والسنة الموجبين للعمل بالقياس معارضا للاجماع الموجب للعمل به فيكون مردودا لانه انما يقبل من احاديث ابي هريرة رضي الله عنه ما لا يخالف القياس فاما ما خالف القياس فالقياس مقدم عليه كذا في الاسرار والمبسوط فان قيل انكم علقتم بخبر الفقيه على مخالفة القياس مع ان رواية غير الفقيه يجب وانه لم يعرف بالفقه بين الصحابة رضي الله عنهم فخبره لشرائطه اولى بالقبول والعمل به لانه اثبت متنا ولا واقوى سندا وراويه هو ابو هريرة رضي الله عنه اعلى رتبة في العلم من الفقيه قلنا قد روى خبر القهقهة كثير من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري وجابر وانس وعمران بن حصين واسامة بن زيد وعمل به كبار الصحابة والتابعين مثل علي وابن مسعود وابن عمر وجابر والحسن وابراهيم ومكحول رضي الله عنهم لذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس اليه اشير في الاسرار واعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس هو مذهب عيسى ابن ابان واختاره القاضي الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتاخرين فاما عند الشيخ ابي الحسن الكرخي ومن تابعه من اصحابه فليس فقه الراوي شرطا لتقديم الخبر على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس قال صدر الاسلام ابو اليسر واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غيره لغيره على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة والرواة العدول لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع عن غفلتهم عن المعنى وعدم فهمهم اياه وعدالتهم وتقويهم تدفع تهمة الزيادة والنقصان عليه قال ولان القياس هو الذي يوجب وههنا في رواية والوقوف على القياس الصحيح متعذر فيجب القبول كيلا يتوقف العمل بالاخبار واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر رضي الله عنه قبل رواية حمل بن مالك في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شيء ولهذا قال كدنا ان نقضي فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل خبر الضحاك في توريث المرأة من دية زوجها وكان القياس عنده خلاف ذلك لان الميراث انما يثبت فيما كان يملكه المورث قبل الموت والزوج

لا يملك الدية قبل الموت لانها انما تجب بعد الموت ومعلوم انهما لم يكونا من فقهاء الصحابة ولم ينقل هذا القول عن اصحابنا
ايضا بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس ولم ينقل التفصيل الا ترى انهم عملوا بخبر ابي هريرة رضي في الصائم
اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة رح لولا الرواية لقلت بالقياس وقد ثبت عن
ابي حنيفة رحمه الله انه قال ما جاءنا عن الله تعالى وعن رسوله فعلى الرأس والعين ولم ينقل عن احد من السلف
اشتراط الفقه في الراوي فثبت انه قول مستحدث واجاب عن حديث المصراة واشباهه فقال انما ترك اصحابنا
العمل به لمخالفة الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة المشهورة الموجبة لايجاب القيمة
عند تعذر المثل صورة وهي قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا
الحديث ولمخالفة الاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين وتعذر الرد لا لفوات فقه الراوي على
انا لا نسلم ان ابا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي
في زمان الصحابة رضي الله عنهم ما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد مع انه كان من المهاجرين من علية
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكره في القواطع وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله له فيه حتى انتشر
في العالم ذكره وحديثه وقال اسحاق الحنظلي ثبت عندنا في الاحكام ثلثة الاف من الاحاديث روى ابو هريرة
منها الفا وخمسمائة وقال البخاري روى عنه سبعمائة نفر من اولاد المهاجرين والانصار وقد روى جماعة من الصحابة
عنه فلا وجه الى رد حديثه بالقياس قوله وان كان الراوي مجهولا لا يعرف الا بحديث رواه او بحديثين مثل
وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق فان روى عنه السلف وشهدوا بصحته او سكتوا عن الطعن صار حجة مثل حديث
المعروف وان اختلفوا فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا وان لم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار
مستنكرا وان كان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يجب العمل به لكن العمل به جائز لان العدالة
اصل في ذلك الزمان حتى ان رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا يحل العمل به لظهور الفسق فصار المتواتر يوجب
علم اليقين والمشهور علم الطمانينة وخبر الواحد علم غالب الرأي والمستنكر منه يفيد الظن وان الظن لا يغني من الحق
شيئا والمستتر في حيز الجواز للعمل به دون الوجوب اعلم ان عامة السلف وجماهير الخلف اتفقوا على عدالة جميع
الصحابة رض لان عدالتهم تثبت بتعديل الله اياهم وثنائه عليهم في آي كثيرة مثل قوله تعالى والسابقون الاولون من
المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه الآية وقوله عز اسمه والذين معه اشداء
على الكفار الآية وقوله جل ثناؤه لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة في شواهد لها كثيرة وبقول
الرسول عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا شك انه لا اهتداء من غير عدالة وقوله عليه السلام
لا تذكروا اصحابي الا بخير فلو انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام ان الله تعالى
اختار لي اصحابا وانصارا واصهارا واختيار الله تعالى لا يكون لمن ليس بعدل ولا تعديل اعلى من تعديل علام
الغيوب وتعديل رسوله كيف ولو لم يرد الثناء لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة والجهاد وبذلهم المهج والاموال

وقتلهم للآباء والأولاد في موالاة الرسول ونصرته كافيا في القطع بعدالتهم وأما ما جرى بينهم من الفتن فبناء على التأويل
والاجتهاد فإن كل فريق ظن أن الواجب ما صار إليه وأنه أوفق للدين وأصلح لأمور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا
فيهم ولكنهم اختلفوا في تفسير الصحابي فذهبت عامة أصحاب الحديث وبعض أصحاب الشافعي رحمه الله إلى أن من صحب
النبي عليه السلام لحظة فهو صحابي لأن اللفظ مأخوذ من الصحبة وهي تعم القليل والكثير وذهب الجمهور الأصوليين
إلى أنه اسم لمن اختص بالنبي عليه السلام وطالت صحبته معه على طريق التتبع له والأخذ منه ولهذا لا يوصف من جالس
العالم ساعة بأنه من أصحابه وكذا إذا طال المجالسة مع إذا لم يكن على طريق التتبع له والأخذ عنه وكذا لو حلف زيد
أنه ليس صاحب عمرو وقد صحبه لحظة لا يحنث بالاتفاق قال الغزالي رحمه الله الاسم لا يطلق إلا على من صحبه
ثم يكفي للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة ولكن العرف يخصص الاسم بمن كثرت صحبته ويعرف ذلك بالتواتر
والنقل الصحيح ولا حد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب وسمعت من شيخي رحمه الله أن أدناها ستة أشهر وعن سعيد
بن المسيب أنه قال ولا نعد من الصحابة إلا من أقام مع الرسول سنة أو سنتين وغزا معه غزوة أو غزوتين و
إذا عرفت هذا علمت أن المجهول في الصدر الأول لا يكون من الصحابة لأن المراد منه من لم يعرف فإنه
إلا برواية الحديث الذي رواه ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته وإليه أشير بقوله لا يعرف إلا برواية
حديث أو حديثين وقد عرفت عدالة الصحابة رضي الله عنهم بالنصوص واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هو داخلا
فيهم وعلمت أن وابصة وسلمة ومعقلا وإن رأوا النبي عليه السلام لا يعدون من الصحابة على ما اختاره الأصوليين
لعدم معرفة طول صحبتهم وقوله لا يعرف إلا بحديث أو حديثين بيان للجهالة أي كان مجهولا في رواية الحديث
حتى لا يعرف إلا بهذا واحتراز من مجهول النسب فإن هذا اللفظ قد يطلق عليه وتلك الجهالة غير مانعة من القبول
عند عامة الأصوليين وأهل الحديث وإن كانت مانعة عند البعض مثل وابصة بن معبد وهو ابن معبد بن
عبيد قيس بن كعب نزل الكوفة ثم تحول إلى الجزيرة ومات بها وروى أن رجلا صلى خلف الصفوف وحده
فأمره النبي عليه السلام أن يعيد وسلمة بن المحبق بكسر الباء لا غير كذا في المغرب وأصحاب الحديث يروونه بفتح
الباء واسم المحبق صخر بن البايد بن الحارث ويقال سلمة بن عمرو بن المحبق نسب إلى جده روى عن النبي عليه السلام
أنه قال فيمن وطئ جارية امرأته فإن طاوعته فهي له وعليه مثلها وإن استكرهها فهي حرة وعليه مثلها ولم يعمل بهذا
الحديث لأن القياس الصحيح يرده وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع كحديث المصراة ومعقل بن سنان
بن الأشجع بن زيث بن غطفان أبو محمد ويقال أبو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عليه السلام وسكن الكوفة
وقتل يوم الحرة بالمدينة سنة ثلث وستين روى قصة بروع كما بيناها ثم رواية مثل هذا المجهول على خمسة أوجه إن
روى عنه السلف وشهدوا بصحته أي بصحة حديثه أو بصحة المروي يعني روايتهم عنه للقبول والعمل به لا للرد عليه
أو سكتوا من الطعن والرد بعدما بلغهم روايته صار حديثه في هذين الوجهين مثل حديث المعروف بالفقه والعدالة
والضبط فيقبل ويقدم على القياس لأنهم كانوا أهل فقه وضبط وتقوى ولم يتهموا بالتقصير في أمر الدين وكانوا لا

الحديث حتى يصح عنده انه مروي من رسول الله عليه السلام وقد ظهر منهم رد ما خالف القياس من رواياتهم فلا يكون قبولهم الا لعلمهم بعدالة هذا الراوي وحسن ضبطه او لانه موافق لما سمعوه من رسول الله عليه السلام او لرواية بعض المشهورين عنه وكذا السكوت في موضع الحاجة لا يحل الا على وجه الرضا بالمسموع والمروي فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير بمنزلة القبول وردوا عنه اذ لو لم يكن كذلك لتطرقت نسبة التقصير اليهم وانهم لم يتهموا بذلك وان اختلف فيه اي في صحة حديثه مع نقل الثقات عنه وهو الوجه الثالث فكذلك اي ان عمل به البعض ورده البعض يقبل ايضا مثل حديث المعروف لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه مثل حديث معقل بن سنان فيما روي ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها ولم يجب شهرا وكان السائل يتردد اليه ثم قال بعد شهر اجتهدت فيه برأيي فان كان صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمن ابن ام عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط اي لا نقص ولا مجازة حد فقام معقل بن سنان الاشجعي وابو الجراح صاحب راية الاشجعيين وقالا نشهد ان رسول الله عليه السلام قضى في بروع بنت واشق الاشجعية بمثل قضائك هذا وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول فسر بذلك ابن مسعود رضي الله عنه سرورا لم يكن يسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله عليه السلام وقبل حديثه ورده علي رضي الله عنه وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لمخالفته القياس الذي عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل الرأي اولى من رواية مثل هذا المجهول وهو مذهبنا ايضا وقيل انما رده لمذهب تفرد به وهو انه كان يحلف الراوي ولم ير هذا الرجل حتى يحلفه ولما اختلف في قبوله اخذنا به لما ذكرنا ان الثقات رووا هذا الخبر عنه مثل ابن مسعود رضي الله عنه من القرن الاول وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن من القرن الثاني فثبت بروايتهم عنه وعلمهم بخبره عدالته وقوله اعرابي بوال على عقبيه اشارة الى انه من الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادي وسكان الرمال اذ من عادتهم الاحتباء في الجلوس من غير ازار والبول في المكان الذي جلسوا فيه اذا احتاجوا اليه وعدم المبالاة باصابته اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط وقوله عندنا يتبين لك اختلاف في هذا القسم فان ثبت توجيه انه الرد لما عارض القبول تساقطا ويصير الخبر بمنزلة ما لو لم يقبله رد ولا نكير فيلحق القسم الخامس والجواب ما ذكرنا ان قبول البعض من الثقات وعمله به بمنزلة رواية ذلك الخبر بنفسه فلا يؤثر فيه رد غيره وان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد وهو الوجه الرابع فلا يجوز العمل به اذا خالف القياس لانهم كانوا لا يتهمون برد الحديث الثابت عن رسول الله عليه السلام ولا بترك العمل به وترجيح الرأي بخلافه عليه فاتفاقهم على الرد دليل على انهم اتهموه في هذه الرواية ولو قال الراوي اوهمت لم يعمل بروايته فاذا اظهر ذلك ممن فوقه وهو رد الفقهاء من الصحابة رضي الله عنه كان اولى كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله عليه ويسمى هذا النوع منكرا او مستنكرا لان اهل الفقه والحديث لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع في احتمال الكذب فان الموضوع لا يحتمل ان يكون حديثا مثل ما روى محمد بن سعيد عن حميد عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انا خاتم النبيين لا نبي

لصدور مثل هذا الاستثناء لما كانت يدعوا اليه من الاهواء والزندقة ودواعي العصبية فاما المستنكر
فيما ان كونه حديثا ان لم يكن معلوما بعدما اهل الصنعة فكونه موضوعا ليس بمعلوم لهم ايضا وكان
يجوز ان يكون الراوي صادقا في الرواية ولكن مع هذا الاحتمال ليس بحجة في حق الوجوب ولا في الجواز وذلك
مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها ابا عمرو بن حفص المخزومي طلقها ثلثا فامر بنفقة اصوع من شعير فاستقلتها
وكان النبي عليه السلام بعثه مع علي رضي الله عنه الى اليمن فانطلق خالد بن الوليد في نفر من بني مخزوم الى النبي عليه السلام
فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابا عمرو طلق فاطمة ثلثا فهل لها نفقة فقال عليه السلام ليس لها نفقة ولا سكنى
فارسل اليها ان تنتقل الى ام شريك ثم ارسل اليها ان ام شريك ياتيها المهاجرون الاولون فانتقلي الى ابن ام مكتوم
فانك اذا وضعت خمارك لم يرك فرده عمر رضي الله عنه وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري صدقت
ام كذبت احفظت ام نسيت اتهمها بالكذب والغفلة والنسيان ثم اخبر انه مردود لمخالفة الكتاب والسنة فدل على ان
في كتاب الله تعالى وسنة رسول الله عليه السلام نفقة لهذه المعتدة وقال عيسى بن ابان انه اراد بقوله كتاب
ربنا وسنة نبينا عليه السلام القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد عين النص والسنة لتلا النص وروى
السنة واشار ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار الى انه اراد بالكتاب قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن
ومن السنة ما قال عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله عليه السلام يقول لها النفقة والسكنى ورده ايضا اسامة بن
زيد وسلمة بن عبد الرحمن وابو سلمة والاسود وسعيد بن المسيب والنخعي والثوري ومروان بن الحكم ورد عمر كان
بحضرة اصحاب رسول الله عليه السلام رضي الله عنهم ولم ينكر ذلك عليه احد فدل ترك النكير على ان مذهبهم فيه
كمذهبه فثبت ان هذا الحديث منكر انه لم يجز العمل به وان كان لم يظهر حديثه في السلف اي لم يبلغهم حديث المجهول
ولم يظهر رد ولا قبول ثم ظهر من بعد وهو الوجه الخامس لم يجب العمل به ولكن العمل به جائز يعني اذا وافق القياس
او اذا لم يخالف القياس لان من كان في الصدر الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما بينا من غلبة العدالة
في ذلك الزمان وباعتبار هذا الظاهر ترجح جانب الصدق في خبره وباعتبار انه لم يشتهر في السلف تمكن تهمة
الوهم فيه فيجوز العمل به اذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل
هذا الطريق الضعيف كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله فان قيل اذا وافق القياس لم يجب العمل به كان الحكم ثابتا
بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلنا هي جواز اضافة الحكم اليه فان تمكن ما في القياس مع منع هذا الحكم لكونه مضافا
الى الحديث فاما رواية مثل هذا المجهول في زماننا فلا يقبل ولا يصح العمل بخبره ما لم يتأيد بقبول العدول لغلبة الفسق
على اهل الزمان ثم لخص الشيخ الكلام وبين حاصله فقال فصار المتواتر اي الخبر المتواتر يوجب علم اليقين وفي مقابلته
الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية والمشهور علم طمانينة وفي مقابلته المستنكر لان المشهور حجة يحتمل ان يكون غير
حجة والمستنكر على عكسه والمراد من الظن في قوله والمستنكر منه اي من الخبر يفيد الظن الوهم فان الظن ما كان جانب
الثبوت فيه راجحا وهو الذي عبر عنه بغالب الرأي والوهم ما كان عدم الثبوت فيه راجحا والمستنكر بمنزلة المتابة وخبر الوا

لم ينالب الرأي اي خبر الواحد الذي هو معروف بالضبط والعدالة وفي حكم المعروف وفي مقابلة المستتر اي خبر المجهول الذي
لم يقابل برد ولا قبول لان ذلك يوجب العمل وهذا لا يوجبه **قوله** ويسقط العمل بالحديث اذا ظهر مخالفته قولا او عملا
من الراوي بعد الرواية اذا افتى الراوي بخلاف ما رواه او عمل بخلافه فذلك لا يخلو من ان يكون قبل روايته الحديث وقبل بلوغه
اياه او بعد البلوغ قبل الرواية او بعد الرواية او لم يعرف تاريخه ولا يخلو كل واحد من ان يكون خلافا بيقين اي لا يحتمل ان يكون
مرادا من الخبر او لا يكون فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحا في الحديث بوجه لان الظاهر ان
ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك الخلاف بالحديث ورجع اليه فيحمل عليه احسانا للظن به وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث
حجة بيقين في الاصل ووقع الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل على انه كان قبل الرواية ولان الحمل على احسن الوجهين
واجب ما لم يتبين خلافه وكذلك ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافا بيقين بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه دون عمومه او
كان مشتركا او بمعنى المشترك فعمل باحد وجوهه لان ظاهر الحديث واحتماله للمعاني لغة لا يتغير بتاويله وحمله بخلاف الظاهر
وتاويله لا يكون حجة على غيره كما لا يكون اجتهاده حجة في حق غيره فوجب عليه التامل والنظر فيه فان اتضح له وجه وجب
اتباعه وان كان بعد الرواية او بعد بلوغه اياه وذلك خلاف بيقين فذلك يوجب جرحا في الحديث لان خلافه ان كان
حقا بان خالف الوقوف على انه منسوخ او ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ او ما ليس
بثابت ساقط العمل والاعتبار وان كان خلافه باطلا بان خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة ونسيان
فقد سقطت بذلك روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا فكان فاسقا او ظهر انه كان مغفلا وكل ذلك مانع عن قبول الرواية ولا يقال
انما صار فاسقا بالخلاف لو ظهر مقتصرا على الحال فلا يقدح ذلك في قبول ما روى قبله كما لو مات او جن بعد الرواية لانا نقول
قد بلغ الحديث منه الينا وقد ثبت فسقه ولا بد في الرواية من الاسناد اليه فكان بمنزلة ما رواه في الحال وهذا لان العدالة
امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاحتراز عن محظور دينه فاذا لم يحترز ظهر انها لم تكن ثابتة بخلاف الموت والجنون لان
الحيوة والعقل كانا ثابتين بيقين فلا يظهر بالموت والجنون عدمه ومثاله ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي
عليه السلام قال يغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا ثم صح من فتواه انه يطهر بالغسل ثلاثا فيسقط العمل بما روى ويحمل
على انه عرف انتساخه به وما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام قال ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها
فنكاحها باطل باطل باطل ثم صح انها زوجت حفصة بنت اخيها عبد الرحمن من المنذر بن الزبير حين كان عبد الرحمن غائبا
فلما انكرت نعقد جوزت نكاح المراة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتزوجة من النساء فلان ينعقد بعبارتها
اولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت عائشة رضي الله عنها فتبين به نسخه **قوله** او من غيره من ائمة الصحابة والحديث
ظاهر لا يحتمل الخفاء عليهم ويحمل على الانتساخ اي يسقط العمل بالحديث ايضا اذا ظهر مخالفة الحديث من غير راويه من
الصحابة قيد بقوله من ائمة الصحابة لان مخالفة غير الصحابة من ائمة النقل وطعنه فيه لا يسقط العمل به على الاطلاق
بل هو على التفصيل فان طعن طعنا مبهما لا يقبل كما لا يقبل في الشهادة وكذا ان كان مفسرا بامر مجتهد فيه كالطعن بالارسال
وشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته وبركض الدواب وكثرة المزاح ونحوها وكذا ان كان مفسرا بما لا يوجب الجرح بالاتفاق

ولكن الطاعن معروف بالتعصب ومتهم به لان الظاهر ان التعصب حمله عليه فاما الطعن بما يوجب الجرح بالاتفاق ممن
هو معروف بالعدالة والنصيحة والاتقان فيقبل وقيد بقوله والحديث ظاهر لان مخالفة الحديث من غير الراوي من
ائمة الصحابة رضي الله عنهم لا يقدح في الحديث اذا كان ممن يجوز ان يخفى عليه ذلك الحديث كما روي ان النبي
عليه السلام رخص للحائض في ان تترك طواف الصدر ثم صح من ابن عمر رضي الله عنه انها تقيم حتى تطهر فتطوف
فلا يترك به العمل بالحديث المرخص لان الحديث الصحيح واجب العمل فلا يترك العمل به لمخالفة بعض الصحابة رضي الله عنهم اذا امكن حمل خلافه
على وجه حسن وقد امكن بان يقال انما عمل وافتى بخلافه لانه خفي عليه النص ولو بلغه لرجع اليه فالواجب على من بلغه
ان يعمل به فاذا لم يحتمل مثل ذلك الحديث الخفاء عليه فحينئذ يسقط العمل به فيخرج من ان يكون حجة لانه لما انقطع توهم انه
لم يبلغه ولا يظن به مخالفة حديث صحيح عن رسول الله عليه السلام سواء رواه هو او غيره كان احسن الوجوه ان يحمل
على انه عرف انتساخه فترك العمل به وذلك مثل ما روى عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة
وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة اي حد زنا البكر بالبكر وحد الزنا الثيب بالثيب كذا ثم صح عن الخلفاء رضي الله عنهم
انهم ابوا الجمع بين الرجم والجلد بعد علمنا انه لم يخف عليهم الحديث لشهرته فيهم فعرفنا به انتساخ هذا الحكم وكذلك صح عن عمر
رضي الله عنه قوله والله لا انفي ابدا بعد ما نفيت احدا فلحق بالروم مرتدا او قول علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة مع علمنا
انه لم يخف عليهما الحديث فاستدللنا به على انتساخ حكم الجمع بين الجلد والتغريب وقوله ويحمل على الانتساخ يتعلق بالقسمين
اي يحمل الحديث صيرورته منسوخا لمخالفة الراوي قولا او عملا ولمخالفة غيره من ائمة الصحابة رضي الله عنهم والانتساخ ههنا
مصدر انتسخ المبني للمفعول لا مصدر انتسخ لانه متعد وليس المراد ههنا المتعدي قوله واختلف فيما اذا انكر المروي عنه قال بعضهم
يسقط العمل به وهو الاشبه وقد قيل ان هذا قول ابي يوسف رحمه الله خلافا لمحمد رحمه الله وهو فرع اختلافهما في شاهدين شهدا
على القاضي بقضيته وهو لا يذكرها قال ابو يوسف لا تقبل وقال محمد تقبل والطعن المبهم لا يوجب جرحا في الراوي كما لا يوجبه في
الشاهد ولا يمتنع العمل به الا اذا وقع مفسرا انما هو الجرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان دون التعصب والعداوة
من ائمة الحديث اي الحديث المروي عنه وهو على وجهين اما ان انكره انكار جاحد مكذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث
قط او كذبت علي او انكره انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه او نحو ذلك ففي الوجه
الاول يسقط العمل به بلا خلاف لان كل واحد من الاصل والفرع مكذب للاخر فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب
للقدح في الحديث ولكن لا يقدح ذلك في عدالتهما المتيقن بعدالة كل واحد ووقع الشك في زوالها فلا يترك اليقين
بالشك كبينتين متكافئتين متعارضتين لم تقبلا ولم تسقط عدالة الشهود فائدة تظهر في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك
الخبر كذا في عامة نسخ الاصول واما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ رحمة الله عليه ابو الحسن الكرخي رحمه الله
وجماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما في الوجه الاول وهو المختار للقاضي الامام ابي زيد
ومن تابعه من المتاخرين وذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كما لو لم يتحقق بان حال كل واحد
منهما محتمل فان حال المدعي يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة اذ الانسان قد يروي شيئا لغيره ثم

نسي بعد مدة فلا يتذكره اصلا وكل واحد منهما عدل ثقة وكان مصدقا في حق نفسه فلا يبطل ما ترجح من جهة الصدق في خبر الراوي
بعدالته بنسيان الآخر كما لا يبطل بموته وجنونه محل للراوي الرواية وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فان الاصل اذا انكر لا يحل
للفرع الشهادة لان مبناها على التحميل فاذا انكر الاصل سقط التحميل وبقي بلا علم فلا تحل له الشهادة واما الرواية فمبنية على السماع دون التحميل الا ترى انه لو سمع
الحديث ولم يحمله المحدث ولم يعلم بسماعه حل للسامع الرواية عنه فاذا انكر ما والذي هو مصدق في حق نفسه بقي السماع فحلت له الرواية
واحتج من رده بان الحديث يرد بتكذيب العادة بان كان الحديث غريبا في حادثة مشهورة فتكذيب الراوي اولى لان تكذيبه ادل على
الوهن من تكذيب العادة لانه يدور عليه وهو تكذيب صريحا وذلك تكذيب دلالة والصريح راجح على الدلالة وحقيقة المعنى فيه ان الخبر
انما يكون حجة ومعمولا به بالاتصال الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوي ينقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه فينتفي به رواية
الحديث او يصير هو مناقضا بالانكار ومع التناقض لا يثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كما في الشهادة
على الشهادة ولانه اذا لم يتذكر بالتذكير كان مغفلا ورواية المغفل لا تقبل ولان اكثر ما في الباب ان يصدق كل واحد في حق نفسه
فعلى هذا يحل للراوي ان يعمل به ولا يحل لغيره ليتحقق الانقطاع في حق غيره بتكذيب المروي عنه وقد قيل ان هذا اي سقوط العمل بالخبر
الذي انكره المروي عنه قول ابي يوسف خلافا لمحمد رحمهما الله بناء على اختلافهما في مسئلة ذكرها الخصاف في ادب القاضي ان من
ادعى على القاضي بانه قضى له على خصمه بكذا والقاضي لم يتذكر قضاءه وانكر ذلك فاقام البينة على ذلك تقبل عند محمد رحمه الله لاحتمال النسيان
من جهة القاضي ولا تقبل عند ابي يوسف رحمه الله لانكار من اسند القضاء اليه فكذلك في باب الرواية ومثاله حديث ربيعة بن عبد الرحمن
عن سهيل بن ابي صالح عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بشاهد ويمين فان عبد العزيز بن محمد الدراوردي قال
لقيت سهيلا فسألته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرف وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني ناسيا هذا لم يقبلوا هذا الحديث لانقطاعه بانكار سهيل
فصل في المعارضة وهذه الحجج التي سبق ذكرها من الكتاب والسنة لا تتعارض في انفسها وضعا ولا تتناقض لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن
ذلك وانما يقع التعارض بينهما لجهلنا بالناسخ من المنسوخ فالتناقض عند من لم يجوز تخصيص العلة هو وجود الدليل في بعض الصور مع تخلف المدلول عنه
سواء كان لمانع او لا لمانع وعند من جوزه هو وجود الدليل مع تخلف المدلول عنه بلا مانع والتعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه
فالتناقض يوجب بطلان نفس الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير ان يتعرض للدليل هذا هو الفرق بينهما في اصطلاح الاصوليين الا ان كل واحد
منهما في النصوص مستلزم للآخر لان تخلف المدلول عن الدليل فيها لا يكون الا لمانع فيكون ذلك المانع معارضا للدليل فيما تخلف عنه
ولما اذا تعارض النصان يكون الحكم متخلفا عن كل واحد لا محالة فيتحقق التناقض فلذلك جمع الشيخ بينهما كذا قيل لان ذلك اي
التعارض والتناقض من علامات العجز فان من اقام حجة متناقضة على شيء كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا اثبت
حكما بدليل عارضه دليل آخر يوجب خلافه كان ذلك لعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارضة والعجز عن ذلك بناء على الجهل بحقائق
الاشياء والله تعالى عن ان يوصف بالعجز والجهل فثبت انه لا تعارض ولا تناقض في حججه حقيقة وانما يقع التعارض بين هذه الحجج لجهلنا بالناسخ
والمنسوخ فان احدهما لا بد من ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالمتاخر فاذا لم نعرف التاريخ لم يمكن التمييز بين المتقدم والمتاخر فيقع التعارض
ظاهرا بالنسبة الينا من غير ان يثبت التعارض في الحكم حقيقة فلا جرم احتاج الى بيان المعارضة وما يتعلق بها فنقول المعارضة لغة هي الممانعة
على سبيل المقابلة يقال عرض لي كذا اي استقبلني فمنعني مما قصدته ومنه سمي السحاب عارضا لانه يمنع شعاع الشمس وحرارتها عن الاتصال بالارض

في اصطلاح الاصوليين هي تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما وقيد بالمتساويتين احترازا عن غيرهما لان التدافع لا يتحقق بين
القوي والضعيف بل يترجح القوي عليه فالمشهور لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يعارض المشهور ولعدم امكان الجمع احترز من امكان الجمع
بينهما فان لم تندفع المدافعة بوجه ولكن في المعارضة يسقط عند امكان الجمع بوجه ثم التناقض لا يتحقق الا بوحدة المحكوم به والمحكوم عليه لان تحقيقه
ما تعلق الكلامين لا تناقض الا عند اتحادهما فانك اذا قلت الحمل طريح ولا يشوي لا يتناقضه قولك الحمل لا يذبح ولا يشوي اذا اردت بمرجع الحمل
لاختلاف المحكوم عليه اذا قلت الكرد المختار اي له قدرة على الامتناع لا يناقضه قولك الكرد ليس بمختار على معنى انه تحت ارادته وشهوته لاختلاف
المحكوم به ويدخل فيما ذكرنا ما اعتبر فيه من وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والشرط لانك اذا قلت زيد جالس اي في هذا الزمان او المكان
زيد ليس بجالس في زمان او مكان آخر كان المحكوم في الاول غيره في الثاني وكذا اذا قلت زيد اب لعمرو زيد ليس باب اي لخالد اذ المحكوم
في الاول ابوة عمرو في الثاني ابوة خالد او قلت الخمر مسكر في الدن اي بالقوة الخمر ليس بمسكر في الدن اي بالفعل فالمحكوم فيهما امران
متغايران ولو قلت الزنجي اسود اي جلده الزنجي ليس باسود اي جميع اجزائه كان المحكوم عليه في الاول بعض الاجزاء وفي
الثاني كلها فيتغايران وكذا اذا قلت الجسم مفرق للبصر اي بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمفرق للبصر اي بشرط كونه اسود فالمحكوم عليه في الاول
الجسم الموصوف بالبياض وفي الثاني الجسم الموصوف بالسواد وهما متغايران وبالجملة فيجب ان لا يتغايرا الكلامين الا في الكيف اعني
النفي والاثبات فيقتضي احدهما ما يثبت الآخر بعينه من كل المحكوم عليه وبه من غير تفاوت قوله وحكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة
او بين السنتين المصير الى القياس واقوال الصحابة على الترتيب في الحجج ان امكن لان التعارض متى ثبت بين الحجتين تساقطا لانه ليس كل واحد
منهما بالأخرى فيجب المصير الى ما بعدهما من الحجة اذا وردا نصان متنافيان فالسبيل فيه الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ
العمل بالمتأخر لكونه ناسخا للمتقدم وان لم يعلم ولا يمكن الجمع بينهما سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما بأحدهما عينا لان العمل بأحدهما ليس اولى
من العمل بالآخر فلا يمكن الترجيح بلا مرجح ولا ضرورة في العمل بأحدهما ايضا لوجود الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما فلا يجب العمل بما
يحتمل انه منسوخ واذا تساقطا وجب المصير الى دليل آخر يمكن به اثبات الحكم لان الحادثة لتحقق بها اذا لم يوجد فيه النص كما لو تساقط النصان المتعارضان
فلا بد من دليل آخر يعرف به حكم الحادثة ثم ان كان التعارض بين آيتين وجب المصير الى السنة ان وجدت وهو معنى قوله ان امكن والى اقوال
الصحابة والقياس ان لم توجد وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة مما يمكن به اثبات حكم الحادثة ثم عند من جوز تقليد الصحابي في
مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به مثل ابي سعيد البردعي وجب المصير الى اقوالهم اصلا فان لم يوجد فالى القياس يؤيده ما ذكره الامام فخر الاسلام
في شرح التقويم حكم المعارضة انه اذا وقع التعارض بين آيتين فالميل الى السنة والواجب ان وقع بين السنتين فالميل الى اقوال الصحابة رضي الله عنهم
وان وقع بين قولي الصحابة فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي وعند من لا يوجب تقليد الصحابي
فيما يدرك بالقياس مثل ابي الحسن الكرخي وجب المصير الى ما يتبع عنده من القياس وقول الصحابي لان قوله لما كان بناء على الرأي كان بمنزلة
قياس آخر فكان بمنزلة التعارض قياسين فيجب العمل بأحدهما بشرط التحري ثم مختار الشيخ رحمه الله ان القول الاول يكون قوله
على الترتيب في الحجج متعلقا بالمجموع اي حكم المعارضة بين آيتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة رضي الله عنهم
والقياس لكن على الترتيب لا على التساوي فيصار اولا الى اقوال الصحابة رضي الله عنهم ثم الى القياس وان كان القول
الثاني فيكون قوله على الترتيب في الحجج متعلقا بالتقدم لا بقوله الى القياس واقوال الصحابة لان الكتاب متقدم على السنة

فعند العجز عن العمل بها يصار الى السنة مقدمة على القياس واقوال الصحابة رضي الله عنهم فعند العجز عن العمل بها يصار الى احدهما ويكون
الورود على هذا الوجه يعني ورد قوله تساقطا اي سقط كل واحد منهما ولم يقل تساقطتا لان احسن قوله وعند تعذر المصير اليه يجب
تقرير الاصول اي الى ما بعد المتعارضين من الدليل بان لم يوجد بعدهما دليل آخر يعمل به او وجد التعارض في الجميع يجب تقرير
الاصول اي يجب العمل بالاصل في جميع ما يتعلق بالمتعارضين كما في سور الحمار على ما سنبينه ثم قيل نظير التعارض بين الآيتين والمصير
الى السنة قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله عز وجل واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة
على المقتدي لوروده في الصلوة باتفاق اهل التفسير وبدلالة السياق والسباق والثاني ينفي وجوبها عنه اذ الانصات لا يكون
مع القراءة وانه ورد في القراءة في الصلوة عند عامة اهل التفسير فتعارضتا فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان له
امام فقراءة الامام قراءة له وقوله عليه السلام في الحديث المعروف واذا قرئ فانصتوا ولا يعارضهما قوله عليه السلام لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب لانه محتمل في نفسه قد يراد به نفي الفضيلة على ما عرف ونظير التعارض بين السنتين والمصير الى القياس ما
روى النعمان بن بشير رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة بركوع وسجدتين وروت
عائشة رضي الله عنها انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فانهما لما تعارضا صرنا الى القياس وهو الاعتبار بسائر
الصلوة قوله كما في سور الحمار لما تعارضت الدلائل ولم يصلح القياس شاهدا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء وقيل ان لما عرف
طاهرا في الاصل فلا يتنجس بالتعارض ولم يزل به الحدث فوجب ضم التيمم اليه ويسمى مشكلا في سور الحمار ولم يكن العمل بالقياس
بقي مشتبها فوجب تقرير الاصول وبيان التعارض من وجهين احدهما ان الاخبار تعارضت في اباحة لحم الحمار وحرمته فان
عبد الله بن ابي اوفى روى ان النبي عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر ان النبي عليه السلام
اباح لحوم الحمر الاهلية فاوجب ذلك اشتباها في لحمه ويلزم الاشتباه في سوره لانه متولد من اللحم فيؤخذ حكمه منه واعترض
عليه بان التعارض غير مسلم لانه قد ترجح الخبر المحرم على المبيح حيث حكمتم بحرمة لحمه فينبغي ان تثبت نجاسة سوره ايضا الا
يرى انه حكم بنجاسة سور الصبع مع تعارض اخبار الحل والحرمة في لحمها باعتبار ترجيح الحرمة واجيب بان الترجيح يثبت بالنهي
في حق الحرمة للاحتياط دون السور اذ الاحتياط فيه الجمع بينه وبين التراب ولو حكم بنجاسته لوجب التيمم لا غير وليس فيه احتياط
لاحتمال كون السور مطهرا دون التراب والثاني ما ذكر شمس الائمة البيهقي رحمه الله في الكفاية ان الاخبار تعارضت في
طهارة سوره ونجاسته فان جابرا رضي الله عنه روى ان النبي عليه السلام سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وهذا النص يدل
على ان سوره طاهر وروى انس رضي الله عنه ان رسول الله عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل
على ان سوره نجس وقد تعارضت الآثار عن الصحابة رضي الله عنهم ايضا فان ابن عمر رضي الله عنه كان يكره التوضي بسور الحمار
والبغل ويقول انه رجس وابن عباس رضي الله عنه كان يقول ان الحمار يعلف القت والتبن فسوره طاهر لا باس بالتوضي به
ولم يصلح القياس شاهدا لان السور ان اعتبر بالعرق ينبغي ان يكون طاهرا اذ العرق طاهر في الروايات الظاهرة وان اعتبر باللبن
ينبغي ان يكون نجسا لان اللبن نجس في اصح الروايتين او يقال لم يصلح القياس شاهدا لانه لم يمكن الحاقه بسور الكلب في النجاسة
لعلة حرمة اللحم لوجود اصل البلوى والضرورة في الحمار الموجب لطهارة السور فانه يربط في الدور والافنية ويشرب من الاواني

دون الكلب فانه يطوف حول الابواب لا في الدور والبيوت ولكن الحاقه بسور الهرة في الطهارة لعلة الطواف لان الضرورة فيه دونها
في الهرة لانه لا يدخل المضائق التي يدخلها الهرة فلو اشتبه النجاسة او الطهارة فكان اشتباها من غير علة جامعة بين الاصل والفرع
فكان نصبا للحكم الشرعي ابتداء بالرأي وذلك لا يجوز فثبت ان التعارض متحقق واذا كان كذلك بقي الاشتباه في الحكم وعمادا شكالا فوجب
تقرير الاصل وهو اثبات ما كان على ما كان فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة
بيقين فلا يزول بالشك فلذلك وجب ضم التيمم اليه لتحصيل الطهارة بيقين ولا يقال لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا
بيقين لزم ان يبقى كذلك ولا يزول واحد منهما بالشك لانا نقول من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانها
لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالها لا يكون
هذا تقريرا للاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للاخر فوجب القول بزوال الطهورية واعني به وقوع الشك والاشتباه
فيها لا انها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم **قوله** واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض

ليجب العمل بالحال بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه لان القياس حجة ليعمل به اصاب المجتهد الحق به او اخطأ فكان العمل بهما

وهي حجة اصلا ان قلبه اليها بنور الفراسة اولى من العمل بالحال لم يسقط العمل بها بسبب التعارض كما يسقط العمل بالنصين عند التعارض
ووجب الرجوع الى ما بعدهما من الدليل بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه اي يجب العمل عليه باحدهما بشرط التحري لانا لو
قلنا بالتساقط يؤدي ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحادثة ولا يمكنه ذلك الا بدليل وليس بعد القياس
دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل واحد القياسين حق
عند الله تعالى لا محالة وحجة يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل به اصاب المجتهد به الحق او اخطأ فكان العمل باحدهما وهو
حجة في حق العمل اولى من القول بتساقطهما والعمل بالحال الذي هو عمل بلا دليل بخلاف النصين المتعارضين لان احدهما وهو
المنسوخ منهما لم يبق حجة اصلا وقد ترتب عليهما دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة وهو القياس ولا ضرورة في ترك
الدليل الشرعي والعمل بما ليس بحجة اصلا فان قيل لما كان كل واحد من القياس حجة يجب العمل به وجب ان يختار ايهما شاء
من غير تحري كما في اجناس ما يقع به التكفير قلنا كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلا منهما ليس بحجة في حق اصابة الحق
لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس لا يدل عليه من كل وجه ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كما
قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى واصابة الحق غيب فيصلح شهادة القلب حجة في حق ذلك
فمن حيث انهما حجتان في حق العمل وجب ان يثبت الخيار من غير تحري كما في الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله تعالى
واحد وجب ان يسقطا لان احدهما خطأ والاخر صواب ولا يدري ايهما الصواب كما في النصين ولما وجب العمل من وجه
وسقط من وجه قلنا يحكم فيه رأيه فيعمل بشهادة قلبه ليترجح جانب العمل بخلاف الكفارات كذا ذكر فخر الاسلام رحمه الله في
شرح التقويم وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله يعمل بايهما شاء من غير تحري ولهذا صار له في مسئلة واحدة قولان واما
الروايتان اللتان رويتا عن اصحابنا رضي الله عنهم في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين مختلفين فاحدهما صحيحة والاخرى
فاسدة ولكن لم تعرف الاخيرة منهما كالحديث الذي روي عن رسول الله عليه السلام بروايتين مختلفين فانه عليه السلام

قد قال الجاني فيما بين لكن لم يعرف الاولى من الآخرة والفراسة نظر القلب بنور يقع فيه وفي الصحاح الفراسة بالكسر اسم من قولك تفرست فيه
خيرا اي عرفت وعلمت وهو يتفرس اي يتثبت وينظر وتقول منه رجل فارس النظر وانا افرس منه اي اعلم والبصر وقيل من غض بصره عن المحارم
وامسك نفسه عن الشهوات وعمر وقته بدوام المراقبة وتعود اكل الحلال لم تخطئ فراسته **قوله** ثم التعارض انما يقع بين الحجتين ايجاب
كل واحدة منهما ضد ما توجبه الاخرى في وقت واحد في محل واحد مع تساويهما في القوة الاختلاف بين الحجتين على سبيل المدافعة
ركن المعارضة لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء والاختلاف بهذه الصفة لان المعارضة لا تتحقق بدونه واما اتحاد المحل والمساواة
وتساوي الدليلين فشروط لامكان الجمع بدون الاولين وعدم حصول المقابلة على سبيل المدافعة بدون الثاني وقد مر تفسير التعارض
وبيان شرطه **قوله** واختلف مشائخنا رحمهم الله في ان خبر النفي هل يعارض خبر الاثبات واختلف عمل اصحابنا المتقدمين رحمهم الله
في ذلك فقد روي ان بريرة اعتقت وزوجها عبد وروي انها اعتقت وزوجها حر مع اتفاقهم انه كان عبدا فاصحابنا رحمهم الله
اخذوا بالمثبت وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال وروي انه تزوجها وهو محرم واتفقت الروايات
انه لم يكن في الحل الاصلي فجعل اصحابنا رحمهم الله العمل بالنافي اولى وقالوا في الجرح والتعديل ان الجرح اولى وهو المثبت والاصل
في ذلك ان النفي متى كان من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشتبه حاله لكن عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات
والا فلا فالنفي في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال فلم يعارض الاثبات وفي حديث ميمونة مما يعرف بدليله وهو هيئة
المحرم فوقعت المعارضة وجعل رواية ابن عباس انه تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعدله في الضبط
والاتقان الدليل المثبت هو الذي يثبت امرا عارضا والنافي فهو الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول فاذا تعارض
نصان احدهما مثبت والاخر ناف يترجح المثبت عند الشيخ رحمه الله ابي الحسن الكرخي وهو مذهب اصحاب الشافعي رحمه الله
لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر فيكون قول المثبت راجحا لاشتماله على زيادة علم كما في الجرح والتعديل
اذا تعارضا ترجح قول الجارح على قول المعدل لانه يخبر عن حقيقة والمعدل يعتمد على الظاهر وقال عيسى بن ابان والقاضي
عبد الجبار من المعتزلة انهما يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من العقل والضبط والاسلام والعدالة
موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح من وجه اخر واختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني ابا حنيفة رضي الله عنه وابا يوسف
ومحمدا في ذلك اي في تعارض النفي والاثبات ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي ففي مسئلة خيار العتاقة وهي
ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي رحمه الله اخذوا بالمثبت
فان عروة بن الزبير رضي الله عنه روى عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها الرسول عليه السلام
وهو ناف لانه مبقي على الامر الاصلي اذ لا خلاف في ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق وروي عن ابراهيم عن الاسود
عن عائشة رضي الله عنها ان زوجها كان حرا حين عتقت وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية فاخذوا بالمثبت وفي
مسئلة جواز نكاح المحرم اخذوا بالنافي فان يزيد بن الاصم روى ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة بنت الحارث وهو
حلال اي خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وروى ابن عباس رضي الله عنه انه تزوجها
وهو محرم وهو ناف لانه مبقي على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزويج فاخذوا به وقوله واتفقت الروايات احتراز

كما قال ابو الحسن الكرخي رحمه الله ان علماءنا انما اخذوا بهذه الرواية لان الاحرام عارض والحل اصل فكان هذا منهم عملا بالمثبت لا
بالنافي فيقال اتفقت الروايات انه لم يكن في الحل الاصلي وانما اختلفت في الحل المعترض على الاحرام فكان الحل عارضا والاحرام
اصلا والمراد من اتفاق الروايات اتفاق عامتها فانه قد روي ان النبي عليه السلام بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه
ميمونة بنت الحارث ورسول الله عليه السلام بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة رضي الله عنهم للمستغفري وقالوا في تعارض
الجرح والتعديل بان اخبر مزكي ان هذا الشاهد عدل واخبر آخر انه مجروح ان الجرح اولى وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا وخبر العدل
نافي لانه يبقى على الامر الاول اذ العدالة هي الاصل عملا بالمثبت واذا اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع اهتداء الجنس وهو
ان النفي لا يخلو من ثلثة اوجه اما ان يكون من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل او من جنس ما لا يعرف بدليله بان
لا يكون مبنيا على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل او مما يشتبه حاله اي يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على الاستصحاب
فان كان من جنس ما يعرف بدليله كان مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي والاثبات فاذا كان هذا النفي مما يعرف بدليله
ووضح طريق العلم به صار مثل الاثبات فيقع التعارض بينهما لتساويهما في القوة وان كان مما لا يعرف بدليله لا يعارض الاثبات لان
ما لا دليل عليه لا يقابل ما ثبت بالدليل وان كان مما يشتبه حاله وجب التفحص عن حال المخبر فان ثبت انه بنى على ظاهر الحال
لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وهو استصحاب الحال وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل المثبت فيقع التعارض
فالنفي في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال اي هو مبني استصحاب الحال لا على دليل يوجب العلم فان من روى ان
زوجها كان عبدا بنى خبره على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية فلم يعارض الاثبات الذي هو مبني
على الدليل ولا يقال خبر العبودية راجح على خبر الحرية لان راويه عروة بن الزبير والقاسم بن محمد بن ابي بكر عن عائشة
رضي الله عنها وهي كانت خالة عروة وعمة قاسم فكان سماعهما مشافهة وراوي الحرية الاسود عن عائشة رضي الله عنها
وسماعه عنها من وراء الحجاب فكان الاول اولى لزيادة تيقن في المسموع عند عدم الحجاب لانا نقول ان التيقن فيما قلنا
اكثر لابتنائه على الدليل ولان فيما قلنا عملا بالروايتين لانه يمكن ان يجعل حرا في حال وعبدا في حال والحرية يكون بعد
الرق ولا يكون الرق بعد الحرية العارضة فيجعل الرق سابقا والحرية لاحقة جمعا بينهما مع ان الروايات لو اتفقت على انه
كان عبدا لم ينف ثبوت التخيير اذا كان زوج المعتقة حرا لانه ما قال اني خيرتها لان زوجها كان عبدا ولو قال ذلك لا ينفي
التخيير ايضا عند الحرية لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم والنفي في باب التعديل والجرح من هذا القبيل ايضا لان الحال
على التزكية عدم وقوف المزكي من الشاهد على ما يجرح عدالته والبناء على ظاهر الحال اذ لا طريق للمزكي الى الوقوف
على جميع احوال الشاهد في جميع الاوقات فلا يعادل التزكية الجرح الذي مبناه على الدليل وهو المعاينة فكان الجرح اولى
والنفي في حديث ميمونة مما يعرف بدليله لان الاحرام مما يدل عليه احوال ظاهرة من المحرم وهو محسوسة فصار مثل الاثبات
في المعرفة فوقعت المعارضة فوجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواة فجعل رواية ابن عباس رضي الله عنهما
لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي لا يعادله في شيء مما ذكرنا فان قوة الضبط على الاوهم
والغلط وقوله والا فلا اي ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشتبه حاله ولم يعرف ان الراوي اعتمد

دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات قوله وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله مثل النجاسة والحرمة
فيقع التعارض بين الخبرين فيهما وعند ذلك يجب العمل بالاصل يعني اذا اخبر مخبر بطهارة ماء وآخر بنجاسته او اخبر بحل طعام
او شراب والآخر بحرمته فالاخبار بالطهارة والحل مثاله لانه مبني على الامر الاصلي والاخبار بالنجاسة والحرمة مثبت
لانه يثبت امرا عارضا فالنفي في هذه الصور من جنس ما يمكن ان يعرف بدليله لان الانسان اذا اخذ الماء من نهر جار في اناء
طاهر ولم يغب ذلك الاناء عنه كان عارفا بالطهارة بدليل موجب للعلم ويحتمل ان يكون النفي بناء على ظاهر الحال فان
ثبت انه اخبر بناء على ظاهر الحال وهو ان الاصل في الماء هو الطهارة لم يقبل خبره لانه اخبار لا عن دليل فلا يعارض
الخبر المثبت وان ثبت انه اخبر عن معرفة يقع التعارض بين الخبرين اي خبر الطهارة والحل وخبر النجاسة والحرمة فيهما اي
في الماء والطعام لان كل خبر مبني على الدليل وعند ذلك اي عند ثبوت التعارض يجب العمل بالاصل وهو الطهارة
في الماء والحل في الطعام لان استصحاب الحال وان لم يصلح دليلا لكنه يصلح مرجحا فترجح الخبر النافي به قوله ومن الناس
من رجح بفضل عدد الرواة لان القلب اليه اميل وبالذكورة والحرية في العدد دون الافراد لان به يتم الحجة في
العدد واستدل بمسائل الماء الا ان هذا متروك باجماع السلف لا يرجح احد الخبرين على الآخر بكثرة الرواية ولا بالذكورة
والحرية عند عامة اصحابنا رحمهم الله وهو قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله وذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة
الرواة وبه قال ابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا وابو الحسن الكرخي في رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة لاحد
الخبرين لا توجد في الآخر ومعلوم ان كثرة الرواة نوع قوة في احد الخبرين لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد
من السهو واقرب الى افادة العلم من قول الواحد فان خبر كل واحد يفيد الظن ولا يخفى ان الظنون المجتمعة كلما كانت
اكثر كان الصدق اغلب على الظن حتى ينتهي الى القطع يؤيده ان خبر اثنين في الشهادة يرجح على الخبر الواحد حتى
كان خبر المثنى حجة لطمانينة القلب اليه دون خبر الواحد فكذلك في الاخبار وبالذكورة والحرية اي رجحوا ايضا بفضل
العدد دون الافراد حتى قالوا خبر الحرين راجح على الخبر العبدين وخبر الرجلين راجح على خبر المرأتين فاما خبر رجل
واحد فمثل خبر امرأة واحدة وخبر حر واحد مثل خبر عبد واحد لان خبر الرجلين الحرين حجة تامة دون خبر العبدين
ودون خبر المرأتين فيترجح الكامل على الناقص كما في الشهادة بخلاف الافراد فان خبر كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر
حر واحد كخبر عبد واحد وخبر رجل واحد كخبر امرأة واحدة وهو معنى قوله لان به اي بما ذكرنا من وصف الذكورة والحرية
تتم الحجة في العدد واستدل اي من رجح بما ذكرنا بمسائل الماء فانه اذا اخبر واحد بطهارة الماء واثنان بنجاسته
او على القلب يجب العمل بخبر الاثنين ولو اخبر عبد ثقة بطهارة الماء وحر ثقة بنجاسته او على القلب يتحقق التعارض
ويعمل السامع باكبر رأيه وان اخبر باحد الامرين مملوكان ثقتان وبالامر الآخر حران ثقتان اخذ بقول الحرين لما
على ما ذكرنا في المبسوط واذا ثبت ما ذكرنا في المسائل الماء ثبت في الاخبار ايضا الا ان هذا اي ما ذكر من الاول
من الترجيح بالعدد او الذكورة والحرية متروك باجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت الصحابة رضي الله عنهم
الى يومنا هذا باخبار الآحاد ولم يرو في شيء منها اشتغال لهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة والحرية

في الافراد ولا في العدد ولو كان ذلك صحيحا لاستغنوا به كما استغنوا بالترجيح بزيادة الضبط والاتقان وزيادة الثقة ولما ترجح
خبر المثنى على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدين في مسئلة الماء فلظهر الترجيح في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد وفيما هو في
احكام الشرع كخبر الواحد وخبر المثنى وخبر الحر والعبد والرجل والمرأة في وجوب العمل بها سواء الا ان كل واحد يوجب علم غالب الراي
لا غير ثم ان هذا النوع من الترجيح قول محمد رحمه الله خاصة وابى ذلك ابو حنيفة رضي الله عنه وابو يوسف رحمه الله وهو الصحيح
لان كثرة العدد لا تكون دليل القوة ما لم يخرج الخبر من حيز الآحاد الى التواتر او الشهرة الا يرى انه لا ترجح في الشهادة واحدى
الشهادتين بكثرة العدد حتى كان المثنى والاربعة سواء لاستوائهما في عدم ايجاب العلم وكون كل واحد حجة وكذلك الواحد

والمثنى والحر والعبد في باب الاخبار

فصل وهذه الحجج بجملتها تحتمل البيان وهذا باب البيان اي الحجج التي مر ذكرها من الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرهما
سوى المحكم منها والسنة بجملة انواعها من المتواتر والمشهور والآحاد تحتمل البيان اي تحتمل ان يلحقها بيان اما على وجه التقرير
والتفسير او التغيير فوجب الحاق فصل البيان بذكر هذه الحجج ثم البيان عبارة عن البيان عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام وانما يحصل الاعلام
بدليل يحصل العلم فهنا امور ثلثة اعلام اي تبيين ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل والبيان لفظ البيان ينطلق على كل واحد
من هذه المعاني الثلثة ولاطلاقه عليه اختلف في تعريفه فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذي هو فعل المبين كابي بكر الصيرفي
قال هو اخراج الشيء من حيز الاشكال الى التجلي واعترض عليه بانه غير جامع لان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة اجمال
واشكال بيان بالاتفاق وليس بداخل في التعريف وكذا بيان التقرير والتغيير والتبديل لم يدخل فيه ايضا ومن نظر الى
الى اطلاقه على العلم الحاصل بالدليل كابي بكر الدقاق وابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي يتبين به المعلوم فكان البيان
التبيين عنده بمعنى واحد ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان كاكثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل
بصحيح النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه وعبارة بعضهم هو الادلة التي تتبين بها الاحكام قالوا والدليل على
صحته ان من ذكر دليلا لغيره وانضحه غاية الايضاح يصح لغة وعرفا ان يقال تم بيانه وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل
المذكور وعلى هذا بيان الشيء قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والرمز اذ الكل دليل ومبين ولكن اكثر استعماله في
الدلالة بالقول وكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واشارته بامره وتنبيهه بفحوى الكلام على علة الحكم بيان لان جميع
ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث يفيد العلم بوجوب العمل دليل وبيان قوله وهو اي البيان على
خمسة اوجه عرف ذلك بالاستقراء بيان تقرير الخ اضافة البيان الى التقرير والتغيير والتبديل من قبيل اضافة الجنس
الى نوعه كعلم الطب اي بيان هو تقرير وكذا الباقي واضافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشيء الى سببه اي بيان
يحصل بالضرورة وسمي القسم الاول بيان تقرير لانه مقرر لما اقتضاه الظاهر بقطع احتمال غيره وذلك مثل قوله تعالى
ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يحتمل الاستعمال في غير حقيقته يقال للبريد طائر لاسراعه في مشيه ويقال فلان يطير بهمته
فكان قوله يطير بجناحيه تقريرا للموجب بحقيقته وقطعا لاحتمال المجاز ومثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم
الجمع وهو الملائكة كان شاملا لجميع الملائكة مع احتمال ان يكون المراد بعضهم فبقوله كلهم اجمعون قرر معنى العموم فيه

حتى صار بحيث لا يحتمل الخصوص ونظيره في المسائل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق ثم يقول عنيت به الطلاق من النكاح اي
رفع قيد النكاح لان الطلاق وان كان في الاصل رفع القيد مطلقا صار مختصا بالنكاح شرعا وعرفا فصار الطلاق لرفع النكاح حقيقة
شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا لو نوى صدق ديانة لا قضاء فكان ذلك بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة
فبقوله عنيت به الطلاق من النكاح قرر مقتضى الكلام وقطع به احتمال المجاز ويصح هذا البيان موصولا ومفصولا بالاتفاق لانه
مقرر للحكم الثابت بالظاهر فيجوز مفصولا كما يجوز موصولا قوله وكذلك بيان التفسير وهو بيان المجمل والمشترك اي ومثل بيان
التقرير بيان التفسير في انه يصح موصولا ومفصولا بيان التفسير وهو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمشكل والمجمل والخفي لتغير
له اختصاص بالمشترك والمجمل فكان المراد من المذكور في الكتاب بيان المجمل والمشترك ونحوهما وذلك مثل لحوق البيان عن
النبي عليه السلام بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة والزكوة كانتا مجملتين ففسر الصلوة بالقول والفعل
والزكوة بقوله عليه السلام هاتوا ربع عشور اموالكم وبالكتاب الذي امر بكتابته لعمرو بن حزم ومثل لحوق البيان لقول
الرجل لامرأته انت بائن او انت حرام ونحوهما بقوله عنيت بهذا الكلام الطلاق فانه يكون بيان التفسير اذ البينونة او
الحرمة مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانه تفسيرا ورفعا للابهام ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فيقع البينونة والحرمة
ثم لا يجوز تاخير هذا البيان عن وقت الحاجة الى الفعل لانه يجوز التكليف بالمحال واما تاخيره الى وقت الحاجة الى
الفعل فجائز عند عامة الفقهاء خلافا للجبائي وابنه ابي هاشم وعبد الجبار ومتابعيهم والظاهرية والحنابلة واليه ذهب
بعض اصحاب الشافعي رحمه الله كابي اسحق المروزي وابي بكر الصيرفي والقاضي ابي حامد تمسك من ابى جواز تاخيره بان
المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جوز تاخير
البيان ادى الى تكليف ما ليس في الوسع ولا يقال كما ان العمل مقصود فالعلم والاعتقاد مقصود وان الخفاء والاجمال لا اشتراك
لا يمنعان من وجوب الاعتقاد لانهم قالوا العمل هو المقصود الاصلي والاعتقاد تابع وتاخير البيان يخل بالمقصود الاصلي
فلا يجوز واحتج من جوز تاخيره بان الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية فيما هو المراد به في
الحال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء باعتقاد الحقية فيه اهم من الابتلاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه
الا ترى ان الابتلاء بالمتشابه الذي انسد علينا بيانه صح باعتبار اعتقاد الحقية فالابتلاء بالمجمل الذي ينتظر بيانه كان اولى
بالصحة وليس فيه تكليف ما ليس في الوسع كما زعموا لان وجوب العمل قبل البيان ليس بثابت بل هو متاخر الى البيان قوله
واما بيان التغيير نحو التعليق والاستثناء فانما يصح بشرط الوصل جعل الشيخ رحمه الله الاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل
موافقا للامام فخر الاسلام نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان وجعل الامام شمس الائمة
رحمه الله الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل متابعا للقاضي الامام ابي زيد رحمه الله ولم يجعل الشيخ من اقسام البيان
فقال حد النسخ غير حد البيان لان البيان اظهار حكم الحادثة عند وجودها ابتداء والنسخ رفع بعد الثبوت فلم يكن بيانا لنا
ان النسخ وان كان بيانا لانتهاء مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت وهو لا يكون بيانا بالنسبة
الى العباد فان جميع الاشياء ظاهر معلوم لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيانا لانتهاء مدة

الحكم كذا قيل وهذا البيان لا يصح الا موصولا باجماع الفقهاء ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول بصحة الاستثناء
من المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد وفي بعض الروايات عنه انه قدر زمان الجواز بسنة فان استثنى بعدها بطل ومن
ابي العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بالايلاء وعن الحسن وطاؤس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا بالعقود وبه
قال احمد بن حنبل تمسك ابن عباس رضي الله عنهما بان اليهود سالت النبي عليه السلام عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها فقال
غدا اجيبكم ولم يستثن فتاخر الوحي عنه بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله
واذكر ربك اذا نسيت اي استثن اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله تعالى بطريق الحاقه الى خبره الاول
وهو قوله غدا اجيبكم وبان النبي عليه السلام قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالى واحتج الفقهاء بان النبي
عليه السلام في قوله من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه عين التكفير لتخليص الحالف
ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن وليات بالذي هو خير منها لان تعيين الاستثناء للتخليص اولى لكونه اسهل وبان
الشرع حكم بثبوت الاقرارات والطلاق والعتاق وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء منفصلا لم يثبت شيء من هذه العقود
ولم يستقر وفساده ظاهر لتاديته الى التلاعب وابطال التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا ما علم صدق صادق ولا كذب
كاذب ولم يحصل وثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد فبطلانه لا يخفى على ذي لب وانما سمي هذا النوع بيان تغيير لوجود
اثر كل واحد منهما فيه فان التعليق والاستثناء يغيران موجب الكلام اذ لو لم يوجد التعليق لوقع معلقا في الحال ولو لم
يوجد الاستثناء لثبت موجب المستثنى منه بتمامه فكان فيهما معنى التغيير من هذا الوجه ولكنهما لما كان الابتداء وقوع كلام غير
موجب في الحال او غير موجب لبعض ما تناوله كان فيهما معنى البيان من هذا الوجه فلذلك سمي هذا النوع بيان تغيير قوله

واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي رحمه الله يجوز فيه التراخي وهذا بناء على ان العموم مثل الخصوص

عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل لا خلاف
ان العام اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ فاما العام الذي لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه
بدليل متاخر عنه عند الشيخ ابي الحسن الكرخي وعامة المتاخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعند بعض اصحابنا واكثر
اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المفسرين انه يجوز تخصيصه متراخيا كما يجوز متصلا والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا ورد
متراخيا لا يكون بيانا ان المراد من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصرا على الحال وفائدته ان العام لا يصير به
ظنيا لان صيرورته ظنيا باعتبار احتمال خروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل فلا يتطرق به احتمال الى
الباقي وهذا اي الاختلاف المذكور بناء على الاختلاف في موجب العام فعندهم موجبه ظني قبل التخصيص لاحتمال ارادة البعض
منه كما هو ظني بعد التخصيص فكان تخصيصه بيانا محضا مقررا لانه يبقى على اصله ظنيا كما كان فيصح موصولا ومفصولا وعندنا موجبه
قطعي قبل التخصيص كموجب الخاص وبعد التخصيص يصير ظنيا على ما مر بيانه في اول الكتاب فكان التخصيص تغييرا له من القطع الى
الاحتمال فيصح موصولا ولا يصح مفصولا كالتعليق والاستثناء ولو ضح انه لما كان قطعيا عندنا وجب اعتقاد ثبوت الحكم في
جميع افراده كما وجب العمل به ولو جاز التخصيص متراخيا تبين ان المخصوص لم يكن داخلا فيه ابتداء وانه لم يكن موجبا في المخصوص

حكما من لا تبدا الا وحنيفة يلزم القول بوجوب الاعتقاد ثبوت الحكم قطعا فيما لم يكن الحكم فيه ثابتا اصلا وهذا باطل بل العموم شمل المخصوص اي
العام مثل شمول الخاص في ايجاب الحكم وبعد الخصوص اي بعد التخصيص قوله ومثل هذا ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن اوصى بخاتمه لانسان وبالفص
منه لآخر موصولا ان الثاني خصوصا للاول ويكون الفص للثاني وان فصل لم يكن خصوصا بل صار معارضا فيكون الفص بينهما اي
على ان الاتصال في التخصيص شرط عندنا قال علماؤنا فيمن اوصى بخاتمه لانسان وبالفص منه لآخر ايضا موصولا بالاول
ان الثاني في وهو الايصاء بالفص يكون خصوصا اي تخصيصا للاول وهو الايصاء بالخاتم الذي هو عام بالنسبة الى الفص لكنا وله
الحلقة والفص لوجود شرط التخصيص وهو الاتصال وان فصل اي الموصي الايصاء الثاني عن الاول لم يكن هذا الايصاء تخصيصا
للاول بل صار ايصاء ضمنا وكان الكلام في الفص ايجابا للثاني بعد عموم الايجاب الاول على ما كان والعام مثل الخاص في
الايجاب فثبت المساواة بينهما في الاستحقاق فيصير بينهما نصفين وليست الوصية الثانية رجوعا عن الاول كما اذا اوصى بخاتم
للثاني ثم الشيخ رحمه الله ذكر المسئلتين بلا خلاف متابعا لاصول الفقه لفخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله وذكر في شرح الزيادات
والايضاح والهداية والمبسوط والمنظومة خلاف ابي يوسف في الفصل الثاني حيث قال الفص فيه كما في الفصل الاول فيحمل على
ان في الفصل الثاني عنه روايتين قوله واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء ايضا فقال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر
المستثنى فيكون تكلما بالباقي بعده وقال الشافعي الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص كما اختلفوا في
التعليق على ما سبق فصار عندنا تقدير قوله لفلان علي الف الا مائة له علي تسع مائة وعنده الا مائة فانها ليست علي قيل الاستثناء
قول ذو صيغ محصورة دال على ان المذكور لم يرد بالقول الاول وفيه احتراز عن ادلة التخصيص فانها قد تكون قولا وقد تكون
دليل عقل وان كان قولا فلا تنحصر صيغته واحترز بقوله وصيغ محصورة عن قوله رايت المؤمنين ولم ار زيدا فان العرب لا تسميه
استثناء وان افاد ما يفيد قولنا الا زيدا وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بجملة بالا او احدى اخواتها دال على ان مدلوله
غير مراد مما اتصل به وشروطه ثلثة احدها الاتصال وقد بيناه والثاني ان يكون المستثنى داخلا في الكلام الاول لولا الاستثناء
كقولك رايت القوم الا زيدا وزيد منهم ورايت عشرة الا واحدا فان لم يكن داخلا كان منقطعا ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا
الشرط لكونه حقيقة لا لصحته والثالث ان لا يكون مستغرقا لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا وفي استثناء الكل لا يبقى
شيء يجعل الكلام عبارة عنه واختلف في كيفية عمل الاستثناء اي موجبه كما اختلف في تخصيص العموم واشار اليه بقوله ايضا
فعندنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي منع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع
صورة التكلم بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل الموجب له لا لان الغاية
توجب نفي الحكم عما وراءها وعند الشافعي موجبه امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض كامتناع حكم العام فيما
خص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص وهو المراد بقوله بمنزلة دليل الخصوص فانه وان كان يبين ان المخصوص
لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استبداده معارض للعام صورة حتى جاز تعليله او هو معارض للعام صورة ومعنى على
اصله فيكون معناه بمنزلة دليل الخصوص عنده واصل الخلاف في التعليق بالشرط فان التعليق عنده لا يخرج الكلام من
ان يكون ايقاعا بل يمنع وقوعه لمانع وهو التعليق او عدم الشرط فكذا الاستثناء وعندنا التعليق يخرج الكلام

من ان يكون الباقي فيمتنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء واذا قال لفلان علي الف الا مائة صار عندنا كانه قال ابتداء لفلان علي تسعمائة كانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وصار عنده كانه قال الا مائة فانها ليست علي مما يلزم المائة للدليل المعارض لاول كلامه لا لانه تغيير بالاستثناء كانه لم يتكلم به قوله وعلى هذا الاصل اعتبر صدر الكلام في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء عاما في القليل والكثير لان الاستثناء عارضه في المكيل خاصة فبقي ما فيما لا معارضة وقلنا هذا استثناء الحال فيكون الصدر عاما في الاحوال وذلك لا يصلح الا في المقدر احتج اصحابنا رحمهم الله بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فالخمسين تعرض للعدد المثبت بالالف لا لحكمه مع بقاء العدد لان الالف متى نفيت التام لم يصلح اسما لما دونها بخلاف العام كاسم المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل اسمه ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة عنده اعتبر الشافعي رحمه الله صدر الكلام عاما في قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء في القليل والكثير فان معناه عنده لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا لطعام مساو فان لكم ان تبيعوا هما ومعناه الا سواء بسواء فانهما اذا صار متساويين جاز لكم ان تبيعوا هما فثبت حرمة البيع لصدر الكلام عامة في القليل والكثير اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الحفنة والحفنتين لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق جميع افراده ثم لما استثنى المساوي امتنع الحكم فيه بالمعارضة فبقي ما وراءه داخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوي هو التساوي في الكيل بالاتفاق فيثبت المعارضة في المكيل خاصة فبقي بيع الحفنة بالحفنة وبالحفنتين داخلا في صدر الكلام فيحرم وقلنا هذا الاستثناء حال يعني عندنا لما كان تكلما بالباقي جعلنا هذا الاستثناء حالا لان حمل الكلام على حقيقته واجب ما امكن ولا يمكن استخراج المساواة من الطعام فيحمل صدر الكلام على ما يجانس المستثنى منه ليتحقق الكلام بالاستثناء والمستثنى حال وهي المساواة فيحمل الصدر على عموم الاحوال فصار كانه قيل لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة ولا تتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من المساواة هو المساواة في الكيل اذ المسوي في الطعام ليس الا الكيل بالاجماع بدليل قوله عليه السلام كيلا بكيل بدليل العرف فان الطعام لا يباع في العادة الا كيلا وبدليل الحكم فان اتلاف ما دون الكيل في الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة لفوات المسوي والمفاضلة والمجازفة يثبتان على الكيل ايضا اذ المراد من المفاضلة رجحان احدهما على الاخر كيلا ومن المجازفة عدم العلم بتساويهما وتفاضلهما مع احتمال المساواة والمفاضلة فثبت بما ذكرنا ان صدر الكلام لا يتناول القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الحفنة بالحفنة او بالحفنتين فان قيل لا نسلم ان الاحوال منحصرة على الثلثة المذكورة بل القلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة فيكون المعنى لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة فيبقى القليل داخلا تحت الصدر قلنا انما حكمنا بانحصارها في الثلث لانه عليه السلام نهى عن بيع الطعام بالطعام والطعام اذا ذكر مقرونا بالبيع يراد به الحنطة ودقيقها ويؤيده ما روي في رواية اخرى لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء والحكم بالبيع لا يجري باسم الطعام او الحنطة بدون الكيل فان الاسم يتناول الحنطة الواحدة ولا يبيعها احد ولو باعها لم يجز لانه

ليست بمتقومة فعرفنا ان المراد منه باعتبار متقوما ولا يعرف مالية الطعام الا بالكيل فيثبت وصف الكيل بمقتضى النص فيصير كأنه قيل لا تبيعوا الطعام المكيل بالطعام المكيل الا سواء بسواء واذا كان كذلك انحصر الاحوال فيما ذكرنا وهو معنى قوله فيكون اى عموم الاحوال لا يصلح الا فى المقدر وهو الذى يدخل تحت الكيل يوضحه انه انما يندرج فى المستثنى منه ما يناسب المستثنى لو صف خاص لا لوصف عام فانك اذا قلت ليس فى الدار الا زيد ايندرج فيه انسان لا حيوان ولا شئ فههنا انما يندرج ما يناسب المساواة فى الكيل وهو المفاضلة والمجازفة لا القلة التى هى بمنزلة الحيوان والشئ فى تلك الصورة وذكر شمس الائمة رحمه الله ان قوله الا سواء بسواء استثناء لبعض الاحوال فيكون توقيتا للنهى بمنزلة الغاية فيثبت بهذا النص ان حكم الربوا حرمة موقتة فى المحل دون المطلقة وانما تتحقق الحرمة الموقتة فى المحل الذى يقبل المساواة فى الكيل فاما فيما لا يقبلها لو ثبت فانما تثبت حرمة مطلقة وليس ذلك من حكم هذا النص فلهذا لم يثبت حكم الربوا فى القليل والمطعوم الذى لا يكون مكيلا اصلا الخ الشافعى رحمه الله احتج فيما ذهب اليه من حكم الاستثناء بان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفى اثبات فلا يستقيم ذلك الا بان يكون للاستثناء حكم على ضد موجب صدر الكلام ليعارض الاستثناء به حكم المستثنى منه ولو كان تكلما بالباقى لما صح ذلك وبان الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعد ما وجد حقيقة لا يتصور ان يجعل عدما غير موجود حقيقة واذا بقى التكلم صيغة بقى حكمه لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول فعرفنا انه لا سبيل الى القول بارتفاع التكلم بالاستثناء المؤدى الى انكار الحقائق فيجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر الكلام فى القدر المستثنى مع قيام التكلم وامتناع الحكم لمانع مع بقاء التكلم سائغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعام المخصوص منه يمتنع حكمه فى القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص لا لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول بعدم التكلم مع وجوده فمما لا نظير له واحتج اصحابنا رحمهم الله بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما انه تعالى استثنى الخمسين عن الالف فى الاخبار عن لبث نوح فى قومه قبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء فى الاخبار ولا اختص بالايجاب كدليل الخصوص وذلك لان صحة الخبر عما كان بناء على وجود المخبر به فى الزمان الماضى والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق فى الحال لا فى زمان الماضى وكذا فى الاخبار عن امر فى المستقبل لا يتصور المنع بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بموجود فثبت ان جعله معارضا لا يستقيم فى الاخبار لان التكلم بما بقى بحكمه لم يقبل الامتناع بمانع بخلاف الانشاء لانه اثبات فى الحال فاذا عارضه مانع يحتمل ان لا يثبت الا ترى انه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء فى الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب فى احدى الامرين اما الاول او الثانى تعالى الله عن ذلك ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على ما دونه واسم الالف لا يطلق على ما دونه بوجه لان اسم العدد علم مدلوله اى علم شخص كاسامة للاسد ولهذا يمتنع صرفه اذا انضم اليه سبب آخر تقول ثلثة نصف ستة كذا قيل والاسم العلم لا يطلق على غير مدلوله وكذا لو لم يكن علما لا يجوز اطلاقه على غير مدلوله بطريق الحقيقة وهو ظاهر ولا بطريق المجاز ايضا اذ لا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد بمعنى الانسبة عامة وهو كون كل واحد عددا والنسبة العامة لا تصلح طريقا للمجاز ولا صورة الا من حيث الجزء والكل وهو لا يصلح طريقا له ايضا ههنا لان من شرطه

ان يكون الجزء مختصا بالكل ليصح اطلاق اسم الكل على الجزء لانه وهو الجزء المختص به وههنا ما دون الالف مثلا كما يصلح جزءا للالف يصلح
جزءا للالفين وثلثة الالف وعشرة الالف وغيرها فهذه الجزئية لا تصلح طريقا للمجاز ايضا فثبت انه لا يحتمل غيره وهو معنى قوله الا ان لا
شئ لقيت ان لم يصلح اسما لما دونها قوله فالخمسين اى استثناء الخمسين تعرض للعدد والمثبت بالالف اى منع العدد الذي بالالف
عن الثبوت والدخول تحت الاسم فلا يثبت به الا الباقي بعد الاستثناء لا حكما اى لا انه تعرض لحكم الالف بالمعارضة مع
بقاء الالف والاسم على مدلوله والحاصل ان دخول الاستثناء على الالف صارف له من مدلوله الى الباقي بعد الاستثناء
ومانع له من ان يكون دالا عليه لان مدلوله ثابت وامتنع الحكم في البعض بالمعارضة على مثال التعليق بالشرط فانه يمنع
التكلم عن انعقاده موجبا للحكم في الحال لانه معارض للحكم ومانع له من الثبوت من غير تعرض للتكلم عن الانعقاد فيصار التكلم
مع المستثنى منه كلاما واحدا دالا على الباقي كان ان لفظ تسعمائة وخمسين دال عليه وقوله بخلاف العام جواب عن قوله بمنزلة
دليل الخصوص يعني انما جعل دليل الخصوص بطريق المعارضة صورة لانه اذا عارض العام في بعض افراده ومنع الحكم
بقي الاسم دالا على الباقي بلا خلل فلم يكن التخصيص تعرضا للتكلم بلفظ العام بل يكون تعرضا للحكم مع بقاء الصيغة على حالها
فيمكن ان يجعل بطريق المعارضة وفيما نحن فيه لا ينطلق الاسم على الباقي بعد الاستثناء فيكون الاستثناء تعرضا للتكلم حكما
لا سماله قوله ثم الاستثناء لو كان متصل وهو الاصل ولتفسيره ما ذكرنا ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الاول لان
الصدر لم يتناوله فيجعل مبتدأ مجازا اى ما يطلق عليه لفظ الاستثناء لو كان متصل وهو الاصل اى الحقيقة وتفسيره
ما ذكرنا اى اشرنا اليه في قولنا فيكون تكلما بالباقي بعده فانه يشير الى ان الاستثناء الحقيقي ما يمكن ان يجعل تكلما
بالباقي بعد الاستثناء ومنفصل ويسمى منقطعا وهو ما لا يصلح استخراجه عن الاول اى صدر الكلام بان لا يكون المستثنى
من جنس الاول كقولك جاءني القوم الا حمارا وقيل في تعريفه هو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة او احدى اخواتها
من غير اخراج فيجعل مبتدأ اى بمنزلة كلام مبتدأ حكمه بخلاف حكم الاول ليعمل بنفسه لا تعلق له باول الكلام الا من حيث
الصورة وقوله مجازا انتصب على التمييز والمراد ان اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ
لا ينقاد له لان جعل مسند الى الضمير الراجع الى المنفصل اى جعل الاستثناء المنفصل مبتدأ وكان قوله مجازا تمييزا عن جملة
اى جعل المنفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فتنصرف المجازية الى كونه مبتدأ من الكلام بطريق
المجاز لا الى كونه استثناء والمراد هو الثاني دون الاول وكان ينبغي ان يقال فيجعل مبتدأ وجعل استثناء مجازا قال
شمس الائمة رحمه الله الاستثناء حقيقة ما بينا وما هو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع وهو بمعنى لكن اى بمعنى العطف
قوله كما في قوله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين اى لكن رب العالمين وفي بعض النسخ قال الله تعالى
قال افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين اى كل ما عبدتموه انتم وعبدها آباؤكم
الاقدمون وهم الذين كانوا في سالف الدهر على الكفر فاني اعاديهم واجتنب عبادتهم وتعظيمهم الا رب العالمين فاني
اعبده واعظمه والعدو يقع على الجمع لان نظيرا للعدو والمكان واما الكثير والا رب العالمين استثناء منقطع بمعنى
لكن فانه تعالى ليس منهم ويجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدو لي الا رب العالمين

لانهم سموا الصنم بالله فاعلمهم انه قد تبرأ مما تعبدون الا الله عز وجل فانه لم يتبرأ من عبادته وهذا قول مقاتل وعلى هذا كان الاستثناء متصلا قوله واما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له وهذا على اربعة اوجه منه ما هو في حكم المنطوق

بنحو قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص الام بالثلث دل على ان الاب يستحق الباقي فصار بيانا لصدر الكلام ولا يجعل السكوت اي البيان الذي يقع بسبب الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع البيان

اي الموضوع له النطق فانه انما يقع بالسكوت الذي هو ضده وهو اربعة اوجه لانه اما ان يكون ثابتا ضرورية كثيرة الكلام ام لا والاول هو الوجه الرابع والثاني اما ان يكون ضرورة دفع الغرور ام لا الاول هو الثالث والثاني اما ان يكون في حكم المنطوق ام لا والاول هو الاول والثاني هو الثاني كذا قيل ما هو في حكم المنطوق اي النطق يدل على حكم المسكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق الا ترى ان ما ثبت بدلالة النص له حكم المنطوق وان كان النص ساكتا عنه صورة لدلالته عليه معنى فكذا ههنا نحو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فصدر الكلام وهو قوله تعالى وورثه ابواه اوجب الشركة مطلقة حيث اضيف الميراث اليهما من غير بيان نصيب كل واحد منهما ثم تخصيص الام بالثلث بقوله فلامه الثلث دل على ان الاب يستحق الباقي ضرورة ثبوت الشركة في الاستحقاق فصار اي تخصيص الام بالثلث بيانا لنصيب الاب لصدر الكلام الموجب للشركة لا بمحض السكوت اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لصدر الكلام لا يعرف نصيب الاب بالسكوت لوجه فصار بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلامه الثلث ولابيه ما بقي فحصل بالسكوت بيان الحكم

قوله ومنه ما ثبت بدلالة حال المتكلم مثل السكوت من صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يدل على حقيته وفي موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور اي ومن بيان الضرورة ما ثبت بيانا بدلالة حال المتكلم وهو مجاز اي بدلالة حال الساكت الشاهد فكانه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمي نفسه متكلما مثل سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل عن التغيير يدل على الحقية اي حقية ذلك الامر مثل ما شاهد من بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها فيما بينهم وماكل ومشارب كانوا يستعملونها مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها عليهم فدل ان جميعها مباح في الشرع اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر الناس على منكر محظور لان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله عز ذكره يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر فكان سكوته بيانا ان ما اقرهم عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر ورايت في بعض نسخ اصول الفقه ان النبي عليه السلام اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار فلا يخلو من ان يكون من الافعال او الاقوال التي سبق من النبي عليه السلام النهي عنها وتحريمها ومن المباشر للاصرار عليها واعتقاد اباحتها او لا يكون كذلك فان كان الاول فسكوته ضرورية كافر المشي الى كنيسة عن الانكار فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النهي منسوخا بالاتفاق وان كان الثاني فقد اختلف فيه قال قوم ان لم يسبقه تحريم فتقريره دل على الجواز ونفي الحرج وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهبت طائفة الى ان تقريره لا يدل على الجواز بالنسخ متمسكين بان السكوت وعدم الانكار محتمل اذ من الجائز انه عليه السلام سكت لعلمه

بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما او سكت لانه انكر عليه مرة فلم ينجع فيه الانكار وعلم ان انكاره ثانيا لا يفيد فلم
يعاوده واقره على ما كان عليه واذا كان كذلك لا ينتهض دليلا على الجواز والنسخ وجه الفرق الاول ان سكوته عليه السلام [illegible]
لو لم يدل على الجواز ان لم يسبق تحريم وعلى النسخ ان سبق لزم ارتكاب محرم وهو باطل وذلك لان الفعل والقول او القول الصادر
لو لم يكن جائزا لكان التقرير عليه بالسكوت عن الانكار مع القدرة عليه حراما في حق غير النبي عليه السلام فكيف في حقه مع قوله عليه السلام
الساكت عن الحق شيطان اخرس وفيه ايضا تاخير البيان عن وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل يوهم الجواز او النسخ
وانه غير جائز بالاجماع الا عند من يجوز تكليف المحال وقولهم يحتمل انه لم يبلغه التحريم قلنا عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الاعلام والانكار
ان ذلك الفعل والقول حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانيا ولا كان السكوت موهما عدم التحريم والنسخ وكذا
اذا بلغه التحريم ولم ينزجر بالانكار مرة مع كونه مسلما متبعا للنبي عليه السلام يجب تجديد الانكار دفعا للتوهم المذكور وهذا بخلاف
اختلاف اهل الذمة الى كنائسهم لانهم غير متبعين ولا معتقدين تحريم ذلك فلا يتوهم نسخ ذلك بسكوت النبي عليه السلام عن الانكار
عليهم قوله وفي موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان لانه لا يخلو من انتباه ولان ضمير يدل ان رجع الى ما رجع اليه ضمير يدل
الاول على معنى ان سكوت صاحب الشرع يدل على الحقية وعلى البيان في موضع الحاجة اليه لا يلائمه المثال المذكور وهو سكوت
الصحابة رض وان جعل ضميره لمطلق السكوت كما هو مراد المصنف رح يأباه العطف اذ هو معطوف على سكوت صاحب الشرع ولو قرأ
مثل بالنصب على معنى سكوت صاحب الشرع يدل على كذا مثل دلالة سكوت الصحابة رض عليه لا يستقيم ايضا لان فيه اعتبار سكوت صاحب
الشرع بسكوتهم وهو قلب الاصل ولو جعل مثل معطوفا على المثل الاول بغير واو وهو جائز عند بعض النحاة لا يستقيم ايضا لكن فيه
تحمل وصار موافقا لعبارة الامام شمس الائمة رح حيث قال واما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الشرع الى ان قال وكذلك
سكوت الصحابة عن المغرور من يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق فولده هذا حر بالقيمة لان امة
ابقت فاتت لبعض القبائل وانتمت الى بعض قبائل العرب فتزوجها رجل من بني عذرة فنثرت ذا بطنها ثم جاء مولاها فرفع
ذلك الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على ابي الاولاد ان يفدي اولاده وكان ذلك بمحضر من الصحابة فحل محل الاجماع منهم
انهم حكموا برد الجارية على مولاها وبكون الولد حرا بالقيمة وبوجوب العقر وسكتوا عن بيان قيمة منفعة بدن ولد المغرور ووجوبها
للمستحق على المغرور فيكون سكوتهم دليلا على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد عن العقد وعن شبهة العقد بدلالة حالهم لان
المستحق جاء طالبا حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له وكانت هذه الحادثة اول حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم مما لم يسمعوا فيه نصا وكان يجب عليهم البيان لصفة الكمال والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي كذا قال شمس الائمة
ولا يقال انما سكتوا عن بيان قيمة المنفعة لان الولد كان صغيرا لم يكن له منفعة لانا نقول قد ثبت في الروايات كلها انهم
قد سكتوا عن تقويم منافعه فدل ان المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبيرا قوله ومنها ما يثبت ضرورة دفع الغرور
مثل سكوت الشفيع وسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري اي من بيان الضرورة ما يثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس
مثل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل ردا للشفعة لدفع الغرور عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف
في المشترى فاذا لم يجعل سكوت الشفيع اسقاطا للشفعة فاما ان يمتنع المشتري من التصرف او ينقض الشفيع عليه تصرفه فلدفع

الضرر والغرور فجعل ذلك السكوت كالتنصيص منه على اسقاط الشفعة وان كان السكوت في نفسه غير موضوع للبيان وسكوته اي المولى حين يرى
عبده يبيع ويشتري اي المولى اذا رأى عبده يبيع ويشتري فسكت عن النهي كان سكوته اذنا له في التجارة وقال الشافعي لا يكون
اذنا لان سكوته عن النهي محتمل قد يكون للرضاء بتصرفه وقد يكون لفرط الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه انه محجور من ذلك
شرعا والمحتمل لا يكون حجة ونحن نقول لو لم يكن سكوت المولى اذنا له في التجارة ادى الى الضرر والغرور وهو منفي اوجب
بقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقوله عليه السلام من غشنا فليس منا وذلك لان الناس يعاملون العبيد
ولا يمتنعون من ذلك عند حضور المولى اذا كان ساكتا فاذا لحقه ديون ثم قال المولى كان عبدي محجورا عليه
تتاخر الديون الى وقت عتقه ولا يدري متى يعتق وهل يعتق او لا يعتق فكان اتواء حقهم ويلحقهم فيه من الضرر ما لا
يخفى ويصير المولى غارا لهم فلدفع الضرر والغرور جعلنا سكوته بمنزلة الاذن في التجارة والسكوت محتمل كما قال
الشافعي رضي الله تعالى عنه ولكن دليل العرف يرجح جانب الرضاء فالعادة ان من لا يرضى بتصرف عبده
ان يظهر النهي اذا رآه يتصرف ويؤدب على ذلك وانما يستحق عليه ذلك شرعا لدفع الضرر والغرور فلهذا الدليل
رجحنا جانب الرضاء لدفع الضرر عن المشتري او البائع قوله ومنه ما يثبت لضرورة الكلام مثل قول علمائنا
رحمهم الله تعالى حين قال لفلان علي مائة ودرهم او مائة وقفيز حنطة ان العطف جعل بيانا للاول وقال
الشافعي رضي الله تعالى عنه قوله في بيان المائة كما اذا قال له علي مائة وثوب وقلنا ان حذف المعطوف
عليه متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام وذلك فيما يثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون
دون الثياب فانها لا تثبت في الذمة الا بطريق خاص وهو السلم اي ضرورة طول الكلام او كثرة الكلام مثل
قول علمائنا رحمهم الله وليس الخلاف في هذا الاصل فان الشافعي رضي الله تعالى عنه يوافقنا في ان السكوت
يجعل بيانا لضرورة الكلام كما في عطف الجملة الناقصة على الكاملة وكما في عطف حد الزنا المقر على المبهم انما الخلاف
في هذه المسئلة فعندنا هي مبنية على هذا الاصل وعنده ليست بمبنية عليه وجه قوله وهو القياس انه ابهم الاقرار بالمائة
وقوله ودرهم ليس تفسيرا له لانه عطف عليه بحرف الواو والعطف لم يوضع للتفسير لغة الا ترى ان من شرط صحة العطف
المغايرة حتى لم يجز عطف الشيء على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر فان الدراهم في قوله عشرة دراهم
عين العشرة لا غيرها فكيف يصلح العطف مفسرا واذا لم يصلح مفسرا بقيت المائة مجملة فيكون القول قوله في بيانها كما
في قوله مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد بخلاف قوله علي مائة وثلثة دراهم لانه عطف احد المبهمين على الآخر
ثم فسره بالدراهم فينصرف التفسير اليهما لحاجة كل واحد منهما الى التفسير كما لو قال مائة وثلثة اثواب وجه قولنا
وهو الاستحسان ان قوله ودرهم ونحوه جعل بيانا عادة لان حذف تفسير المعطوف عليه وتمييزه في العدد
متعارف اذا كان في المعطوف دليل عليه ضرورة طول الكلام يقال بعت هذا منك بمائة وعشرة دراهم
وبمائة وعشرين درهما وبمائة ودرهم وبمائة ودرهمين ويراد بالجميع الدراهم من غير فرق بين هذه الصور
فلما صلح عطف الدراهم على المائة في البيع مفسرا لها باعتبار العرف كذلك يصلح عطفه مفسرا لها في الاقرار ايضا

كما صلح عطف العدد والمفسر لذلك بخلاف عطف ما ليس بمقدر مثل الثوب والشاة والعبد عليها حيث لم يجعل مفسرا لها لان الحذف
للتخفيف لكثرة الاستعمال التي هي من اسباب التخفيف وهي انما تتحقق في المقدر الذي ثبت دينا في الذمة حالا او مؤجلا
كالمكيلات والموزونات لانه لما ثبت دينا في الذمة مطلقا كثر العقود والمعاملات به فاما غير المقدر فلم يوجد فيه كثرة
الاستعمال لانه لما لم يجب دينا في الذمة الا في عقد خاص وهو السلم او فيما هو في معناه وهو البيع بالثياب الموصوفة
مؤجلا لم يقع العقود والمعاملات به وبكثرة الوجوب في الذمة والمعاملات جاز الحذف وصار العطف مفسرا فاذا
لم يوجد لم يثبت الا ما صرح به فيجب في تفسيرها اليه قوله واما بيان التبديل وهو النسخ فنقول انه في حق صاحب الشرع
بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا
بيانا محضا في حق صاحب الشرع وهو كالقتل فانه بيان محض للاجل في حق صاحب الشرع وتبديل في حق القاتل وقيل معنى النسخ
لغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته ورفعته ونسخت الريح الاثار اذا محتها ونسخ الشيب الشباب اي اعدمه وقيل
معناه النقل وهو تحويل الشيء من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقائه في نفسه يقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من خلية الى
اخرى ومنه تناسخ المواريث لانتقالها من قوم الى قوم والاولى في الشرع ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذي هو منسوخ
الى ناسخه لا يتصور وانما الازالة وهي الابطال والاعدام فيتصور ذلك قيل هو في الشريعة عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل
شرعي متاخر فقيد بالشرعي احترازا عن العقلي لان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع التي يعبر عنها
بالمباح بحكم الاصل بدليل شرعي متاخر لا يسمى نسخا بالاجماع وقيد بدليل شرعي احترازا عن الرفع بالموت وبقوله متاخر احترازا
عن التقييد بالغاية والاستثناء ونحوهما فان ذلك لا يسمى نسخا وقيل هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في
تقديرنا وبياننا استمراره لولا وبطريق التراخي فيخرج عنه المؤقت لانه ليس في ذهننا استمراره والتخصيص على قول من جوزه
متراخيا لانه غير مراد من الاصل لا انه انتهاء بعد الثبوت اليه اشير في الميزان وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء
الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى
علمه تعالى مبينا للمدة لا رافعا الا انه اطلقه اي لم يبين توقيت الحكم المنسوخ من شرعه فكان ظاهره البقاء في حق البشر
لان اطلاق الامر بالشيء يوهم البقاء وذلك على التابيد من غير ان يقطع القول به في زمن الوحي فكان النسخ تبديلا بالنسبة
الى ظاهر الاستمرار الذي في حق العباد وبيانا محضا لمدة الحكم في حق صاحب الشرع قال صاحب الميزان هذا غير
مستقيم لانه يؤدي الى القول بتعدد الحقوق والحق واحد في الشرعيات والعقليات واجيب عنه بان الحق واحد
بالنسبة الى صاحب الشرع واما بالنسبة الى العباد فمتعدد حتى وجب على كل مجتهد العمل بالاجتهاد ولا يجوز له التقليد
غيره وههنا الحق بالنسبة الى صاحب الشرع واحد وهو كونه بيانا لا رافعا وابطالا وهو اي النسخ نظيره بيان في
حق صاحب الشرع ابطال في حق العباد كالقتل فانه بيان محض للاجل المعلوم في حق صاحب الشرع لان المقتول
ميت باجله بلا شبهة عندنا اذ لا اجل له سواه كما نص الله تعالى بقوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة
ولا يستقدمون والموت الذي حصل فيه بخلق الله تعالى كما حصل في الميت حتف انفه لا بفعل القاتل على ما عرف وفي حق

القاتل تبديل وتغيير الى ابطال وقطع للحيوة بالموت لانه هو السبب للموت حتى استوجب عليه القصاص ان كان عمدا والدية على عاقلته
ان كان خطأ ثم انه جائز عقلا وواقع شرعا خلافا لليهود لعنهم الله فان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة آدم عليه السلام وبه
حصل التناسل وقد ورد في التورية ان الله امره بتزويج بناته من بنيه وكذا الاستمتاع بالجزء وكان حلالا لآدم عليه السلام فان زوجته
حواء كانت مخلوقة من ضلعه ثم انتسخ ذلك وغيره من الشرائع وكذا الجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام ثم انتسخ تلك
الاباحة في التورية والعمل في السبت كان مباحا قبل شريعة موسى عليه السلام ثم انتسخ بشريعة موسى عليه السلام وترك الختان كان جائزا
في شريعة ابراهيم عليه السلام ثم انتسخ بالوجوب في شريعة موسى عليه السلام فعرفنا انه لا وجه الى انكاره وقد بينا المسألة بتمامها في الكشف
قوله ومحل النسخ حكم يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم ولم يلتحق به اي بالنسخ من توقيت او تابيد ثبت نصا كما في قوله تعالى
خالدين فيها ابدا او دلالة كسائر الشرائع التي قبض عليها رسول الله عليه السلام لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم في الحقيقة وان كان
رفعا في الظاهر لابد من ان يكون محله حكما يحتمل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ بيانا للمدة حكم وذلك
المعنيان احدهما ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم اي يحتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا اذ لو لم يكن يحتمل ان يكون
مشروعا كالكفر لاستمرار عدم شرعيته والنسخ لا يجري في معدوم ولو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله وصفاته لاستمرار شرعيته
ضرورة فلا يجري فيه النسخ لان النسخ توقيت ورفع وذلك مناف لما لزم لاستمرار وجوده فثبت ان محل النسخ جائزات العقول لا واجباتها
والثاني ان لا يكون لحقه اي ما ينافي النسخ والتبديل يعني لم يلتحق به بعد ما كان في نفسه محتملا للوجود والعدم ما يمنع لحوق النسخ الذي
هو بيان مدة الشرعية وذلك ثلثة اوجه توقيت نصا او تابيد صريحا او تابيد دلالة اما الاول فمثل ان يقول الشارع اذنت لكم
ان تفعلوا كذا الى سنة او قال احللت هذا الشيء الى عشر سنين او مائة سنة فان النسخ منه قبل مضي تلك المدة لا يجوز لانه من البداء
والغلط والنسخ المؤدي اليه باطل قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله وليس لهذا القسم مثال من المنصوصات شرعا وذكر في بعض الحواشي
ان مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دابا وقوله جل ذكره تمتعوا في داركم ثلثة ايام وليس بسديد لان ذلك ليس من الاحكام الشرعية
وكلامنا فيها واما الثاني فمثل قوله تعالى خالدين فيها ابدا وصف اهل الجنة بالاقامة وهي تقبل الزوال فلما اقترن بها الابد صار
بحال لا تقبل الزوال ولا يجري في هذا القسم النسخ ايضا لان بيان التوقيت بالنسخ بعد التنصيص على التابيد لا يكون الا على وجه البداء
وظهور الغلط والله تعالى متعال عنه ولا يقال هذا المثال من الاخبار لا من الاحكام وامتناع النسخ فيه لكونه خبرا لا للتابيد لانا نقول
المقصود ايراد المثال للتابيد نصا ولم يوجد في الاحكام تابيد صريح وقد حصل المقصود بايراده فلذلك اورده ههنا على انه يتعلق به
وجوب اعتقاد تابيد اهل الجنة والنار فيها وهو من الاحكام فيصح ايراده مثالا من هذا الوجه واما الثالث فمثل الشرائع التي قبض عليها
الرسول صلى الله عليه وسلم فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ لانه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين ولا نبي بعده ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي
فلا يبقى احتمال النسخ بعده وهذه الدلالة ونظيره ثبوت تابيد الجنة والنار دلالة لان اهلهما لما كانوا مؤبدين فيهما كانتا مؤبدتين ضرورة
واعلم ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب الجمهور منهم الى جواز نسخ ما لحقه تابيد او توقيت من الامر والنهي وهو مذهب جماعة
من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو اختيار صدر الاسلام ابي اليسر وذهب ابو بكر الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد و
الشيخان وجماعة من اصحابنا رحمهم الله الى انه لا يجوز ولا خلاف ان مثل قوله الصوم واجب مستمر ابدا لا يقبل النسخ لتادية النسخ فيه

الى الكذب او التناقض تمسك الفريق الاول بان الخطاب اذا كان بلفظ التابيد فغايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم في الازمان كلها ولا يمتنع
ان يكون المخاطب مع ذلك مريدا الثبوت في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع
ورود الناسخ المعرف لمراد المخاطب ولذلك لو فرضنا وقوعه لم يلزم منه محال ولانه ان لفظ التابيد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام
كقول القائل لازم فلانا ابدا واجتنب فلانا ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا فجاز ان يكون ذلك في استعمال الشرع وتبين بلحوق الناسخ ان المراد
به المبالغة لا الدوام وتمسك الفريق الثاني بان نسخ الخطاب المقيد بالتابيد او التوقيت يؤدي الى التناقض او البداء لان معنى ابدا
انه دائم والنسخ يقطع الدوام فيكون دائما وغير دائم وصاحب الشرع منزه عن ذلك فلا يجوز القول بنسخه كما لو قيل الصوم دائم مستمر ابدا
والدليل عليه ان التابيد يفيد الدوام والاستمرار قطعا في الخبر كما في تابيد اهل الجنة والنار حتى ان من قال بجواز فنائهما والجنة والنار
دالا ليهما وحمل قوله تعالى خالدين فيها ابدا على المبالغة ينسب الى الزيغ والضلال فكذا في الاحكام اذ لا فرق في دلالة اللفظ لغة
على الدوام في الصورتين وقولهم لا يمتنع ان يكون المخاطب مريدا لبعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة غير صحيح لان ذلك
انما يصح اذا اتصل بالكلام قرينة لفظية او غير لفظية دالة على المراد من غير تاخر عنه فاما اذا خلا الكلام عن مثل هذه القرينة
كان دالا على معناه الحقيقي قطعا فلو كان ورود النسخ عليه في باب البداء ضرورة فلا يجوز وليس هذا نظير النسخ في اللفظ المتناول
للاعيان لان النسخ لا يؤدي فيها الى انه اريد به البعض بقرينة متاخرة بل الحكم ثبت في حق الكل ثم انقطع في حق البعض بالناسخ فكان
هذا البعض بمنزلة ما ثبت الحكم في حقه بنص خاص ثم انقطع بناسخ قوله والشرط التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من
الفعل خلافا للمعتزلة ولا خلاف بين الجمهور ان القياس لا يصلح ناسخا اعلم ان للنسخ شروطا بعضها متفق عليه مثل كون الناسخ
والمنسوخ حكمين شرعيين فان الموت والعجز يزيلان التعبد الشرعي ولا يسميان نسخا وكذا ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمى
نسخا ومثل كون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متاخرا عنه فان الاستثناء والغاية لا يسميان نسخا ومثل التمكن من الاعتقاد فانه شرط
بالاجماع وغيرها وبعضها مختلف فيه مثل ان كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد واشتراط البدل للمنسوخ واشتراط كونه اخف من
المنسوخ او مثله فانها شرط لصحة النسخ عند قوم على ما عرف فمن الشروط المختلف فيها التمكن من الفعل والمراد به ان يمضي بعد وصول الامر
الى المكلف زمان يسع الفعل المامور به فعند اكثر الفقهاء وعامة اصحاب الحديث وهو ليس بشرط لصحته وعند جماهير المعتزلة هو
شرط واليه ذهب بعض اصحابنا مثل ابي بكر الجصاص والشيخ ابي منصور والقاضي الامام ابي زيد وبعض اصحاب الشافعي كالصيرفي
وبعض اصحاب احمد بن حنبل وصورة المسئلة على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد وقبل دخول وقت الواجب
كما اذا قيل في رمضان حجوا في هذه السنة ثم قيل في اخره لا تحجوا او قيل صوموا غدا ثم قيل قبل انفجار الصبح لا تصوموا والثاني ان
يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما اذا قيل لانسان اذبح ولدك فبادر الى سببه فقبل انقضاء الكل قيل له لا تذبح
او شرع في الصوم في قوله صم غدا فقبل انقضاء اليوم لا تصم كذا في الميزان وغيره تمسك من شرط التمكن من الفعل بان الفعل لهذا
هو المقصود من شرع الاحكام لان الابتلاء يتحقق به الا ترى ان الامر والنهي يدلان بصريحهما على وجوب تحصيل الفعل والامتناع عنه
لا ... على السواء لا على العزم والفعل والمنع عنه ولما كان تحصيل الفعل هو المقصود بشرع الحكم كان النسخ قبل الفعل او قبل التمكن
منه مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد لان الشارع اذا امر بشيء في وقت دل على حسن ذلك وفي ذلك

الوقت دل على قبحه في ذلك الوقت لكون الحسن والقبح من ضرورات الامر والنهي واجتماعهما بشيء واحد في وقت واحد محال فكان القول
بجواز النسخ الذي يؤدي اليه فاسدا وكان هذا النسخ من باب البداء والغلط لانه انما نهى عما امر بفعله اذ ظهر له من حال المامور به ما لم
يكن معلوما له وهذا باطل وهذا البداء على الله تعالى لا يجوز وعامة العلماء وتمسكوا بما روي ان النبي عليه السلام امر بخمسين صلاة ليلة المعراج
ثم نسخ ما زاد على الخمس وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز فان قيل هذا
حديث غير ثابت والمعتزلة ينكرون المعراج اصلا ومن اقرب منهم ومن غيرهم يقولون لم يرو في حديث المعراج ذكر نسخ
خمسين صلاة بخمس صلوات وذلك شيء زاده القصاص فيه لما زادوا غيره والدليل عليه انه لا بد فيه من التمكن من الاعتقاد وكان الامر
بخمسين صلاة في حق الامة لا للنبي خاصة ولم يوجد التمكن من الاعتقاد للامة لانه لا يتصور قبل العلم قلنا الحديث ثابت مشهور
تلقته الامة بالقبول وهو في حد التواتر فلا وجه الى انكاره واهل النقل وان قدحوا في الحديث بما رووا واهل المعراج رووا فرض خمسين صلوة
وانتساخها بالخمس وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الاحاديث فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج ولم يصح القول بكونه من
زيادات القصاص وقولهم لم يوجد التمكن من الاعتقاد فاسد لان رسول الله عليه السلام هو الاصل في هذه الامة وقد وجد منه عقد القلب
على ذلك فيجوز اصل النسخ فان الدليل القائم على جواز النسخ دل ذلك على جوازه قبل وقت الفعل اذ لا فرق بين ان ينسخ قبل وقت الفعل
او بعد دخول وقته لانه يجوز ان يكون المراد بالامر اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل اذا حضر وقته ويكون الابتلاء بهذا القدر وهذا الابتلاء
صحيح لان الايمان راس الطاعات فيجوز ان يبتلي الله تعالى عباده بقبول هذه العبادة ايمانا ولا يلزم منه البداء الا يرى ان الواحد
منا قد يامر عبده بشيء ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده له ثم ينهاه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود
قبل ان يتمكن من مباشرة الفعل ولا يجعل ذلك البداء وان كان الامر ممن يجوز عليه البداء فلان لا يجعل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد
عزم القلب واعتقاد الحقية موجبا للبداء في حق من لا يجوز عليه البداء اولى والحاصل ان حكم النسخ عندهم بيان مدة العمل بالبدن
لانه هو المقصود بالتكليف لحصول الابتلاء به وعندنا حكمه بيان مدة عمل القلب والبدن تارة وبيان عمل القلب وهو العقد تارة
اخرى لان الابتلاء كما يحصل بالفعل يحصل بالعقد ايضا لانه عمل القلب بخلاف هوى النفس كالعمل بالجوارح ولما فرغ الشيخ من بيان
الشرط شرع في تفصيل الناسخ اعني الدليل الذي يثبت به النسخ بقوله ولا خلاف بين الجمهور اي جل الناس ومعظمهم ان القياس
لا يصلح ناسخا القياس المظنون لا يكون ناسخا لشيء عند الجمهور جليا كان او خفيا ونقل عن ابن العباس بن سريج من اصحاب الشافعي
ان النسخ يجوز به لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا وكان ابو القاسم الانماطي من اصحابه لا يجوزه
بقياس الشبه فيجوز بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القران يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس
هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة فثبوت الحكم بمثل هذا القياس
يكون محالا به على الكتاب والسنة اذ القياس تكثير محال النص تمسك الجمهور باتفاق الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا مجمعين على ترك
الراي بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الاحاد حتى قال عمر رضي الله عنه في حديث الجنين كدنا ان نقضي فيه برأينا وفيه
سنة عن رسول الله عليه السلام وقال علي رضي الله عنه ولو كان الدين بالراي لكان باطن الخف بالمسح اولى من ظاهره ولكني رايت
رسول الله عليه السلام يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وبان القدم على القياس المظنون الذي ينسخ به ان كان قطعيا لا يجوز

نسخه به لانعقاد الاجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره وترك الاضعف بالاقوى وان كان ظنيا فلا نسخ ايضا لان العمل بالمظنون
المتقدم انما يثبت مشروطا بسلامته عما يعارضه ودينا فيه اذ لو ترجح عليه قياس آخر لبطل شرط العمل به وخرج من كونه مقتضيا للحكم
متعين من القياس الراجح ان حكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا واذ لا ثبوت له فلا رفع ولا نسخ واما اعتبار النسخ بالتخصيص فمنقوض
بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جائز دون النسخ فكيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ رفع وابطال
وما ذكره الانماطي ضعيف ايضا فان الوصف الذي به يرد الفرع الى الاصل المنصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع بانه هو المعنى
في الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ به ايضا كالنص
وكما لا يصلح ناسخا لا يصلح منسوخا الا اذا كان قطعيا فانه جاز ان يكون منسوخا كذا في بعض الشروح من الائمة
خلافا للحنابلة وعبد الجبار من المعتزلة لان ما بعد القياس قطعيا كان او ظنيا يبين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو
رجحانه ان صح ان القاطع والظني المتأخر عنه عليه والا لما صلح لنسخ المتقدم واذا زال شرط العمل به فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ **قوله**
ولنا الاجماع عند اكثرهم لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء ولا مدخل للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء
عند الله تعالى اي وكالقياس الاجماع عند اكثرهم الاجماع يجوز ان يكون ناسخا للكتاب والسنة والاجماع عند بعض مشايخنا منهم
عيسى بن ابان واليه ذهب بعض المعتزلة متمسكين بما روي ان عثمان رضي الله عنه حجب الام من الثلث الى السدس باخوين
وقال ابن عباس كيف تحجبها باخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة فقال حجبها
قومك يا غلام فدل على جواز النسخ بالاجماع وبان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر
رضي الله عنه وبان الاجماع حجة من حجج الشرع موجبة للعلم كالكتاب والسنة فيجوز ان يثبت النسخ به كالنصوص الا ترى انه
اقوى من الخبر المشهور والنسخ بالخبر المشهور جائز حيث جاز ذلك به الزيادة على الكتاب التي هي نسخ فبالاجماع اولى وعند جمهور
العلماء لا يجوز النسخ به لانه عبارة عن اجتماع الآراء في شيء ولا مجال للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في شيء عند الله تعالى
ثم اذا ان النسخ حال حيوة الرسول لاتفاقنا على ان لا نسخ بعده وفي حال حيوته ما كان ينعقد الاجماع بدون
رأيه وكان الرجوع اليه موجبا فرضا واذا وجد البيان منه فالموجب للعلم قطعا هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع
موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده فعرفنا ان النسخ بدليل الاجماع لا يجوز كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ولان الاجماع لا ينعقد
البتة خلافا للكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجماع بخلافهما لكان ذلك بناء على نص آخر ثبت عندهم
انه ناسخ للكتاب والسنة ولا يصلح ان يصير منسوخا بهما ايضا لعدم تصور حدوث كتاب او سنة بعد وفات النبي عليه السلام
وكذا لا يصلح ناسخا للاجماع ولا منسوخا به لان الاجماع الثاني ان دل على بطلان الاول لم يجز ذلك فان الاجماع لا يكون باطلا
وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يجز ذلك الا بدليل شرعي متجدد وقع لاجله الاجماع من
كتاب او سنة او الدليل كان موجودا او خفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك باطل لاستحالة حدوث كتاب او سنة بعد وفاته عليه السلام
ولعدم جواز خفاء الدليل الذي يدل على الحق عند الاجماع الاول على الكل لاستلزامه اجماعهم على الخطاء وكذا لا يصلح ناسخا للقياس ولا منسوخا
به لما مر واما تمسكهم بقصة عثمان رضي الله عنه فضعيف لانها انما تدل على النسخ بالاجماع اذا ثبت كون المفهوم حجة قطعا حتى يكون نسخ الآية

من حيث المفهوم فان لم يكن له اخوة فلا يكون للام السدس بل الثلث واذا ثبت ايضا ان لفظ الاخوة لا ينطلق على
الاثنين قطعا ولم يثبت واحد منهما كذلك فلا يلزم النسخ على انه لا يلزم النسخ بالاجماع على تقدير ثبوتهما لامكان تقدير النص
الدال على الحجب اذ لو لم يقدر ذلك كان الاجماع على الحجب خطأ وحينئذ يكون الناسخ هو النص دون الاجماع وكذا تمسكهم بسقوط
نصيب المؤلفة قلوبهم لان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء موجبه على ما عرف قوله وانما يجوز النسخ بالكتاب
والسنة ويجوز نسخ احدهما بالاخر عندنا وقال الشافعي رحمه الله عليه لا يجوز لانه يكون مدرجة الى الطعن وانا نقول النسخ بيان
مدة الحكم وجائز للرسول عليه السلام بيان حكم الكتاب فقد بعث مبينا وجائز ان يتولى الله تعالى بيان ما اجرى على لسان
رسول الله عليه السلام ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا يعني لما ثبت ان القياس لا يصلح ناسخا ولا منسوخا وكذا الاجماع لم يبق
ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة لانحصار دلائل الشرع على هذه الاربعة فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت الثانية
مثل الاولى او فوقها في القوة بلا خلاف ويجوز نسخ احدهما بالاخر اي نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو مذهب
جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي رحمه الله وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب
بالسنة قولا واحدا وهو مذهب اكثر اهل الحديث وله في نسخ السنة بالكتاب قولان الاظهر من مذهبه انه لا يجوز والاخر انه يجوز وهو
الاولى بالحق كذا ذكره السمعاني من اصحاب الشافعي في القواطع واليه مال كثير ممن انكر جواز نسخ الكتاب بالسنة استدلوا في عدم
جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فانه يدل على ان الاية لا تنسخ الا بالاية لان الله تعالى
قال نأت بخير منها او مثلها وهو يدل على ان البدل خير او مثل على انه من جنس المبدل لان قول القائل لا اخذ منك درهما الا اتيك
بخير منه يفيد انه يأتي بدرهم خير من الدرهم المأخوذ والسنة ليست خيرا من الكتاب ولا مثلا له ولا من جنسه بلا شك لان الكتاب كلام الله
تعالى وهو معجز والسنة كلام الرسول وهو غير معجز فلا يجوز نسخه بها ولانه تعالى قال نأت بخير منها وهو يدل على ان الاتي بالخير والمثل
هو الله جل ذكره وذلك بان يكون الناسخ من الكتاب ايضا وبقوله تعالى ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى
الي اخبر ان الرسول ليس له ولاية التبديل وانه متبع لما اوحي اليه لا مبدل والتبديل باطلاقه يتناول تبديل اللفظ وتبديل الحكم فيقتضي
الامران جميعا ولا يكون له ولاية تبديل الحكم كما لا يكون له ولاية تبديل اللفظ وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله لتبين للناس
ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا للمنزل فلو نسخت السنة به اخرجت عن كونها بيانا لا لتعطيلها وبقوله عز اسمه ونزلنا عليك الكتاب تبيانا
لكل شيء والسنة شيء فيكون الكتاب بيانا لحكمها لا رافعا لها وذلك في ان يكون موكدا ان كان موافقا ومبينا للغلط فيها ان كان
مخالفا وهما اشار الشيخ رحمه الله في الكتاب وهو يشمل الوجهين وبيانه في ان القول بعدم جواز نسخ احدهما بالاخر صيانة الرسول
عن شبهة الطعن لانه لو نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن هو اول قائل واول عامل بخلاف ما يزعم انه انزل اليه فكيف يعتمد
على قوله ولو نسخت سنته بالكتاب يقول الطاعن قد كذبه ربه فيما قال فكيف تصدقه فهو معنى قوله انه اي النسخ احدهما بالاخر
يكون مدرجة اي طريقا ووسيلة الى الطعن واذا كان كذلك كان جعل كل واحد منهما مبينا ومؤيدا للاخر اولى من جعله رافعا
وسبيل الفقاهة سد باب الطعن للعلماء انه مصون عما يوهم الطعن واحتج الجمهور بان النبي عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة في
الصلوة سنين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه

الى الكعبة فلما كان التوجه الى الكعبة حين كان بمكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة موجبة للتوجه الى بيت المقدس انه ثابت بالسنة بلا شبهة
لانه لا يتلى في القرآن فيكون فيه دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة فان لم يثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس
الثابت بالسنة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ السنة بالكتاب وهما ذكر
في الكتاب وهو ان نسخ احدهما بالآخر لم يمتنع عقلا ولم يرد منع منه سمعا فوجب القول بالجواز وذلك لان النسخ في الحقيقة بيان
مدة الحكم كما بينا فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله عليه الصلوة والسلام بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي
متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة حكم المطلق بعبارته الا ترى ان النسخ اسقاط الحكم في بعض
الازمان الداخلة تحت العموم كما ان التخصيص اسقاط الحكم بعض الاعيان الداخلة تحت العموم فاذا لم يمتنع تخصيص الكتاب بالسنة
المتواترة لم يمتنع نسخه بها ايضا واذا ثبت حكم بالسنة لم يمتنع ايضا ان يتولى الله تعالى بيان مدته لعلمه بتبديل المصلحة كما لم يمتنع ان
يبينها الرسول بنفسه لان الحكم الثابت على لسان الرسول بعبارته هو حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع به فثبت ان ذلك
ليس يمتنع عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا لان ما تلوا من الآيات لا يدل على عدم جوازه فثبت انه جائز وقولهم انه مؤدي
الى الطعن فاسد لان النسخ لو امتنع بمثل هذا الطعن لم يجز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ايضا لان الطاعن يقول انه
يناقض في كلامه ويتقول على الله تعالى كلاما متناقضا فكيف يعتمد عليه ثم لم يمتنع نسخ الكتاب والسنة بالسنة بهذا الطعن فكذا
ما نحن فيه وهذا لانه علم بالمعجزات الدالة على الصدق رسالته وانه مبلغ وان الجميع من عند الله تعالى فلم يبق للطعن مجال
واما تمسكهم بالآيات ففاسد لان المراد بالخيرية وهو الخيرية فيما يرجع الى مرافق العباد ومصالحهم وكذا المماثلة لا الخيرية والمماثلة
في النظم وقد يكون حكم السنة الناسخة خيرا من حكم الآية المنسوخة في المصلحة والثواب ونحوهما وكذا نسخ الكتاب بالسنة ليس
تبديلا من عند نفسه بل بوحي من الله تعالى الا انه غير متلو وكذا المراد من قوله لتبين للتبليغ ولو كان المراد حقيقته فالنسخ بيان ايضا
ثم مثال نسخ الكتاب بالكتاب فنسخ الآيات المسالمة التي هي اكثر من مائة آية بآيات القتال ونسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة الثابت
بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين بوجوب ثباته للاثنين بقوله عز اسمه الآن خفف الله عنكم وعلم
ان فيكم ضعفا الآية ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام اني كنت نهيتكم عن ثلاث عن زيارة القبور فزوروها فقد اذن
لمحمد في زيارة قبر امه ولا تقولوا هجرا وعن لحم الاضاحي ان تمسكوه فوق ثلثة ايام فامسكوه ما بدا لكم وتزودوا فانما نهيتكم ليتسع
به موسركم على معسركم وعن النبيذ في الدباء والحنتم والمزفت والنقير فاشربوا في كل ظرف ولا تشربوا مسكرا ومثال نسخ السنة
بالكتاب بنسخ التوجه الى الكعبة وكما قلنا من نسخ ما صالح رسول الله صلعم اهل مكة على رد نسائهم بقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات
فلا ترجعوهن الى الكفار ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما قالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله عليه السلام حتى اباح الله
تعالى له من النساء ما شاء فان ثبت هذا الخبر كان هذا ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد بالسنة وهي
اخباره النبي عليه السلام ان الله تعالى اباح له ذلك كذا قيل قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله لم يوجد في كتاب الله نسخ بالسنة الا بطريق
الزيادة على النص قوله ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا ويجوز نسخ احدهما دون الآخر لان للنظم حكمين جواز الصلوة وما هو قائم
بمعنى الصيغة وكل واحد منهما مقصود بنفسه فاحتمل بيان المدة والوقت ولما فرغ من تفصيل الناسخ اشار الى تفصيل المنسوخ الكتاب

وهو اقسام اربعة نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة وعكسه ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله نحو نسخ فرضية صوم عاشوراء
اما الاول فمثل ما نسخ من القران في حيوة الرسول بالانساء وصرف القلوب عنه على ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل
سورة البقرة وقال الحسن ان النبي عليه السلام اوتي قرانا ثم نسيه فلم يكن اي لم يبق منه شيء لما رفع الله تعالى من قلبه ذلك
وكان هذا النوع من النسخ جائزا في حيوة الرسول للاستثناء المذكور في قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله اذ لولم
يتصور النسيان لا يخلو ذكر الاستثناء عن الفائدة وقوله تعالى او ننسها يدل على الجواز ايضا فاما بعد وفاته فلا يجوز خلافا للملحدة
وبعض الروافض لانه تعالى قال انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ لديه فانه يتعالى من ان
يلحقه نسيان او غفلة فعرفنا ان المراد الحفظ لدينا فان الضياع محتمل منا قصدا كما فعله اهل الكتاب والغفلة والنسيان يتوهمان
منا لكل واحد منهما يفوت الحفظ الا ان يحفظه الله تعالى فاخبر انه هو الحافظ لما انزله على رسوله عن التغيير والمحو عن القلوب صيانة
للدين الى اخر الدهر فلا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الاندراس او ذهاب حفظه من قلوب العباد واما القسم الثاني وهو نسخ
الحكم دون التلاوة وعكسه وهو نسخ التلاوة دون الحكم فصحيحان عند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين وانكرت فرقة شاذة من
المعتزلة الجواز في القسمين متمسكين بان المقصود من النص الحكم المتعلق بمعناه اذ الابتلاء يحصل به والنص وسيلة الى هذا المقصود فلا
يبقى النص بدون الحكم لسقوط اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يبقى بعد سقوط الصلوة بالحيض والحكم ثابت
بالنص لا بغيره فلا يبقى بدونه كالملك الثابت بالبيع لا يبقى بدون البيع بان انفسخ وتمسكت العامة في القسمين بالمنقول فان
الايذاء باللسان للزناة وامساك الزواني في البيوت والاعتداد بالحول للمتوفى عنها زوجها وتقديم الصدقة على نجوى الرسول
والتخيير بين الفدية والصوم ومسالمة الكفار وثبات الواحد للعشرة احكام نسخت مع بقاء تلاوة الايات الموجبة لها فدل ذلك على
جواز النسخ الحكم دون التلاوة وكذا القراءة المشهورة التي لم تثبت بالتواتر مثل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات
ومثل قراءة ابن عباس رضي الله عنه فافطر فعدة من ايام اخر ومثل قراءة سعد بن ابي وقاص وله اخ او اخت لام فلكل واحد منهما السدس ومثل
رواية عمر رضي الله عنه الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله انتسخت تلاوتها في حيوة الرسول عليه السلام بصرف
الله تعالى القلوب عن حفظها في حيوة الاقلوب هؤلاء وبقيت احكامها لحفظهم ونقلهم بعد وفاة الرسول عليه السلام وهو خبر الواحد
كان في وجوب العمل فدل ذلك على جواز نسخ التلاوة وبقاء الحكم بالمعقول وهو ما ذكر في الكتاب ان النظم حكمين اي
ما يتعلق بالنص من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو ما يترتب
عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما وكل واحد منهما مقصود بنفسه اما ما يتعلق بالمعنى فظاهر واما ما يتعلق بالنظم فلان في القران ما هو
متشابه ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز وحرمة القراءة على الحائض والجنب ونحوها
واذا كان كذلك جاز ان يكون احدهما مصلحة دون الاخر فاذا انتسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان يبقى ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة
والاعجاز لكونه مقصودا به وكذا عكسه كالصوم والصلوة لما كان كل واحد منهما مقصودا جاز بقاء احدهما مع عدم الاخر وتبين
بما ذكرنا ان قولهم المقصود من النص حكمه دون نظمه فاسد لان الحكم المتعلق بالنظم مقصود ايضا وكذا قولهم الحكم ثابت بالنص
فلا يبقى بدونه لان بقاء الحكم لا يكون ببقاء السبب الموجب له فانتساخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم قوله والزيادة على النص نسخ

عندنا خلافا للشافعی رحمه الله لان بالزیادة یصیر اصل المشروع بعض الحق وما للبعض حکم الوجود فیما یجب حقا لله تعالی لانه لا یقبل

الوصف بالتجزی حتی ان المظاهر اذا مرض بعد ما صام شهرا فاطعم ثلثین مسکینا لم یجزه فکانت الزیادة نسخا من حیث المعنی وهو القسم الرابع من الاقسام المذکورة اتفق العلماء علی ان الزیادة علی النص ان کانت عبادة مستقلة بنفسها کزیادة وجوب الصوم والزکوة بعد وجوب الصلوات لا تکون نسخا لحکم المزید علیه لانها زیادة حکم فی الشرع من غیر تغییر للاول واختلفوا فی غیرها من الزیادة اذا وردت متاخرا عن المزید علیه تاخرا یجوز القول بالنسخ فی مثله کزیادة القید من الزمان کزیادة شرط الایمان فی رقبة الکفارة وزیادة التغریب علی الجلد فی حد الزنا بعد اتفاقهم علی ان مثل هذه الزیادة لو وردت مقارنة للمزید علیه لا یکون نسخا کورود الشهادة فی حد القذف مقارنا للجلدة فانه لا یکون نسخا للقران فقال عامة العراقیین من مشائخنا واکثر المتاخرین من مشائخ دیارنا رحمهم الله انها یکون نسخا معنی وان کان بیانا صورة وقال اکثر اصحاب الشافعی انها لا یکون نسخا والیه ذهب ابو علی الجبائی وابو هاشم وجماعة من المتکلمین ونقل عن بعض اصحاب الشافعی ان الزیادة ان غیرت المزید علیه تغییرا شرعیا بحیث لو فعل کما قد کان یفعل قبل الزیادة یجب استینافه کانت نسخا کزیادة رکعة علی رکعتی الفجر وان لم یکن کذلک لا یکون کزیادة التغریب فی حد الزنا. وزیادة عشرین علی ثمانین فی حد القاذف لو فرضنا ورود الشرع بها والیه ذهب الغزالی وعبد الجبار الهمدانی من المعتزلة واثر الخلاف یظهر فی جواز الزیادة علی الکتاب والخبر المتواتر والمشهور بخبر الواحد والقیاس عندنا لا یجوز لکون الزیادة نسخا وعندهم یجوز لکون الزیادة نسخا وعندهم یجوز لکونها بیانا تمسک من قال ان الزیادة لیست بنسخ بان حقیقة النسخ لم توجد فی الزیادة لان حقیقته تبدیل ورفع للحکم المشروع وضم حکم اخر الیه والتقریر ضد الرفع فلا یکون نسخا الا یری ان الحاق صفة الایمان بالرقبة لا یخرجها من ان یکون متحتمة الاعتاق فی الکفارة والحاق النفی بالجلد لا یخرج الجلد من ان یکون واجبا بل هو واجب بعده کما کان قبله فیکون وجوب التغریب ضم حکم الی حکم وذلک لیس بنسخ کوجوب عبادة بعد عبادة وهو بمنزلة من ادعی علی اخر الفا وخمسمائة وشهد له شاهدان بالف واخران بالف وخمسمائة حتی قضی له بالمال کله کان مقدار الالف مقضیا به لشهادتهم جمیعا ولم یکن الحاق الزیادة بالالف بشهادة الالف لشهادة الاخرین یوجب تغیر الاصل فی کونه مشهودا به لاربعة فتبین بهذا ان الزیادة لا تتعرض لاصل الحکم المشروع فلا یکون فیها معنی النسخ یوضحه ان النسخ انما یثبت بدلیل متاخر مناف للاول بحیث لو وردا معا لا یمکن الجمع بینهما للتنافی وههنا ان وردت الزیادة مقارنة للمزید علیه وجب الجمع فلا یکون منافیة له فکیف یثبت بها النسخ اذا وردت متاخرة بل یکون بیانا واحتج من جعل الزیادة نسخا معنویا بان النسخ بیان انتهاء حکم وابتداء حکم اخر وهو موجود فی الزیادة علی النص فیکون نسخا وبیانه ان الاطلاق معنی مقصود من الکلام وله حکم معلوم وهو الخروج عن العهدة بالاتیان بما ینطلق علیه الاسم من غیر نظر الی قید والتقیید معنی اخر مقصود من الکلام علی مضادة المعنی الاول لان التقیید اثبات القید والاطلاق رفعه وله حکم معلوم وهو الخروج من العهدة بمباشرة ما وجد فیه القید دون ما لم یوجد فیه ذلک فاذا صار المطلق مقیدا لا بد من انتهاء حکم الاطلاق بثبوت حکم التقیید لعدم امکان الجمع بینهما للتنافی فان کان للاول یستلزم الجواز بدون القید والثانی یستلزم عدم الجواز بدونه واذا انتهی الحکم الاول بالثانی کان الثانی ناسخا له ضرورة یوضحه ان المطلق متی صار مقیدا کان مطلقا قبل التقیید بعض المقید لاشتمال المقید علی معنیین احدهما ما دل علیه المطلق والثانی ما دل علیه المقید بالتقیید

حكم الوجوب وفيما يجب حقا لله تعالى اي ليس للبعض فيما يجب حق لله تعالى من عبادة او عقوبة او كفارة حكم وجود الجملة لوجود الكل
بل حكمه في نفسه بدون انضمام الباقي اليه فان الركعة من صلوة الفجر لا تكون فجرا ولا البعض المجرد دون انضمام الاخرى اليها
وكذا الظاهر اذا صام شهرا ثم عجز فاطعم ثلثين مسكينا لا يكون كفارة بالاطعام ولا بالصوم وكذا لو اقيم بعض الحد على الزاني لا
يتعلق به شيء من احكام الحد من طهرة المحدود وخروج الامام من عهدة اقامة الواجب وسقوط شهادة القاذف اذا كان
حد القذف عندنا فيتبين ان الحكم الاول قد انتهى بالزيادة فيكون نسخا من حيث المعنى وان كانت بيانا صورة وانما قيد
بقوله فيما يجب حقا لله تعالى احترازا عما يجب حقا للعباد فانه مما يقبل الوصف بالتجزي ثبوتا كما بينا فيما اذا ادى القاذف شهادته
... وهو ظاهر حتى لو كان مما لا يقبل التجزي لا يكون بالبعض فيه حكم الوجود كالبيع كما كان عبارة من الايجاب والقبول جميعا
لم يكن لاحد الشيئين حكم الوجود دون الآخر لوجوبه قوله ولهذا لم نجعل ما اوتينا قراءة الفاتحة ركنا في الصلوة بخبر الواحد لانه زيادة
على النص والتغريب في زنا البكر وزيادة الطهارة شرطا في طواف الزيارة وزيادة صفة الايمان في رقبة
الكفارة بخبر الواحد والقياس اي ولان الزيادة على النص نسخ لم نجعل ما اوتينا قراءة الفاتحة ركنا اي فرضا في الصلوة بحيث لا
يجوز الصلوة بدونها وان جعلناها واجبة لان اطلاق قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وعمومه يقتضي الجواز بدون الفاتحة
فكان تقييد القراءة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب قوله وزيادة النفي حدا في زنا البكر اي لم نجعل زيادة النفي وهو تغريب عام على الحد الذي هو جلد الزاني
بالبكر لان النفي او التغريب لو الحق بالجلد بطريق الحد لم يبق الجلد نفسه حدا بل صار بعض الحد وليس للبعض حكم الوجود كما قلنا
فيكون نسخا للحكم الثابت بالكتاب وهو قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بخبر الواحد
وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اي حد زنا البكر كذا واحترز بقوله حدا عن النفي سياسة فانه يجوز اذا رأى
الامام المصلحة فيه وزيادة الطهارة شرطا في الطواف اي بان يكون الطهارة شرطا في الطواف حتى لا يجوز بدونها لانه زيادة
على الكتاب وهو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وشرطه شرط الصلوة
الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق وزيادة صفة الايمان في رقبة الكفارة اي الزيادة صفة الايمان شرطا في رقبة الكفارة
اي كفارة اليمين والظهار قوله بخبر الواحد يتعلق بالصور الثلث وقوله والقياس يتعلق بالصورة الاخيرة وخبر الواحد في الصور
الاولين ما ذكرنا وفي الصورة الاخيرة ما روي ان رجلا جاء الى النبي عليه السلام برقبة سوداء وقال علي عتق رقبة افتجزي عني من الكفارة
ان اعتقتها فامتحنها رسول الله عليه السلام فوجدها مومنة فقال اعتقها فانها مومنة فامتحانه عليه السلام ثم امره بالاعتاق و
تعليله بكونها مومنة يدل على ان الايمان شرط فيها وكذا القياس يدل عليه فان النص شرط الايمان في كفارة القتل تطهير
المومن ذل الروح الذي هو اثر الكفر فيشترط في سائر الكفارات لان الكل جنس واحد على مرتبة الا ان اشتراطه زيادة على
النص المطلق بخبر الواحد والقياس فلا يجوز قوله والذي يتصل بالسنن افعال رسول الله صلى الله عليه السلام وهي اربعة اقسام
مباح ومستحب وواجب وفرض وفيها قسم آخر وهو الزلة لكنه ليس من هذا البيان في شيء لانه لا يصلح للاقتداء ولا يخلو من الاقتران
ببيان انه زلة واختلف في سائر افعاله والصحيح ما قاله الجصاص ان ما علمنا من افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم واقعا على جهة نقتدي

به في ايقاعه على تلك الجهة وما لم نعلمه على اي جهة فعله فعلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة ان الاتباع اصل فوجب اتباعه
به حتى يقوم دليل خصوصيته او يتصل بالسنن افعال النبي عليه السلام لانها طريقة وسنة فيليق بيان احكامها بهذا الباب ايضا الا ان فقال
على تقدير ما ليس له صفة زائدة على وجوده للبيان افعال النائم والساهي فانه لا يوصف بحسن ولا قبح وماله صفة زائدة على وجوده
كسائر افعال المكلفين وانها تنقسم الى حسن وقبح والحسن منها ينقسم الى واجب ومندوب ومباح والقبيح منها ينقسم الى محظور
ومكروه والاقسام الثلثة سوى القسم الاخير يصح وقوعها من جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم واما القسم الاخير فيصح وقوعه من
غير الانبياء حتى من بني ادم لكن لا يصح وقوع ما هو معصية من الانبياء عليهم السلام فانهم عصموا من الكبائر عند عامة المسلمين وعن
الصغائر عند اصحابنا خلافا لبعض الاشاعرة وان لم يعصموا عن الزلات فتبين ان المراد من افعال النبي عليه السلام هنا ما يقع عن قصد
لان ما يقع لا عن قصد مثل ما يحصل في حالة النوم والاغماء والسهو لا يصلح للاقتداء به وهو في بيان احكام ما يصلح الاقتداء
به فيه ثم الفعل الواقع منه عن قصد قد يكون زلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده
فلم يوجد القصد فيها الى عينها ولكن وجد القصد الى اصل الفعل كمن زل في الطريق حيث لم يوجد القصد منه الى الوقوع ولكن وجد
القصد الى المشي بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه للفاعل وان كان الشرع قد اطلق اسم المعصية على الزلة
مجازا والزلة لا تخلو عن اقتران بيان بها انها زلة اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام حين وكز
القبطي فقتله قال هذا من عمل الشيطان اي هيج غضبي حتى ضربته فوقع قتيلا فاضافه اليه تسببا او من الله تعالى كما قال عز وجل
وعصى ادم ربه اي باكل الشجرة ليستغني عن الاكل منها فغوى اي اخطأ حيث طلب الملك والخلد باكل ما نهي عنه واذا كان
البيان مقرونا بالزلة لا محالة علم انها غير صالحة للاقتداء به فيها فلم يكن مما نحن بصدده ايضا كما ذكرنا في الكتاب وقد يكون
بيانا لمجمل الكتاب وهو تابع للمبين في الوجوب والندب والاباحة بلا خلاف وقد يكون امتثالا وتنفيذا لامر سابق وهو تابع للامر
ايضا بالاتفاق في الوجوب والندب وقد يكون مختصا به عليه السلام كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح
واباحة صفي المغنم وخمس الخمس فهو مما لا يصلح الاقتداء به بالاتفاق ايضا ثم بعد ذلك ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام
فالجمهور على ان الامة مثله في الاتيان بمثل ذلك الفعل على تلك الصفة حتى يقوم له دليل الخصوص وقال ابو الحسن الكرخي رحمه الله
من اصحابنا وجميع الاشعرية وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي انه عليه السلام مخصوص حتى يقوم دليل على مشاركة غيره
اياه فيه وان لم تعلم صفته فان كان ذلك الفعل من جهة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع كذا ذكر الامام ابو اليسر وان كان
من جملة القرب فاختلف فيه قال بعضهم يجب التوقف فيه فالحكم فيه لشيء ويثبت لنا فيه متابعة حتى يقوم دليل يبين الوصف ويثبت
الشركة واليه ذهب عامة الاشعرية وجماعة من اصحاب الشافعي كالغزالي وابي بكر الدقاق وابي القاسم بن كج وقال مالك وابن
شريح من اصحاب الشافعي وابو سعيد الاصطخري والحنابلة وجماعة من المعتزلة انه يلزمنا الاتباع فيه فيكون واجبا في حقه عليه السلام
وفي حقنا وقال ابو الحسن الكرخي يعتقد الاباحة في حقه عليه السلام ولا يثبت الوجوب والندب الا بدليل ولا يكون لنا اتباعه
فيه الا بدليل ايضا وقال ابو بكر الجصاص الرازي ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه يقتدى به في ايقاعه على تلك الصفة كما هو قول
الجمهور وان لم تعلم نعتقد فيه الاباحة في حقه ولنا اتباعه فيه حتى يقوم الدليل على الخصوص وهو مختار القاضي الامام ابي زيد وفخر

والمصنف وجه قول الواقفية ان فعله عليه السلام محتمل ان يكون على نحو الوجوب والندب والاباحة فقبل معرفة صفة الفعل لا يمكن اتباعه لان المتابعة
الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله من اجل انه فعله حتى لو لم يكن هذا الفعل مثل الاول كالقيام والقعود او لم يكن على الوجه
الذي فعله بان كان احدهما واجبا والاخر نفلا او لم يكن من اجل انه فعله بان صلى رجلان الظهر منفردين اتفاقا او بالامر لا يكون متابعة
فعرفنا ان المتابعة لا تكون قبل معرفة صفة الفعل وبعد معرفة صفة الفعل يجوز ان يكون الفعل مصلحة في حق النبي عليه السلام ولا يكون
مصلحة في حقنا فقد ابيح له ما لم يبح لنا مثل حل التسع والصفي من المغنم ووجب عليه ما لم يجب علينا مثل قيام الليل وصلوة الضحى واذا كان
كذلك وجب التوقف الى ان يظهر وصف الفعل بالدليل والى ان يقوم دليل الشركة واحتج من قال بوجوب الاتباع بالنصوص الموجبة
لطاعة الرسول واتباعه على الاطلاق مثل قوله تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون واطيعوا الله واطيعوا الرسول قل ان كنتم تحبون
الله فاتبعوني يحببكم الله فان هذه النصوص واشباهها توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين الفعل والقول وتمسك الكرخي بان
الاباحة هي الثابتة في حقه بيقين لتحققها في كل الافعال فوجب اثباتها ولو لم يجب اثبات غيرها الا بدليل لوقوع الشك فيه ولما
ثبت الاباحة في حقه لم يجز متابعته فيه الا بدليل لانه قد ثبت اختصاصه عليه السلام باباحة بعض الافعال لما ذكرنا وثبت مشاركة
الامة اياه في البعض وهذا الفعل يحتمل الوجهين على السواء فيجب التوقف حتى يقوم دليل ترجيح احد الوجهين ووجه القول المختار وهو
قول الجصاص ما اشير اليه في الكتاب ان الاتباع هو الاصل في حق رسول الله عليه السلام لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة فهذا تنصيص على جواز التاسي به في افعاله وقال الله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين
حرج في ازواج ادعيائهم فيه بيان ان ثبوت الحل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة الا ترى انه نص على تخصيصه فيما كان
هو مخصوصا به لقوله خالصة لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله دليلا للامة في الاقدام على مثله
لم يكن لقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فائدة لان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة وهذا لان الرسل ائمة يقتدى
بهم فالاصل في كل فعل منهم جواز الاقتداء بهم الا اذا ثبت فيه دليل الخصوصية واذا كان الاصل هذا ففي كل فعل يكون منهم بصفة
الخصوص يجب بيان الخصوصية مقارنا به اذ الحاجة ماسة اليه عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عن البيان
بعد تحقق الحاجة اليه دليل النفي فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على انه من جملة الافعال التي هو فيها قدوة لامته فالحاصل
ان عند ابي الحسن الاصل هو الاختصاص والاشتراك لعارض وعند ابي بكر الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوصية بعارض و
العارض لا يثبت الا بدليل ثم الشيخ رحمه الله قسم افعاله القصدية سوى الزلة على اربعة اقسام فرض وواجب ومستحب ومباح تبعا
للشيخين فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله وقسمها القاضي الامام ابو زيد وسائر الاصوليين على ثلثة اقسام واجب ومستحب
ومباح واراد بالواجب الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي اثباته بدليل فيه شبهة وهو لا يتحقق في
حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلها قطعية في حقه ويمكن ان يحمل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا وحينئذ تحقق فيها
الواجب لانه مطلق لقصور ثبوت وجوب بعض افعاله في حقنا بدليل مضطرب قوله وتتصل بالسنن بيان طريقة رسول الله صلى الله
عليه وسلم في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد واختلف في هذا الفصل والصحيح عندنا انه كان يعمل بالاجتهاد اذا انقطع طمعه من الوحي
فيما ابتلي به وكان لا يقر على الخطاء فاذا اقر على شيء من ذلك كان دلالة قاطعة على الحكم بخلاف ما يكون من غيره من البيان

غير اجتهاد او غيره نقول وليس الاجتهاد في انه قطعي من النبي عليه السلام ودليل غيره نظير الالهام وهو القذف في القلب من غير نظر
في تعريف احد الال المعجزة فانه حجة قاطعة في حق النبي عليه السلام حتى لم تجز مخالفته لانه يوجب التيقن بانه من عند الله تعالى وعصمته
من القرار على الخطاء والالهام غيره ليس بحجة اصلا لزوال التيقن والعصمة ولعدم دليل يدل على انه حجة واما تمسكهم بقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ففاسد اذ لا دليل فيه على موضع النزاع فانه نزل في شأن القران ردا لما زعم الكفار
انه افتراه من عنده فكان معناه ان ما ينطق به قرانا فهو وحي لا من هواه لا ان كل ما ينطق به مطلقا كذلك ولئن سلمنا ان المراد به التعميم
فلا نسلم ان اجتهاده مع التقرير عليه ليس بوحي بل هو وحي باطن لان تقريره على اجتهاده دال على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي
ابتداء فلو لم يكن وما يتصل بسنة نبينا الشرائع من قبله والقول الصحيح فيه ان ما قص الله تعالى او رسوله منها من غير انكار يلزمنا على انه
شريعة رسولنا لانها لما بقيت الى بعث النبي عليه السلام وصارت شريعة له لا انه كانت من سنته واعلم انه يجوز ان يتعبد الله تعالى
نبيه بشريعة من قبله من الانبياء ويامره باتباعها ويجوز ان يتعبده بالنهي عن اتباعها وليس في ذلك استبعاد ولا استنكار فان المصالح
الاوقات قد تختلف وقد تختلف فيجوز ان يكون الشيء مصلحة في زمان النبي الاول دون الثاني ويجوز عكسه فيجوز ان يكون مصلحة في زمان
الاول والثاني فيجوز ان يجمع الشرائع وتتفق الا ان العلماء اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان
متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل البعث فانكر بعضهم ذلك كابي الحسين البصري وجماعة من المتكلمين واثبته بعضهم مختلفين فيه ايضا
فقيل كان متعبدا بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كالغزالي
وعبد الجبار ونحن لما ان هذه المسئلة اصول التوحيد والثاني ان النبي عليه السلام بعد البعث هل كان هو وامته متعبدين بشرع من تقدم
وهي مسئلة الكتاب فذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بشرائع من
قبله من الانبياء وان لكل شريعة ثبتت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساخ فعلى
هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة لذلك النبي عليه السلام الا ان يثبت نسخها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحاب
الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا وان شريعة كل نبي منتهي بوفاته او ببعثة نبي اخر الا انه يحتمل التوقيت و
الانتساخ لو نطق به لا يجوز العمل بها الا اذا قام الدليل على بقائه وقال بعضهم يلزمنا العمل بالنقل من شرائع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه
حتى انه ذلك الشريعة لنبينا ولم يفصلوا بين ما ثبت بعلومهم بما نقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين
ما ثبت من ذلك ببيان في القران والسنة وذهب الى ما اختاره المصنف رحمه الله منهم الشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان
شمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتأخرين الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان من شريعة من قبلنا او ببيان من الرسول
يلزمنا العمل على انه شريعة نبينا ما لم يظهر ناسخه فاما بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب
للعلم على انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقل لهم في ذلك ولا فهم المسلمين ذلك من كتبهم لتوهم ان المنقول المفهوم من جملة ما حرفوا وبدلوا
وكذا لا يعتبر قول من اسلم منهم فيه لانه انما يعرف ذلك بظاهر الكتاب او بنقل جماعتهم فلا يحتمل في ذلك لما قلنا احتج الفريق الاول بقوله
اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امر النبي عليه السلام بالاقتداء بمن سبقه من الانبياء والهدى اسم للايمان والشرائع جميعا لان
الاهتداء يقع بالكل فيجب عليه اتباع شرعهم وبقوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا والامر للوجوب وبان الرسول الذي

كانت الشريعة منسوبة اليه لم يخرج من ان يكون رسولا ببعث رسول آخر بعده فكذا شريعته لا يخرج من ان يكون معمولا بها ببعث
رسول آخر ما لم يقم دليل النسخ فيها يوضحه ان ما ثبت شريعة لرسول فقد ثبت حقيته وكونه مرضيا عند الله تعالى كما علم كونه مرضيا ببعث رسول لا يخرج من ان يكون مرضيا
ببعث رسول آخر واذا بقي مرضيا ببعث رسول كان معمولا به كما كان قبل بعث الرسول الثاني وكان بعث الثاني مؤيدا لها واحتج من قال
باختصاص كل شريعة بنبيها وانتهائها بوفاته او ببعث نبي آخر بقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا فانه يقتضي ان يكون لكل نبي
ولامة الى شريعة وان يكون كل امة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم وبان بعث الرسل ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيانه
فاذا لم تجعل شريعته منتهية ببعث رسول آخر ولم يأت الثاني بشرع مستانف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني
لكونه مبينا عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لا يرسل رسولا بغير فائدة فثبت ان الاختصاص
هو الاصل في الشرائع يوضحه ان اكثر الانبياء بعثوا الى قوم مخصوصين ورسولنا هو المبعوث الى الناس كافة على ما ورد به النص
وقد ثبت انه قد كان في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على اهل مكان دون اهل مكان كشعيب وموسى عليهما السلام فان
شريعة شعيب عليه السلام كانت مختصة باهل مدين واصحاب الايكة وشريعة موسى عليه السلام كانت مختصة ببني اسرائيل من
بعث اليهم علمنا انه يجوز ان يكون وجوب العمل بها على اهل زمان دون اهل زمان آخر وان ذلك الشرع يكون منتهيا ببعث نبي
آخر وان المبعوث الآخر يدعو الى العمل بشريعته ويامر الناس باتباعه ولا يدعو الى العمل بشريعة من قبله واحتج الفريق الثالث بان
النبي عليه السلام كان اصلا في الشرائع بدليل ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ان اخذ الميثاق على النبيين بالتصديق في قوله تعالى
واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به الآية دليل على انهم
بمنزلة من بعث اليه في وجوب اتباعه وبهذا ظهر شرف نبينا عليه السلام فانه لا نبي بعده فكان الكل ممن تقدم وممن تأخر في حكم التبع
له وهو بمنزلة القلب يتبعه الرأس وقيمة الرجل واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعبدا بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول
كواحد من امة من تقدمه ولهذا اخص من ورثه وجها عن مجيئه اعتقاده وانه تبع لكل نبي تقدمه ولا يستجيز ذلك احد من اهل الملة
ولا يقال لما كان الانبياء عليهم السلام كلهم قبله فكيف يكون هو اصلا في شرائع الدين مقدما قبله لانا نقول تقدمهم في زمان
لا يمنع من ذلك فان الشجر الا تبع لتحصيل الثمرة هي تابعة له ولا يمنع عن كونه اصلا فالانبياء مع تقدمهم مؤسسون لقاعدته فان
المقصود من فطرة الخلائق ادراكهم السعادة والقرب من الحضرة الالهية ولم يمكن ذلك الا بتعريف الانبياء عليهم السلام فكانت النبوة
مقصودة بالايجاد والمقصود كمالها لا اولها وانما تكمل بالتدريج على ما اجرى الله تعالى سنته فمهد اصل النبوة بآدم عليه السلام
ولم تزل تنمو وتكمل حتى بلغت الكمال بمحمد عليه السلام فكان تمهيد الاوائل وسيلة الى الكمال كتاسيس البناء وتمهيد اصول الحيطان
وسيلة الى كمال صورة الدار التي هي غرض المهندس ولهذا كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان فثبت انه هو الاصل
في النبوة والشريعة وغيره بمنزلة التابع له يوضحه ان النبي عليه السلام لما رأى صحيفة من التورية في يد عمر رضي الله عنه قال امتهوكون
انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي فهذا دليل على ان الرسل المتقدمة ببعث نبينا
بمنزلة امته في لزوم اتباع شريعته لو كانوا احياء وان ما لم ينسخ من شرائعهم صارت شريعة له لكن التحريف من اهل الكتاب كان
ظاهرا وكثر الحسد والعداوة والتلبيس منهم ووقعت الشبهة في نقلهم فشرطنا ان يثبت ذلك بالكتاب او السنة احترازا عن التهمة

واحتياطا في امر الدين ولا حجة لهم في قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا لانه يدل على نسخ الاولى بالجملة ولا يدل على انتفائها بالكلية فانتفاؤها غير منسوخ بعض
شريعته للمتاخر قوله وما يتبع به ختم باب السنة باب متابعة اصحاب النبي قال ابو سعيد البردعي تقليد الصحابي واجب يترك به القياس
لاحتمال السماع والتوقيف ولفضل اصابتهم في نفس الرأي بمشاهدة احوال التنزيل ومعرفة اسبابه وقال ابو الحسن الكرخي رحمه الله لا يجوز
تقليد الصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس وقال الشافعي لا يقلد احد منهم وهذا الخلاف في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير ان يثبت انه
بلغ غيره فسكت مسالة الرد اما اذا اختلفوا في شيء فالحق لا يعدوهم واتفقوا على ان لا حجة لاحد ان يقول بالرأي قولا خارجا عن اقاويلهم لا يسقط بعض
بالبعض بالتعارض لانه يتعين وجه الرأي لما تجر المحاجة بينهم بالحديث لم يرفع قول الصحابي الى التابعي فان ترجح تم عنده لا يجوز تقليده عند بعض مشائخنا
خلافا للبعض لان شبهة السماع لما تحققت في قول الصحابي ناسب ان يلحق باخر اقسام السنة اذ الشبهة بعد الحقيقة في الرتبة لا
ان مذهب الصحابي اماما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي اخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين
فقال ابو سعيد البردعي وابو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب يترك بقوله او بمذهبه القياس
وهو مختار الشيخين ونسبه اليسر والمصنف وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين والشافعي في قوله القديم وقال ابو الحسن
الكرخي وجماعة من اصحابنا لا يجوز تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس وهو الدليل القاضي الامام ابي زيد على ما يشير اليه تقريره في التقويم
وقال الشافعي رحمه الله في قوله الجديد لا يقلد احد منهم وان كان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة ومنهم من جوز
التقليد وان كان لا يوجبه والتقليد اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقدا للحقيقة فيه من غير نظر وتامل في الدليل كان هذا
المتبع جعل قول الغير او فعله قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل فعلى هذا لا يكون اتباع الصحابة تقليدا حقيقة لانه عمل بالدليل وهو
التقليد هنا الا فيما الا انه سمي تقليدا باعتبار الصورة تمسك القائلون بوجوب تقليد الصحابة بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي ظهورا
لا وجه لانكاره واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين من الخطأ كسائر المجتهدين الا ترى انه كان يخالف بعضهم بعضا
ويرجع الواحد منهم من فتواه الى فتوى غيره وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم ولو لم يكن محتملا للخطأ لما جاز لهم المخالفة بآرائهم ولاوجب
عليهم دعاء الناس اليه وقد قال ابن مسعود ان اخطأت فمني ومن الشيطان واذا كان قول الصحابي محتملا للخطأ لم يجز للمجتهد اخذه
تقليدا كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم من المجتهدين ولان قول الصحابي لو كان حجة لكان لكونهم اعلم وافضل من غيرهم
لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التاويل وتوقفهم من احوال النبي عليه السلام ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيره ولو كان كذلك لكان
قول الاعلم والافضل صحابيا كان او غيره حجة على غيره لوجود العلة والامر بخلافه اذ ليس للمجتهد تقليد من هو افضل منه ثم الشافعي
لم يفرق بين ما لا يدرك بالرأي من المقادير ونحوها وبين غيره لانه يجوز انه انما قال فيما لا يدرك بالقياس لخبر ظنه دليلا ولا يكون كذلك
ومع جواز ان لا يكون دليلا لا يلزم غيره كالاجتهاد ولما احتمل ان لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد آخر الا ترى ان قول التابعي
وسائر المجتهدين فيما لا يدرك بالرأي ليس بحجة مع انه لا يظن بهم المجازفة والكذب وكذا قول الصحابي وفرق ابو الحسن الكرخي ومن
تابعه بينهما فقبل قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس لتعين جهة السماع فيهم اذ لا يظن بهم المجازفة في القول ولا يجوز ان يحمل قولهم
على الكذب فان الدين انتقل الينا بروايتهم وفي حمل قولهم على الكذب والباطل تفسيقهم وذلك يبطل روايتهم ولا مدخل للرأي
فيه لتعين السماع وصار فتواه فيه كروايته عن رسول الله عليه السلام بخلاف قول التابعي حيث لم يكن حجة لان احتمال اتصال

قوله بالسماع يكون بواسطة وتلك الواسطة لا يمكن اثباتها بغير دليل وبدونها لا يثبت السماع بوجه فالا سماع
بعد كانه معاصرا لمن نزل عليه الوحي فكان الاصل في حق السماع ان لا يجعل قوله مستفادا من السماع الا اذا ظهر دليل عليه
وهو الراوي ولم يوجد فلا يثبت الانقطاع بالاحتمال واليه اشير في التقويم حيث قال لانا نسلم ان التابعي فيما لا مدخل للرأي
فيه قد وجد من بعد الصحابة من غير نكير فليس له النقل من الصحابة ولو ثبت عنهم قبول فيما لا مدخل للرأي فيه فعلنا
انه بني على نقل لو لحمله وجب علينا ولكنه لم يثبت واحتج القائلون بوجوب التقليد بالنص وهو قوله تعالى والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مدح الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحق
التابعون لهم هذا المدح في اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رأيهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة
لان في ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وذلك انما يكون في قول وجد منهم ولم
يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المدح بها به ان كان يستحق المدح
باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض فوقع التعارض فكان النص دليلا على وجوب تقليدهم اذا لم
يوجد بينهم اختلاف ظاهر كذا في الميزان وبالمعقول وهو من وجهين كما اشير اليهما في الكتاب احدهما ان احتمال
السماع في قول الصحابة ثابت بل الظاهر الغالب من حاله انه يفتي بالخبر وانما يفتي بالرأي عند العدم وقد
نشاهد بالعراقة لاحتمال ان يكون عنده خبر واذا لم يجد يشتغل بالقياس وقد ظهر من عادتهم انهم كانوا يسكتون عن
الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم كما كانوا يسندون الى النبي عليه السلام لان الواجب
بيان الحكم عند السؤال لا غير واذا ثبت احتمال السماع في قوله بل هو الاصل فيه كان مقدما على الرأي الذي ليس
عند صاحبه خبر لو اتفقنا ونقرره فكان تقديم قول الصحابي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس و
الثاني واليه اشير بقوله ولفضل اصابتهم ان قوله كان صادرا عن الرأي فرأي الصحابة اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا
طريق رسول الله عليه السلام في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال
التي تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة جد وحرص في بذل مجهودهم في طلب الحق والقيام بما هو سبب قوام الدين
وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها والتأمل فيها ليس لغيرهم فيه غاية التأمل وفضل درجة ليس
ذلك لغيرهم فهذه المعاني ترجح رأيهم على رأي غيرهم وعند تعارض الرأيين منا اذا ظهر لاحدهما نوع ترجيح
وجب الاخذ بذلك فكذا اذا وقع التعارض بين الرأي الواحد منا ورأي الواحد منهم وجب تقديم رأيه على رأينا
لزيادة قوة في رأيه من الوجوه التي ذكرناها وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يكون حجة على الغير ولئن
سلمنا ذلك ولكن ليست الدلائل المحتملة على نمط واحد فان خبر الواحد مع احتماله مقدم على القياس وكذا
قول الصحابي رضي الله عنه لكونه اقرب الى الصواب لما ذكرنا فان قيل اليس ان تأويل الصحابي للنص لا يكون حجة
على تأويل غيره ولم يعتبر فيه هذه الاحوال وكذا في الفتوى بالرأي قلنا التأويل يكون بالتأمل في وجوه
اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف معاني اللسان ويتقدم

اللسان فاما الاجتهاد في الاحكام فانما يكون بالتامل في معاني النصوص التي هي اصل في احكام الشرع وذلك يختلف باختلاف
الاحوال ولاجله ظهرت لهم قرينة بشهادة الاحوال على تغيرهم من لم يشاهدهم من الشيخ محل النزاع بقوله وهذا الخلاف اي الخلاف المذكور
في كذا ذكر في الميزان وصورة المسئلة ما اذا ورد قوله عن الصحابي في حادثة لم يحتمل الاشتهار فيما بين الصحابة بان كانت مما لا تقع به
البلوى والحاجة للكل ولم يكن من باب ما اشتهر عادة ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين ولم يرو عن غيره من الصحابة خلاف
ذلك فاما اذا كان القول في حادثة من ضمنها الاشتهار لا محالة ولا يحتمل الخفاء بان كانت الحاجة والبلوى تعم العامة واشتهر
مثلهما فيما بين الخواص ولم يظهر خلاف من غيره فيه فهذا اجماع يجب العمل به وكذا اذا اختلفوا في شيء فالحق لا يعدو اقاويلهم
الى آخر ما ذكر في الكتاب وفي بعض النسخ وصورة المسئلة فيما اذا ورد قول من الصحابي فيما يدرك بالقياس ولم ينقل من غيره
تسليم ولا انكار ورد اذ لو كان وروده فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بلا خلاف بين اصحابنا ولو نقل من غيره تسليم كان اجماعا
فلا يجوز خلافه ولو نقل من غيره انكار كان ذلك اختلافا منهم في ذلك الحكم بالرأي وذلك يوجب الترجيح او العمل عند
تعذر الترجيح بايهما شاء وعدم جواز احداث قول آخر لانهم اذا اختلفوا على قولين او اقوال فقد اجمعوا على انحصار الاقوال
فيما قالوا ضرورة تعذر اجتماعهم على الخطاء وخروج الحق عن اقوالهم فكان القول الخارج عن اقوالهم خطاء بيقين فيكون مردودا ولا يسقط
البعض بالبعض اي لا يسقط بعض الاقوال ببعضها ولا يطلب فيها تاريخ ليجعل الآخر ناسخا للمتقدم لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا
بينهم بالسماع من النبي عليه السلام تعين جهة الرأي والاجتهاد في اقوالهم فحل محل القياس اي حل قول الصحابي محل القياس فصار
تعارض اقوالهم كتعارض وجوه القياس ولا نسخ في القياس فكذا في اقوالهم بل يجب الترجيح ان امكن والا عمل المجتهد بايهما شاء
بشهادة القلب **قوله** واما التابعي فكذا جواب التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر
ائمة الفتوى من السلف لا يصح تقليده فاما كان ممن ظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن البصري ره وسعيد بن المسيب ره و
النخعي والشعبي وشريح ومسروق وعلقمة ره فعن ابي حنيفة ره روايتان احديهما انه قال لا اقلدهم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وهو
الظاهر من المذهب والثانية ما نقل عنه في النوادر ان من كان من ائمة التابعين وزاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فانا اقلده لانهم لما
سوغوا له الاجتهاد وزاحمهم الصحابة في الفتوى صار مثلهم بتسليمهم مزاحمته اياهم الا ترى ان عليا تحاكم الى شريح وكان عمر رضي الله عنه
ولاه القضاء فخالف عليا رض في رد شهادة الحسن رضي الله عنه له للقرابة وكان من رأي علي جواز الشهادة للابن لابيه فخالف
مسروق ابن عباس رض في النذر بذبح الولد فاوجب مسروق فيه شاة بعدما اوجب ابن عباس رض فيه مائة من الابل فرجع الى قول مسروق
سئل ابن عمر رضي الله عنهما مسئلة فقال سلوا عنها سعيد بن جبير فهو اعلم بها مني وكان انس بن مالك رضي الله عنه اذا سئل عن مسئلة
فقال سلوا عنها مولانا الحسن فثبت ان الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعي ويرجعون الى اقوالهم ويعدونهم من جملتهم في العلم لما
كان كذلك وجب تقليدهم كتقليد الصحابة وجه الظاهر ان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في الرأي ببركة
صحبة النبي عليه السلام وذانك مفقودان في حق التابعي وان بلغ درجة الاجتهاد وزاحمهم في الفتوى لا حجة لهم فيما ذكروا من الاشياء
لان غاية ذلك انهم صاروا مثلهم في الفتوى وزاحمهم فيها وان الصحابة رض سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي هي
عليها وجوب التقليد وجوازه من احتمال السماع ومشاهدة احوال التنزيل وبركة صحبة الرسول صلى الله عليه وسلم مفقودة في حقهم اصلا فلا يجوز

تقليدهم محال كذا في ادب القاضي للصدر الشهيد والله اعلم بالصواب

باب الاجماع

الاجماع في اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه ومنه قوله تعالى اخبارا فاجمعوا امركم اى اعزموا عليه وقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اى لم يعزم عليه والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اى اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد وبالمعنى الثاني لا يتصور الا من اثنين فما فوقهما وفي الشريعة هو عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الامة في كل عصر على امر من الامور فاريد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل واذا اطبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد واحترز بلفظ المجتهدين بالالف واللام المستغرق للجميع عن اتفاق غيرهم كالعامة وعن اتفاق بعضهم وبقوله من هذه الامة عن المجتهدين من ارباب الشرائع السالفة وبقوله في كل عصر عن ايهام ان الاجماع لا يتم الا باتفاق مجتهدي جميع الاعصار الى يوم القيمة لتناول لفظ المجتهدين جميعهم وانما قيل على امر من الامور ليكون متناولا للقول والفعل والاثبات والنفي والاحكام العقلية والشرعية وهذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام ومخالفتهم في الاجماع اصلا فاما من اعتبر موافقتهم فيما لا يحتاج فيه الى الرأي كشرط فيه اجتماع الكل كما اشار اليه كلام المصنف رحمه الله فالصحيح عنده ان يقال هو الاتفاق في كل عصر على امر من الامور من جميع من هو اهل من هذه الامة فقوله من هو اهله يشمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الرأي دون غيرهم ويشمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى الرأي فيصير جامعا ومانعا وهو حجة مقطوع بها عند عامة المسلمين الا من اهل الاهواء من لم يجعله حجة مثل ابراهيم النظام والقاشاني من المعتزلة والخوارج واكثر الروافض متمسكين بان وقوعه مستحيل لانه لا يمكن ضبط اقاويل العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم الا ترى ان اهل بغداد لا يعرفون اهل العلم بالمغرب لا بالمشرق فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم في الحوادث فثبت ان معرفة قول الامة باجمعهم في الحوادث متعذر وكيف يتصور اتفاق ارائهم في الحوادث مع تفاوت الفطن والقرائح واختلاف المذاهب والمطالب اخذ كل قوم جزءا من اساليب الظنون فيكون تصور اجماعهم في الحكم المظنون بمنزلة تصور العالمين في يوم على قيام او قعود او اكل نوع من الطعام وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة يكون متصورا في الاحكام ايضا لانه كما يوجد سبب يدعوا الى اجماعهم على الاخبار المستفيضة يوجد سبب يدعوا الى اجماعهم باعتقاد الاحكام والا تشتت الالسنة عن النقل عادة اذا لم يكونوا مجبرين باحثين عما اتفقوا لذلك فلا واختلاف القرائح انما يمنع من الاتفاق فيما هو خفي من النظر لا فيما هو جلي منه بحيث لا يختلفون فيه بل يؤدي اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد ويبطل جميع ما ذكروا بالوقوع فانا نعلم علما ضروريا باجماع الصحابة على تقديم النص القاطع على القياس كذلك وباجماع جميع الحنفية على اخفاء التسمية في الصلوة وباجماع جميع الشافعية على بطلان النكاح بغير ولي والوقوع دليل الجواز وزيادة وتمسك العامة الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه التمسك به انه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين كما توعد على مخالفة الرسول عليه السلام وسوى بينهما في استيجاب النار والسبيل ما يختاره الانسان لنفسه قولا وعملا ولم يكن ذلك محرما لما توعد عليه فلا حسن الجمع بينه وبين مشاقة الرسول في الوعيد كما لا يحسن الجمع بين الكفر واكل الخبز المباح في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم ولا يصح ان يقول من يقول ان اتباع غير سبيل المؤمنين توعد عليه بشرط مشاقة الرسول

فلا يثبت التوعد به وما اذا المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط لانه قد ثبت ان المشاقة بانفرادها سبب لاستحقاق الوعيد لقوله تعالى
ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب وقد ساعدنا الخصوم في ذلك ولو كان المجموع سببا لاستحقاق العذاب يلزم
ان لا يكون المشاقة بانفرادها سببا وهو خلاف النص والاجماع واذا كانت المشاقة بانفرادها سببا كان الاتباع بانفراده سببا ايضا
اذ لو لم يجعل سببا لم يبق لذكره فائدة وصار كقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق و
لا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما فان كل واحد من هذه الامور الثلثة سبب للاثم وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله
وكونوا مع الصادقين فوجه التمسك به انه تعالى امرنا بالكون مع الصادقين فالمراد من الصادق هو الصادق في كل الامور
اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا
امرا بالمتابعة في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الآية فيلزم منه الاهمال والتعطيل ثم نقول ان ذلك الصادق في كل الامور الذي يجب متابعته
في كل الامور اما مجموع الامة او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة الا بمعرفتهم
واعيانهم ونحن نعلم بالضرورة انا لا نعرف احدا نقطع فيه بانه من الصادقين فثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الامة
وذلك يدل على ان الاجماع حجة واما السنة فما تظاهرت الروايات عن الرسول بعصمة هذه الامة عن الخطا بالفاظ مختلفة على لسان
الثقات من الصحابة كقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة او على ضلالة لم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة ولا على خطاء ما راه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن عليكم بالسواد الاعظم من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه الى غير ذلك من الاحاديث التي
لا تحصى كثيرة ولم تزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها في اثبات الاجماع من غير
خلاف فيها ولا نكير الى زمان المخالف والعادة قاضية باحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير مع تكرر الازمان واختلاف مذاهبهم و
هممهم ودواعيهم مع كونها مجبولة على الخلاف على الاحتجاج بما لا اصل له في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع من غير ان ينبه
احد على فساده او الطالة واظهار النكير فيه واما المعقول فهو انه قد ثبت بالدليل القطعي ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته دائمة الى
يوم القيمة فمتى وقعت حوادث ليس فيها النص القاطع من الكتاب والسنة واجمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا وخرج الحق عنهم
ووقعوا في الخطاء او اختلفوا في حكمها وخرج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعته فلا يكون شريعته كلها دائمة فيؤدي الى الخلف في
اخبار الشرع وذلك محال فوجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة بوجوده حتى لو لم يؤدي الى المحال وقد اعترضوا على هذه
الادلة بوجوه وقد ذكرنا بعضها مع اجوبتها في الكشف فلا نطول هذا الكتاب بذكرها ثم اختلف القائلون بان الاجماع حجة فيمن ينعقد بهم الاجماع
قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة وهو مذهب داود ومن تابعه من اهل الظواهر واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة
بصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما عرف والصحابة هم الاصول في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانهم كانوا هم المخاطبون بقوله
كنتم خير امة اخرجت للناس وبقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا دون غيرهم اذ الخطاب يتناول الموجود دون المعدوم ولانه لا بد في الاجماع من اتفاق
الكل والعلم باتفاق الكل لا يتاتى الا في الجمع المحصور كما في زمان الصحابة اما في سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق المؤمنين
على شيء مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها وقال بعضهم وهم الزيدية والامامية من الروافض لا اجماع الا لعترة الرسول
اي قرابته متمسكين في ذلك بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخبر بنفي الرجس عنهم بكلمة

انما الطهارة الكاملة على انتفائه منهم فقط والخطاء من الرجس فيكون منفيا عنهم فقط ولقوله عليه الصلوة والسلام اني تارك فيكم
الثقلين فان تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله وعترتي حصر التمسك بهما فلا يقف اقامة الحجة على غيرهما وبانهم اختصوا بالشرف و
النسب وكانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحي والنبوة ووقفوا على اسباب التنزيل ومعرفة التاويل وافعال الرسول واقواله بكثرة
المخالطة فكانوا اولى بهذه الكرامة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة نقل عن مالك رحمه الله انه قال اهل المدينة اذا اجمعوا على
شيء لم يعتد بخلاف غيرهم متمسكا بقوله عليه الصلوة والسلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء من
الخبث فكان منفيا عنهم واذا انتفى عنهم وجبت متابعتهم ضرورة وبان المدينة دار هجرة النبي عليه الصلوة والسلام وموضع قبره
ومهبط الوحي ومجمع الصحابة رضي الله عنهم ومستقر الاسلام ومتبوا الايمان وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها
كيف وانهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التاويل وكانوا اعرف باحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق عن
قولهم والصحيح عندنا ان اهلية الاجماع تثبت بصفة الاجتهاد والعدالة لان النصوص التي جعلت الاجماع حجة تدل على
اشتراط ما ذكرنا اما اشتراط العدالة فلان حكم الاجماع وهو كونه ملزما انما يثبت باهلية اداء الشهادة كرامة لهذه الامة كما قال الله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وهي تثبت بالعدالة والفسق يسقط العدالة فلم يبق
اهلا لاداء الشهادة فلا يجب اتباع قوله لان التوقف في قوله واجب وذلك ينافي وجوب الاتباع الذي يثبت كرامة فيثبت ان
الفاسق ليس من اهل الاجماع وانه لا اعتبار لقوله وافق ام خالف ولهذا كان اتباع الهوى مانعا من اهلية الاجماع اذا كان
صاحبه داعيا اليه او ماجنا به او غاليا فيه بحيث يكفر به لانه اذا كان يدعو الناس الى معتقده سقطت عدالته لانه يتعصب
لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفه فيصير متهما في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع وكذا ان مجن به اي لم يبال بما قال وما صنع
وما قيل له لان ترك المبالاة مسقط للعدالة ايضا وكذا ان غلا فيه حتى وجب الكفارة به لا يعتبر خلافه ووفاقه ايضا لعدم
دخوله في مسمى الامة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست عبارة عن المصلين الى القبلة
بل عن المؤمنين وهو كافر وان كان لا يدري انه كافر واما اذا لم يدع الناس الى هواه ولم يغل فيه فلا يعتبر قوله وخلافه فيما يضلل هو فيه
وهو معنى قوله فيما نسبوا به الى الهوى لانه انما يضلل لمخالفته نصا موجبا للعلم فكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى
ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة في الاحكام وعند بعض العلماء
لا يعتد بقوله في الاجماع اصلا لان كون الاجماع حجة يثبت كرامة للامة وانه ليس من الامة على الاطلاق فلا يستحق هذه الكرامة وهو مختار
شمس الائمة وصاحب الميزان واما اشتراط الاجتهاد ففيما يحتاج فيه الى الراي كتفصيل احكام النكاح والطلاق والبيع فينعقد الاجماع
فيه باتفاق اهل الراي والاجتهاد ولا يشترط اتفاق غيرهم حتى لو خالفهم بعض العوام فيما اجمعوا عليه لا يعتبر خلافه عند الجمهور لان العامي
ليس باهل الطلب للصواب اذ ليس له آلة هذا الشان فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة ولا يلزم من عصمة الامة من الخطاء الا عصمة من تصور في حقه الاصابة
لاهليته قال الغزالي هذه مسئلة مفروضة لا وقوع لها اصلا لان العامي العاقل يفوض ما لا يدري الى من يدري فيما اجمع عليه الخواص فالعوام متفقون
على ان الحق فيما اجمعوا عليه لا يضمرون فيه خلافا فهو مجمع عليه من جهة الخواص والعوام ومن ليس من اهل الراي والاجتهاد
من العلماء له حكم العوام حتى لا يعتد بخلافه كالمتكلم الذي لا يعرف الا علم الكلام والمفسر الذي لا علم له بطريق

الاجتهاد والمحدث الذي لا بصيرة له في وجود الرأي وطرق المقاييس والنحوي الذي لا معرفة له بالادلة الشرعية في الاحكام لانهم
هو لاء باعتبار نقصان آلتهم في درك الاحكام بمنزلة العوام وانا فيما لا يحتاج فيه الى الرأي ويشترك في دركه الخواص
العوام كالصلوة الخمس ووجوب الصوم والزكوة ونحوها فيشترط في انعقاد الاجماع فيه اتفاق الكل من الخواص والعوام حتى
لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجماع الا انه غير واقع وهو قول الا فيما يستغنى عن الرأي قوله ولا عبرة بقلة
العلماء وكثرتهم ذهب بعض الاصوليين كامام الحرمين وغيره الى اشتراط عدد التواتر في انعقاد الاجماع لان المجمعين
اذا بلغوا حد التواتر لا يتصور تواطؤهم على الخطاء مع اختلاف قرائحهم وفطنهم ودعوة طباعهم الى الاختلاف كما لا يتصور
تواطؤهم على الكذب في الخبر فيصير قولهم حجة فاما اذا لم يبلغوا ذلك العدد فيتصور تواطؤهم على الخطاء كما يتصور على الكذب
فلا يكون قولهم حجة وذهب الجمهور الى انه لا يشترط ذلك بل الاجماع من علماء الامة حجة وان كانوا ثلثة نص عليه في التقويم
لان الاجماع انما صار حجة كرامة لهذه الامة نصا لا لانقطاع توهم اجتماعهم على الخطاء والضلال عقلا والادلة السمعية الموجبة
لكونه حجة لا تختص بعدد دون عدد ولفظ الامة والمؤمنين يصدق على ما دون عدد التواتر فيوجب عصمتهم عن الخطاء ووجوب اتباعهم
واختلف في انه لو لم يبق من المجتهدين الا واحد هل يعتبر الحجة بقوله ام لا فمنهم من قال بكونه حجة لان مضمون الدليل السمعي
ان لا يخرج الحق من هذه الامة من غير تفصيل لانه اذا لم يوجد من الامة سواه صدق عليه لفظ الامة قال الله تعالى ان ابراهيم
كان امة قانتا لله حنيفا والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا كان امة دخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة عن الخطاء فيكون
قوله حجة ومنهم من قال لا يكون حجة لان الاجماع مشعر بالاجتماع واقل ما يكون ذلك انما يكون بين اثنين فلا يكون قول
الواحد اجماعا ولا حجة واجبة الاتباع وهو الاظهر ورأيت في بعض الحواشي ان اقل ما ينعقد به الاجماع ثلثة من العلماء
لان الاجماع مشتق من الجماعة واقل الجمع الصحيح هو الثلثة واليه اشار بعبارة شمس الائمة رحمه الله حيث قال والاصح عندنا
انهم اذا كانوا جماعة واتفقوا قولا او فتوى من البعض مع سكوت الباقين فانه ينعقد الاجماع به وان لم يبلغوا حد
التواتر قوله ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا ولا بمخالفة اهل الهوى فيما نسبوا الى الهوى ولا بمخالفة من لا رأي
لهم في الباب الا فيما يستغنى عن الرأي انقراض العصر هو موت جميع من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم
على حكم فيها شرط لانعقاد الاجماع وصيرورته حجة عند البعض منهم احمد بن حنبل وابو بكر بن فورك والشافعي في قول وعند
الجمهور ليس بشرط وهو الاصح من مذهب الشافعي رحمه الله واختلف القائلون بالاشتراط في فائدته فقال احمد بن حنبل و
من تابعه هي جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث في اجماعهم واعتبار موافقته للاجماع حتى لو اجتمعوا وانقرضوا
على ما قالوا يكون اجماعا وان خالفهم المجتهد اللاحق في زمانهم وقياس هذه الطريقة ان يكون للمخالف خارقا للاجماع
ايضا لو وقع الخلاف قبل الحكم بانعقاد الاجماع فاذا انقرضوا ولم يسبق ذلك كان معتبرا ولا يكون خارقا للاجماع وذهب الباقون الى انها جواز الرجوع
ادخال من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم واعتبار موافقتهم لا ادخال من لم يدرك عصرهم فيه لانه يؤدي الى ان لا ينعقد الاجماع ابدا
احتج من شرط الانقراض بان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بناء على وصف الاجتماع ولا يثبت الاجتماع الا باستقرار الاراء واستقرارها
لا يثبت الا بانقراض العصر لان للناس تبدلا في حال تأمل وتفحص فكان رجوع الكل او البعض محتملا ومع احتمال الرجوع لا يثبت الا باستقرارهم

فلا يثبت الاجماع يوضحه ان ابا بكر رضي الله عنه كان يرى التسوية في القسمة ولا يفضل من كان له فضيلة على غيره ولم يخالفه في ذلك احد من الصحابة ولما صار
الامر الى عمر رضي الله عنه خالفه فيه وفضل في القسم بالسبق في الاسلام والعلم ولم ينكر عليه احد من الصحابة وانما صحت هذه المخالفة باعتبار ان العصر لم ينقرض وكذلك
عمر رضي الله عنه كان يرى عدم جواز بيع امهات الاولاد ووافقه الصحابة عليه ثم ان عليا رضي الله عنه خالفه من بعد حتى قال له عبيدة السلماني رأيك مع
الجماعة احب الي من رأيك وحدك ولم يكن ذلك الا لان العصر لم ينقرض فعرفنا ان بدون الانقراض لا يثبت حكم الاجماع ولكنا نقول
ما يثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة في الكتاب والسنة لا يفصل بين الانقراض وعدمه بل يدل على انه حجة قبل الانقراض كما هو حجة بعد
الانقراض فلا يجوز زيادة اشتراط الانقراض عليها لانه شيء لا يدل عليها دليل ولان الزيادة نسخ وهو لا يجوز بما ذكروا من الدليل ولان الحق لا يعدو الاجماع كما تقرر
لاهل الاجماع من حيث انه ثبت ذلك بنفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لانه لو توقف عليه جاز ان يكون الامة حين اتفقت اجمعت
على الخطأ وانه غير جائز وقولهم الاستقرار لا يثبت الا بانقراض العصر لان ما قبله حال تأمل وتفحص فاسد لان الكلام
فيما اذا مضت مدة التأمل وقطعت الامة على الاتفاق واخبروا عن انفسهم انهم معتقدون ما اتفقوا عليه فيكون اشتراط
بلا حاجة فيكون فاسدا وكذا تعلقهم بخبر التسوية لان عمر قد خالف ابا بكر رضي الله عنه في زمانه وناظره في ذلك وقال أتجعل
من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كرها فقال ابو بكر رضي الله عنه انما عملوا لله فاجرهم على الله وانما
الدنيا بلاغ اي بلغة العيش وهم في الحاجة الى ذلك سواء ولم يرو عن عمر رضي الله عنه انه رجع عن قوله الى قول ابي بكر رضي
الله عنه فلا يكون الاجماع بدون رأيه منعقدا فلما آل الامر اليه عمل برأيه في حال امامته وكذا مخالفة علي رضي الله عنه
في بيع امهات الاولاد لم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روي عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم انهم كانوا يرون بيع
امهات الاولاد في زمان عمر رضي الله عنه منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع منعقدا ايضا وقول عبيدة رأيك
مع الجماعة احب الينا من رأيك وحدك دليل على ان مع جماعة لا على ان مع جميع الصحابة وانما اختار عبيدة ان يكون
قول علي منضما الى قول عمر رضي الله عنه لانه كان يرجح قول الاكثر على قول الاقل وعلي رضي الله عنه لا يرى الترجيح بالكثرة
بل بقوة الدليل واذا ثبت ان انعقاد الاجماع لم يتوقف على انقراض العصر وان الحق ثبت بنفس الاجماع ولم يصح رجوع
البعض عما اتفق الكل عليه عندنا لان الحق لما تبين فيما اتفقوا عليه صار اتفاقهم دليلا قطعيا فكان الرجوع مخالفة الدليل القطعي
وموجبا ان اجماعهم انعقد على الخطأ فيكون مردودا كالخلاف الابتداء فان خلاف البعض كان مانعا من انعقاد الاجماع فلم يثبت
الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم العمل بما ادى اليه اجتهاده لاحتمال الصواب **قوله** ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة
نصا لانه لا خلاف فيه ففيهم اهل المدينة وعترة الرسول عليه السلام ثم الذي ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقين لان السكوت
في الدلالة على التقرير دون النص اي على درجات متفاوتة كالنصوص من الكتاب والسنة مثل الظاهر والنص والمفسر
والمحكم والمتواتر والمشهور وخبر الواحد فالاقوى اجماع الصحابة نصا كاجماعهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه لانه اجماع لا خلاف
لاحد في صحته لوجود عترة الرسول عليه السلام واهل المدينة فيهم ولوجود النص عن الكل فكان مثل المحكم من النصوص
والمتواتر من الاخبار ثم الذي اي ثم الاجماع الذي ثبت بنص بعض الصحابة وسكوت الباقين منهم لانه
وان كان اجماعا عند الجمهور لكنه ثبت بالسكوت عن الرد وهو في الدلالة على التقرير اي تقرير الحكم دون التنصيص عليه

وصورة المسألة ما اذا نص بعض اهل الاجماع على حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسألة وانتشر ذلك
بين اهل العصر ومضت مدة التأمل فيه ولم يظهر له مخالف كان ذلك اجماعا عند جمهور العلماء ويسمى اجماعا سكوتيا ونقل عن
الشافعي رحمه الله انه ليس باجماع ولا حجة وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا وابي بكر الباقلاني من الاشعرية وداود الظاهري
وبعض المعتزلة تمسكوا في ذلك بان السكوت قد يكون للمهابة والتقية كما قيل لابن عباس رضي الله عنه لما اظهر قوله في العول
وقد كان ينكره هلا بينت في زمان عمر رضي الله عنه فانه كان يقول بالعول فقال كان رجلا مهيبا فهبته وفي رواية منعني عن ذلك
درته وقد يكون لانهم لم يتاملوا في المسألة لاشتغالهم بالجهاد وسياسة الرعية او تاملوا فلم يؤد اجتهادهم الى شيء فتوقفوا وقد يكون لكون
القائل اكبر سنا منه او اعظم حرمة واقوى في الاجتهاد فلا يرون الابتداء بالانكار مصلحة احتراما له واذا كان محتملا لهذه المعاني
لا يكون حجة خصوصا فيما هو موجب للعلم قطعا وتمسكت العامة بانه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد على قوله واظهار
الموافقة مع الآخرين قولا ادى الى ان لا ينعقد الاجماع لانه لا يتصور اجتماع اهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم الا نادرا بل انما
يكون ذلك باشتهار الفتوى من البعض وسكوت الباقين واتفاقنا على كون الاجماع حجة دليل على بطلان قول هذا القائل ولما
ان المتعذر كالممتنع ثم تعليق الشيء بشرط هو ممتنع يكون نفيا فكذا تعليقه بما هو متعذر ولانه اذا ظهر قول من بعض اهل الاجماع فسكوت
سائرهم اما لانهم لم يجتهدوا او اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شيء او ادى الى بطلان ذلك القول او الى صحته ولا يجوز ان لا يكونوا اجتهدوا
لان العادة يخالفه فان ترك الاجتهاد من الجم الغفير في حادثة نزلت خلاف العادة ويؤدي الى اهمال حكم الله تعالى فيما حدث مع
وجوبه عليهم لكونهم مجتهدين والظاهر عدم ارتكابه من المسلم المتدين ويؤدي الى خروج الحق من اهل العصر لعيبتهم بترك الاجتهاد
بعضهم بالعدول عن طريق الصواب لم يكن ذلك القول حقا ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شيء لان ذلك
يؤدي الى خفاء الحق مع ظهور طرقه على جميع الامة وهو محال ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا وادى اجتهادهم الى خلافه الا انهم كتموا لان
اظهار الحق واجب لا سيما مع ظهور قول هو باطل عندهم والتعليق بالهيبة والتقية باطل لانهم كانوا يظهرون الحق ولا يبالون
احدا واذا بطلت هذه الاوجه تعين الوجه الاخير وتبين انهم سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول فصار كالنطق ولا يقال يجوز انهم سكتوا لاعتقادهم
ان كل مجتهد مصيب لانا نقول لا يمنع ذلك عن مباحثته وطلب الكشف عن مأخذه كالعادة الجارية لمناظرة المجتهدين في طلب الحق
كمناظرتهم في مسائل الجد والعول ودية الجنين على انه لم يكن في الصحابة من يعتقد ذلك على ما عرف في موضعه وذكر صدر الاسلام
ابو اليسر ان هذا الاجماع لا يخلو عن نوع شبهة لما ذكره الخصوم ويكون اجماعا مستدلا عليه ويكون دون القواطع من وجوه الاجماع
لكنه مع هذا مقدم على القياس **قوله** ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفا اي لم يظهر فيه قول الصحابة
اصلا كاجماعهم على صحة الاستصناع لان هذا ليس باجماع عند من قال الاجماع الا للصحابة فلما وقع في معرض الاختلاف انحطت
درجته عما هو متفق عليه والضمير المنصوب في سبقهم راجع الى من الاول والمستكن راجع الى من الثاني والضمير المجرور في فيه
راجع الى الحكم ووقع في بعض النسخ قول من سبقهم مخالف بالجر على ان يكون بدلا من من اي لم يظهر فيه قول مخالف سبقهم او بالرفع
على انه صفة لقول لم يظهر وقوله بالنصب على المفعولية لمخالفا اي لم يظهر مخالف قول من سبقهم وليس بصحيح لان
المراد نفي ظهور قول السابقين اصلا لا نفي قول المخالف منهم خاصة والدليل عليه ما ذكر في التقويم ثم اجماع اهل كل عصر

بعدهم على حكم لم يستقر فيه قول او نحو انه لو لم يظهر اجماع القرن الثاني في قول مخالف من سبقهم فظهر قول موافق يكون حكمه كحكم ما لم يظهر فيه قول ممن
سبقهم ايضا في انه يكون ساقطا عن درجة اجماع الصحابة فلم يكن لهذا القيد فائدة قوله ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف وقد
اختلف المشايخ في هذا الفصل فقال بعضهم هذا لا يكون اجماعا لان موت المخالف لا يبطل قوله وعندنا اجماع كل عصر حجة فيما يعتبر
فيه الخلاف وفيما لم يسبق اي اجماع من بعد الصحابة على قول اي من حكم سبقهم فيه مخالف فقد اختلف العلماء فيه من الذين قالوا
بان الاجماع ممن بعد الصحابة حجة في هذا الفصل وصورته ما اذا اختلف اهل عصر في مسألة على قولين واستقر خلافهم فيه ذلك بل ماتوا ثم اتفق
اهل العصر الذي بعده على احد قوليهم في تلك المسألة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا للصحة فذهب اكثر اصحاب الشافعي رحمه الله
وعامة اهل الحديث الى انه يمنع ويبقى المسألة اجتهادية كما كانت وقد اختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم انه لا يمنع من انعقاد
الاجماع وهذا اي عدم الاختلاف السابق ليس شرطا عند علمائنا الثلاثة وهو مختار المتقدمين وهو الاصح واليه ذهب ابو سعيد الاصطخري وابو بكر
القفال من اصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابي حنيفة رحمه الله لا ينعقد وعند محمد رحمه الله ينعقد كذا ذكر شمس الائمة
في بعض الروايات عن ابي حنيفة وقيل بل عنده مع محمد وهو الاصح احتج من جعل عدم الاختلاف السابق شرطا لانعقاد الاجماع بان
الحجة اتفاق كل الامة ولم يحصل الاتفاق لان المخالف الاول من الامة لم يخرج بموته من الامة ولم يبطل قوله بموته اذ لو بطل لم
يبق المذاهب بموت اصحابها كمذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما ولهذا يعتبر قول الباقين من الامة فيما اذا اختلفوا في حكم على قولين
ومات احد الفريقين اجماعا لكونهم كل الامة في هذا الوقت وهذا باطل فاذا لم يحصل اتفاق كل الامة لا يكون اجماعا ولو جعل اجماعا
لما اعتبر بدليل لا بعينه لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بدليل ودليل المخالف باق بعد موته فكان كبقائه نفسه مخالفا ولانه
يلزم من تصحيحه نسبة بعض الصحابة الى الضلال لانه يتعين باجماع من بعدهم على احد القولين ان الحق ما ذهب اليه المجمعون
وان القول الاخر خطأ بيقين فيجب نسبة قائله الى الضلال اذ الخطأ بيقين هو الضلال واحد لا يظن بابن عباس رضي الله عنه
انه ضل في انكاره العول وفي توريثه الام ثلث كل المال في زوج وابوين فان اجمع التابعون على خلاف قوله في المسئلتين
ولا بابن مسعود رضي الله عنه في تقديم ذوي الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا بعده على خلاف ذلك ووجه قول من لم يجعل
الخلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع ان الدلائل التي عرفنا بها كون الاجماع حجة لا توجب الفصل بين اجماع سبقه خلاف
وبين اجماع لم يسبقه خلاف فصرفها الى ما لم يسبقه خلاف تقييد لها من غير دليل يوجبه فكان باطلا الا ترى ان الخيرية
لهذه الامة وتاييد الكرامة ثبتت باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاخيار في كل عصر دون من
مات قبلهم فعلم انه لا يعتبر قول من ياتي بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت الاجماع لا يعتبر قول من مات قبلهم
اذا اجمعوا في عصرهم على شيء لانهم كل الامة في هذا الوقت يبينه ان الصحابة رضي الله عنهم لو اختلفوا في مسألة على قولين
ثم اجمعوا على احدهما يسقط الاختلاف المتقدم بالاجماع المتاخر فكذا في مسئلتنا لان الحجة في اجماع التابعين مثل
الحجة في اجماع الصحابة فلما سقط اختلاف الصحابة باجماعهم سقط باجماع التابعين ايضا قولهم دليل الخصم باق
مسلم لكنه لم يبق حجة اصلا بعدما انعقد الاجماع على خلافه كنص نزل بخلاف القياس يخرج من ان يكون
معمولا به لا يتبين انه لم يكن دليلا بل كان شبهة ولا يلزم تضليل القائل لان الرأي كان حجة قبل ظهور الاجماع فاذا ظهر

المنقطع مقتصرا على الحال كالصحابة اذا اختلفوا في امر بالرأي فلما عرضوا ذلك على الرسول رد قول البعض لا ينسب صاحبه الى
الضلال كصلوة اهل قباء بعد نزول النص قبل بلوغ الخبر اليهم **قوله** لكنه فيما لم يسبق فيه الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث
وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الاحاد اي لكن اجماع من بعد الصحابة في حكم لم يسبق فيه الخلاف بمنزلة المشهور
من الحديث حتى لا يكفر جاحده لشبهة الاختلاف ولكن يجوز الزيادة التي هي في معنى النسخ به لان الاختلاف الواقع فيه
مما لا يعبأ به واجماعهم فيما سبق فيه خلاف بمنزلة الصحيح من الاحاد حتى كان موجبا للعمل دون العلم بشرط ان لا يكون
مخالفا للاصول فكان هذا الاجماع حجة على ادنى المراتب كذا في التقويم وينبغي ان يكون مقدما على القياس كخبر الواحد
قوله واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر واذا انتقل الينا
بالافراد كان كنقل السنة بالاحاد وهو يقيني باصله لكنه لما انتقل الينا بالاحاد اوجب العمل دون العلم وكان مقدما على
القياس اي الاجماع احد الادلة القاطعة مثل السنة فلما ثبتت السنة في حقنا بدليل قاطع وبدليل ظني فيه شبهة فكذا الاجماع
فاذا انتقل الينا اجماع الصحابة باتفاق كل عصر على نقله كان بمنزلة نقل السنة بالتواتر فيكفر جاحده عند من جعل انكار الاجماع
كفرا كجاحد السنة المتواترة وذلك مثل اجماعهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه واجماعهم على قتال مانعي الزكوة واذا انتقل
اي الاجماع الينا بالافراد اي بنقل الاحاد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان اي هذا النقل بمنزلة نقل السنة الاحاد
او كان هذا الاجماع بمنزلة السنة المنقولة بالاحاد فيوجب العمل دون العلم ويقدم على القياس عند اكثر العلماء لان الاجماع
حجة قطعية كقول الرسول عليه السلام ثم اذا نقلت السنة الينا بطريق الاحاد كانت موجبة للعمل مقدمة على القياس فكذا
الاجماع المنقول بالاحاد وذلك مثل ما روي عن عبيدة السلماني انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام رضي الله عنهم
على شيء كاجتماعهم على المحافظة على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت ونقل عن بعض اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعي منهم الغزالي انه لا يوجب العمل لان الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة ونقل
الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به قاطع والجواب انا لا نثبت بنقل الواحد اجماعا قاطعا موجبا للعلم ليمتنع ثبوته به بل نثبت به
اجماعا ظنيا موجبا للعمل وثبوته بنقل الواحد غير ممتنع كخبر الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل
قطعية وهي اجماع الصحابة ودلالات النصوص ولم يوجد ههنا دليل قاطع يدل على وجوب العمل به فلو ثبت لكان بالقياس
على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في اثبات اصول الشريعة لانه نصب الشرع بالرأي فلا يصح لهذا الا ان يجعل وجوب العمل ثابتا بطريق
الدلالة بان يقال نقل الواحد الدليل الظني موجب للعمل قطعا كالخبر الذي تخللت واسطة بين ناقله والرسول فنقل الواحد الدليل القطعي بلا واسطة
الذي لم يتخلل بينه وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله في مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب
العمل في هذه الصورة ثبت فيما اذا تخلل في نقله واسطة او وسائط لعدم القائل بالفصل والله اعلم ثم اذ انتهى الفراغ بحمد الله تعالى بتأييده وهدايته عن تسويد بيان الاصول
الثلثة وتشريح حقائقها وكشف معضلاتها وتوضيح دقائقها فلنشرع في بيان الاصل الرابع الذي هو ميدان الفحول وميزان العقول [illegible]
الفكر ومضمار ارباب النظر جاهدين في تحقيق معانيه جادين في تسهيل مبانيه بتيسير التوفيق من العزيز العلام مصلين على نبينا محمد خير الانام والله اعلم بالصواب

باب القياس

وهو يشتمل على بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه ودفعه اما الاول فالقياس هو التقدير لغة

قيس النعل بالنعل اي قدر به وا جعله نظيرا لآخر وهو يشتمل اي باب القياس يشتمل على بيان نفس القياس اي لغة
شريعة وشرطه وركنه وحكمه ودفعه لان الكلام لا يصح الا بمعرفة معناه وضعا واصطلاحا اذ لو لم يكن له معنى لم يكن مفيدا
فكان مهملا كالحان الطيور ولا يعتبر الا عند شرطه لان توقف المشروط على الشرط كتوقف صحة الصلوة على الطهارة وصحة
التكليف على حضور الشهود وامر ظاهر ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشيء نفس ذلك الشيء او بعض ما هو داخل في ماهيته
ولم يشرع الا لحكمه لان الشيء انما يخرج من حد السفه والعبث الى حد الحكمة بكونه مفيدا وذلك انما يتحقق بالحكم ولحجة بتحقق هذه
الجملة يبقى للسائل ولاية الدفع كما ستعرفه فلم يكن بد من بيان هذه الجملة اما تفسيره لغة فالتقدير يقال قست الارض بالقصبة
اذا قدرتها بها وقاس الطبيب الجرح اذا سبره بالمسبار ليعرف مقدار غوره ثم التقدير استدعى امرين يضاف احدهما
الى الآخر بالمساواة استعمل بمعنى المساواة ايضا فقيل قس النعل بالنعل اي سوها بصاحبتها واسم النعل مؤنث سماعي الا ان الشيخ
ذكر ضميره بالنظر الى ظاهر اللفظ وصلة القياس في اللغة هي الباء الا ان كلمة على جعلت صلته في الشرع فقيل قاس عليه لتضمين
معنى البناء الدليل على ان القياس الشرعي للبناء لا للاثبات ابتداء وهو ابتداء وهو مصدر قاس وقايس يقال قاس يقيس
قياسا وقايس يقايس مقايسة وقياسا **قوله** والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل سموا ذلك قياسا لتقديرهم الفرع
بالاصل في الحكم والعلة وفي الاحكام الشرعية سموا ذلك قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل وتسويتهم اياه في الحكم والعلة
اشارة الى المعنى الاصطلاحي من غير ان يكون تحديدا للقياس والمعول عليه في تحديده ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله انه
ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر وليس بمثبت بل المثبت
هو الله سبحانه وتعالى وذكر مثل الحكم ومثل العلة احترازا عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل لجرى
ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم
العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واداء الواجب ثم التعبد به في جائز عقلا وواقع سمعا عند
جميع الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين وقالت الشيعة كلها والخوارج سوى النجدات منهم وابراهيم النظام وجماعة من معتزلة
بغداد ورود التعبد به ممتنع عقلا وقال داود الظاهري وابنه محمد وجميع اصحاب الظواهر والقاشاني انه ليس بممتنع عقلا لكن
الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا واتفق القائلون بورود التعبد به سمعا على ان الدليل السمعي
الوارد بالتعبد به قطعي سوى ابي الحسين البصري من المعتزلة وقد بينا المسألة بدلائلها وشبههما في الكشف فلا نشتغل بذكرهما هنا
قوله واما شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر كقبول شهادة خزيمة وحده كان حكما ثابتا بالنص اختصاصه
به كرامة له لا بد من بيان الاصل والفرع لكثرة دورهما في المسائل في هذا الباب فنقول الاصل في القياس عند اكثر العلماء
من اهل الفقه والنظر هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا كان الاصل هو البر
عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مقتبسا منه ومردودا اليه وذلك هو البر في هذا المثال وعند المتكلمين هو الدليل الدال
على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه الصلوة والسلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل في هذا المثال لان الاصل ما يتفرع عليه
غيره والمنصوص عليه متفرع على النص فكان النص هو الاصل وذهبت طائفة الى ان الاصل هو الحكم في المحل المنصوص

عليه لان الاصل ما ابتنى عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم والظن بغيره وهذه الخاصية موجودة فى الحكم لا فى المحل لان
حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا فى النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم فى المحل دونهما بدليل عقلى او ضرورة لامكن القياس فلم يكن
النص اصلا للقياس ايضا وهذا النزاع لفظى لامكان اطلاق الاصل على كل واحد منها لابتناء حكم الفرع على الحكم فى المحل المخصوص
عليه وعلى المحل والنص لان كل واحد اصله واصل الاصل اصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل
يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين اما بالمعنى الاول فلما قلنا واما بالمعنى الثانى
فلافتقار الحكم ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله لان المطلوب بيان الاصل الذى
يقابل الفرع فى التركيب القياسى ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل واما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز فى المثال المذكور
وعند الباقين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلا وهذا اولى لان الذى يبتنى على الغير ويفتقر اليه دون المحل الا انهم
لما سموا المحل المشبه به اصلا سموا المحل الآخر فرعا اذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد من الاصل ههنا النص المثبت للحكم فالمراد من
الخصوص التفرد كما فى قولك فلان مخصوص بعلم الطب اى متفرد به من بين العامة لا يشاركه فيه احد لا الخصوص من صيغة عامة
فانه غير مانع عن القياس الا ترى ان اهل الذمة لما خصوا من عموم آية القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان والرهابين وغيرهم
بالقياس والباء فى بحكمه بمعنى مع وفى بنص آخر للسببية والمختص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اى يشترط ان لا يكون الاصل
المثبت للحكم فى المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله عليه السلام
من شهد له خزيمة فحسبه فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحل وحده وهو خزيمة رضى الله عنه بسبب نص آخر يدل على
اختصاصه به وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفى قبول شهادة
الفرد فلما ثبت بدليل فى موضع كان مخصوصا به ولا يتعدى النص الى غيره وان كان المراد منه محل الحكم كما هو مذهب الجمهور فالمراد
من الخصوص التفرد كما قلنا والباء فى بحكمه صلة الخصوص وفى بنص آخر للسببية اى يشترط ان لا يكون محل الحكم مختصا بالحكم المشروع
فيه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مختص اى منفرد بقبول شهادته وحده لا يشاركه
فيه غيره وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وعلى هذا الوجه يدل عبارة التقويم او المراد من
الخصوص خصوص العموم الا انه اريد به خصوص الطريق الكرامة لا مطلق الخصوص فانه لا يمنع من القياس والباء فى بنص صلة الخصوص
والنص الآخر الدليل المخصوص منه غير مذكور يعنى يشترط ان لا يكون محل الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه ملتبسا بحكمه بنص
آخر يخصصه مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن العمومات الموجبة للعدد مثل قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين واشهدوا ذوى عدل منكم بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه ولكن بطريق الكرامة فيمتنع من الحاق غيره به بالقياس
سواء كان مثله فى الفضيلة او فوقه او دونه لتأديته الحاق الغير به الى ابطال الكرامة الثابتة له بالنص الموجبة لانقطاع شركة الغير
وهذا بخلاف تعليل الدليل المخصص فى العام حيث يجوز لانه لا يوجب ابطال شئ لبقاء صيغة العموم والدليل المخصص على ما كان قبله حتى لو ادى
الى ابطال النص بان لم يبق بعد التعليل الا واحد او اثنان لا يجوز ايضا لانه يصير ابطالا للعموم بالقياس الا ان اهل الوجه انما يصح على قول من
جوز تأخير دليل الخصوص عن العام فاما على قول من اشترط الاتصال فلا يمكن حمله على خصوص العموم لان العام الموجب لاشتراط العدد

سابقا على حديث خزيمة لكان حديثه ناسخا مخصصا او الضمير في اختصاصه لخزيمة وفي به للحكم اي ثبت بالنص اختصاص خزيمة بهذا الحكم وهو قبول شهادته وحده ويجوز ان يكون على العكس اي ثبت اختصاصه بالحكم لخزيمة كرامة له والاول اوفق لنظائره وانما كان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه وقصة خزيمة ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة من اعرابي اوفاه ثمنها ثم جحد استيفاء الثمن وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد لك يا رسول الله انك قد اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه كما في المبسوط قال شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس سره انما اختص هو بهذه الكرامة لاختصاصه من بين الحاضرين بفهم جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على قوله وانما الشهادة للغير بناء على العيان كان قوله عليه السلام في افادة العلم بمنزلة العيان فكان قول الرسول عليه السلام بذلك اعلى قوله وان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس كايجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوة اي حكم الاصل معدولا به عن القياس الضمير في به راجع الى الاصل اي الباء المتعدية فان العدل لازم وهو الميل عن الطريق فلا يتاتى المجهول منه الا بالباء ويكون معناه مع الباء الفاعل اي ومن شرطه ان لا يكون الاصل اي حكمه عادلا عن سنن القياس اي مائلا عنه يعني لا يكون على خلافه لان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع بالقياس على الاصل موافقا للنص فاذا جاء النص في محل مخالفا للقياس لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بالقياس لان القياس يرده الحكم ويقتضي عدمه فلا يستقيم اثباته به كالنص لو ورد نافيا الحكم لا يستقيم اثباته به لانه يصير نافيا ومثبتا للشيء الواحد في زمان وذلك مثل ايجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوة لانه ثبت مخالفا للقياس لان الطهارة شرعت بالمنافي وهو النجاسة ولم يوجد الا ان الشرع جعلها مزيلة للطهارة في الصلوة المطلقة على خلاف القياس فلا يمكن الحاق غيرها بها حتى لو ارتد في الصلوة العياذ بالله لا ينتقض به الطهارة وان كان الارتداد اعظم جناية بالقهقهة ولا يمكن تعدية حكمها الى صلوة الجنازة وسجدة التلاوة لانها جعلت حدثا في صلوة مطلقة بخلاف القياس فيقتصر على مورد النص وذكر بعض المحققين تفصيلا في هذا الشرط فقال الخارج عن القياس على اربعة اوجه احدها استثناء خصص عن قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص فلا يقاس عليه غيره كتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وثانيها ما شرع ابتداء ولا يعقل معناه فلا يقاس عليه غيره لتعذر العلة كاعداد الركعات ونصب الزكوة ومقادير الحدود والكفارات وتسمية هذا القسم معدولا به عن القياس تجوز اذ لم يسبق له عموم وقياس حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس بعد دخوله فيه بل معناه انه ليس منقاسا لعدم تعقل علته وثالثها القواعد المبتدأة العديمة النظير لا يقاس عليها غيرها مع انها تعقل معناها لانه لم يوجد له نظير خارج عما تناوله النص والاجماع وتسميته خارجا عن القياس تجوز ايضا وذلك كرخص المسافر والمسح على الخفين فانا نعلم ان المسح على الخفين انما جوز لعسر النزع ومسيس الحاجة الى استصحابه لكن لا نقيس عليه العمامة والقلنسوة والقفازين مع ان الاستيعاب جميع القدم لانها لا تساويه في الحاجة وعسر النزع وعموم الوقوع وهذا القسم اكثر فيما القياس فيه بالاتفاق ورابعها ما استثني عن قاعدة سابقة تتطرق الى استثنائه معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسئلة دارت بين المستثنى والمستبقى وشاركه في علة الاستثناء عند عامة الاصوليين خلافا للبعض على ما عرف فتبين بهذا ان المراد من العدول به عن القياس مما لا يعقل معناه او لا يخالف القياس من كل وجه فاما اذا كان موافقا له من وجه يجوز القياس عليه كالمستحسنات قوله وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه لا يستقيم التعليل لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربة لانه ليس بحكم شرعي ولا الصحة ظهار الذمي لكونه تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى الاطلاق في الفرع عن الغاية ولا التعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطي لان عذرهما دون عذره فكان تعدية الى ما ليس بنظيره ولا لشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار وفي مصرف الصدقة لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره الضمير في بعينه عائد الى الحكم وفي نظيره الى الاصل الغموم من ان حكم الفرع وهذا لتسمية اسكات شرطا في تعدية الشرط استراط التعدية وكون الحكم شرعيا وعدم تغيره في الفرع وان قوله بعينه يشير اليه ومماثلة الفرع الاصل وعدم النص في الفرع الا ان الكل لما كان راجعا الى تحقيق التعدي فانه تم بالجميع جعل الكل شرطا واحدا بخلاف الشرطين الاولين فلعلها ليسا

للناسي فعل لانه لا مساواة بين الناسي وبين الخاطئ المكره لوجود عدم القصد لان النسيان امر جبل عليه الانسان لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه فكان سماويا محضا منسوبا الى صاحب الحق من كل وجه كما اشار اليه قوله عليه السلام تم على صومك انما اطعمك الله وسقاك اي هو الذي القى عليك النسيان حتى اكلت وشربت فلم يصلح الفعل للضمان تعديا لانه صدر منه فاستقام ان يجعل الركن باقيا اعتبارا وحكما فاما الخاطئ فلا ينفك عن التقصير من جهة الخاطئ بترك المبالغة في التحرز ولهذا تجب الدية والكفارة على الخاطئ في القتل والاكراه حادث بصنع مضاف الى العباد لا الى صاحب الحق وكذا الآكل لا اله اقدام على الفطر بالاكراه وهو معنى قوله لان عذرهما دون عذره اي عذر الناسي فتعدية الحكم من الناسي اليهما يكون تعدية الى ما ليس بنظيره فتكون فاسدة واما الاشتراط فلان الفرع من النص فيه فيما فان التعليل لتعدية الحكم الى موضع فيه نص لا يجوز عند عامة اصحابنا سواء كان على وفاق النص الذي في الفرع او على خلافه وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتأخرين وعند الشافعي ان كان على خلاف النص الذي في الفرع كان باطلا وان كان على وفاقه مع جواز ان يثبت زيادة لم يتعرض لها النص كان صحيحا الا اذا كان موافقا له كان تأكيدا او موجبا ان كان مثبتا لزيادة كان النص عنها ساكتا يكون بيانا والكلام مهما كان ظاهرا محتملا لزيادة البيان فيجوز التعليل لتحصيل زيادة البيان ولكنه لا يحتمل خلاف موجبه فيبطل التعليل على خلافه ولكنا نقول التعليل لاثبات الحكم في محل فيه نص ان كان موافقا للحكم الثابت فيه بالنص فلا فائدة فيه لان الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز اضافته الى العلة كما لا يجوز اضافته في النص المعلل الى العلة وان كان مخالفا له فهو باطل لان التعليل لا يصلح مبطلا لحكم النص بالاجماع وان كان مثبتا لزيادة لم يتعرض لها النص فهو باطل ايضا لان اثبات زيادة لم يتعرض لها النص بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم في موضع النص كان ثابتا بالنص وبعد الزيادة يصير بعضه وقد بينا ان ذلك نسخ واختيار شمس الائمة وعليه يشير كلام صاحب الميزان انه يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه تأكيد النص على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع في الشرع والعقل عن تعاضد الادلة وتأكد بعضها ببعض فان الشرع قد ورد بآيات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد ولم يزل السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول في حكم واحد وقالوا ان هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول ولم ينقل عن احد في ذلك نكير فكان ذلك اجماعا على جوازه توضيحه ان الحديث الغريب يجب قبوله ان كان موافقا للكتاب لقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فردوه مع انه لا فائدة في قبوله الا تأكيد الكتاب به فكذا التعليل على موافقة الكتاب يجوز لهذه الفائدة ثم عند الشافعي رحمه الله لما جاز اثبات زيادة لم يتعرض لها النص بالتعليل في المواضع المنصوص عليها شرط صفة الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل وشرط صفة الايمان ايضا في مصرف الصدقات الواجبة مثل الكفارات وصدقة الفطر حتى لم يجز صرفها الى الفقراء الكفار اعتبارا بمصرف الزكوة فان الايمان فيه شرط بالاجماع وقلنا هذا التعليل فاسد لان نصوص الكفارات وصدقة الفطر مثل قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا ومن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فكفارته اطعام عشرة مساكين اغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم مطلقة غير مقيدة بالايمان فتقتضي باطلاقها الخروج عن العهدة باعتاق الرقبة الكافرة وبالصرف الى المساكين الكفار فتقييدها بالايمان بالقياس يكون تغييرا لموجبها بالرأي فان تقييد المطلق تغيير كالاطلاق في المقيد وكذا قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم الآية يدل على جواز صرف الصدقات الى اهل الذمة فكان اشتراط الايمان بالتعليل مخالفا له وانما اشترط الايمان في مصرف الزكوة بالحديث المشهور الذي يزاد بمثله على الكتاب وهو قوله عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن ثم اعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وترد الى فقرائهم قوله والشرط الرابع ان يبقى حكم النص على ما كان قبل التعليل لان تغيير حكم النص في نفسه

بالرأي باطل كما أن الطلبات الفرع أي في ذاته بالرأي باطل سواء حصل التغيير بحكم نص في الأصل وهو المقيس عليه أو حصل التغيير بحكم النص في الفرع كما بينا في قوله
هو النص فيه فهو معنى قوله كما بطلانه في الفرع والضمير في نفسه للبطلان راجع إلى التغيير ويجوز أن يكون معناه أن تغيير حكم النص المعلل في نفسه بالرأي باطل
كما أن تغيير حكمه في الفرع باطل على ما بيناه في إبطال الذي والضمير في نفسه على هذا الوجه راجع إلى النص وذلك لأن التغيير لما بطل في الفرع مع
أنه لم يتضمن معارضة النص فلأن يبطل في الأصل مع تضمنه معارضة النص كان أولى والمراد من التغيير تغيير المعنى المفهوم من النص لغة
دون التغيير الحاصل من الخصوص إلى العموم فإنه من ضرورة التعليل إذ لا فائدة إلا التعميم حكم النص وذلك مثل ما قال الشافعي رحمه الله
أن السباع التي لا يؤكل لحمها ملحق بالخمس الفواسق حتى لو قتل المحرم شيئا منها لا يجب عليه شيء لأن النبي عليه السلام إنما استثنى الخمس
لأن من طبعهن الإيذاء فكل ما يكون من طبعه الإيذاء كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس قلنا هذا تعليل فاسد لأنا لو جعلنا الاستثناء
باعتبار معنى الإيذاء خرج المستثنى من أن يكون محصورا في عدد الخمس فكان تغييرا لحكم النص المعلل بالتعليل وكذلك تجويزنا شرط الخيار
فوق ثلاثة أيام باعتبار أن شرط الخيار للنظر والناس يتفاوتون في الحاجة إلى مدة النظر فوجب أن يكون ذلك مفوضا إلى رأيهم
فيجوز فوق ثلاثة أيام كما جاز ثلاثة من هذا القبيل لأن فيه إبطال حكم النص وهو التقدير بثلاثة أيام فلم يكن تعدية لحكم النص وذكر في بعض
نسخ أصول الفقه أن تعليل حرمة الربوا في الأشياء الأربعة بالقوة كما قال مالك من هذا القبيل لاقتضائه عدم الحكم في الملح ثم اشتغل الشيخ
إلى الجواب عن النقوض التي ترد على هذا الأصل منها ما ذكره أصحاب الشافعي رحمه الله وغيرهم بالتعليل حكم النص في قوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام بالطعام إلا سواء بسواء فإن النص يعم القليل والكثير فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال لما يوجبها في الكثير الذي
يكال وقد خصصتم القليل منه بالتعليل حيث علقتم الحرمة بصفة الكيل فإنها لما علقت بصفة الكيل لم يبق النص متناولا للقليل لأنه ليس بمحل
فكان هذا التغيير الموجب بالتعليل لا تعدية لحكمه فقال إنما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء
لأن استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الأحوال ولن يثبت اختلاف الأحوال إلا في الكثير فصار التغيير بالنص مع ما يجعلها
للتعليل لا به وإنما خصصنا القليل بدلالة الاستثناء لا بالتعليل وذلك لما عرف أن المستثنى منفي النفي إذا لم يكن كذلك وإثبات التقدير على حسب المستثنى تصحيحا
للاستثناء فإنه لا يصح إلا في الجنس من حيث الحقيقة حتى لو قال إن كان في الدار إلا زيدا فعبده حر كان المستثنى منه بنو آدم كأنه قال إن كان في الدار أحد من بني آدم إلا زيدا
فلا يحنث بوجود الدابة أو المتاع فيها ولو قال إلا حمارا كان المستثنى منه الحيوان الذي يقصد بالسكنى حتى لو كان فيها متاع لا يحنث ولو قال إلا ثوبا كان المستثنى منه
الشيء الذي يقصد بالسكنى والإمساك في الدور حتى لو كان فيها إنسان أو دابة أو شيء سوى الثوب مما يقصد بالإمساك في الدور يحنث وههنا استثنى حالة المساواة بقوله إلا سواء بسواء
إذ المراد منه حال التساوي فيما في الكيل والمذكور في صدر الكلام هو الطعام فاستثناء الحال من الأعيان باطل لأنه حقيقة وإن كان يحتمل الصحة بطريق المجاز بأن يجعل الاستثناء
منقطعا ولكن المجاز خلاف الأصل فيحمل على أن الاستثناء لم ينقطع عما تناوله ظاهر اللفظ إذ لو كان الاستثناء عنه لقيل إلا الحنطة والشعير والتفاح ونحوها بل
عما يتضمن اللفظ من أحوال البيع فثبت عموم صدر الكلام بهذه الدلالة في الأحوال كما في قولك ما أتاني زيد إلا راكبا أي ما أتاني في شيء من أحواله إلا
حالة الركوب وكما في التنزيل ولا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى أي لا يأتونها في شيء من أحوالهم إلا في حالة الكسل لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم
أي لا تدخلوها في جميع الأحوال إلا حالة الإذن وعموم الأحوال للطعام حال التساوي والتفاضل والمجازفة إذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الأحوال على ما بيناه في الاستثناء ولن تثبت هذه الأحوال المختلفة إلا في الكثير لأن المراد من التساوي هو المساواة في الكيل بالإجماع والتفاضل عبارة عن فضل أحد
المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم المساواة والمفاضلة مع احتمال كل واحد منهما فكان آخر الكلام دليلا على أن أوله لم يتناول القليل فصار التغيير

اى صار بالذى حصل تغيير اول الكلام من العموم الى الخصوص بالنص كما بدأ له مصاحبا للتعليل اى مقارنا له وهو منتصب على الحال يعني يجوز ان يكون خبر صار اى
صار التغيير الحاصل بالنص مصاحبا او يكون خبر العجب يعني تعليلنا بالكيل اى التغيير الذى حصل بطريق الاستثناء فى هذا النص فان الاستثناء لما
التعليل ليس بمانع عن هذا الكلام ثم تعليلنا بالكيل من الغاية الى التعليل ليس من الربوا تعواضا دون تغيير حصل بالتعليل ثم بينا ما هو النص ايجاب الشاة ذكره جوابا عما
للفقير ان الله تعالى اوجب الصدقة للفقراء مجملة وفسره النبى عليه السلام بقوله فى خمس من الابل شاة وفى اربعين شاة شاة وامثالهما فعند كان ذلك قال
الشاة للفقير فصارت الشاة مستوعبة بتوسمها وهذا بالكلام المستوعب للتنفيع واحق المستحق وجب الرعاية صورة ومعنى كما فى سائر حقوق العباد وقد
من صورة الشاة بالتعليل بالمالية حيث جوزتم دفع القيم فى الزكوة فكان هذا تغيير الموجب النص بالتعدية كما لان الشاة كانت هى الواجبة عينا قبل التعليل
بحيث لا يجوز تركها الى غيرها وبعده اى بعد التعليل لا يجب لانه يصح تركها الى غيرها وهو القيمة فيكون هذا مثل نقل حق التسليم من الدار الى الثواب بالتعليل مثل
نقل الركوع والسجود بعلة الخضوع للتعدية الى مثل اخرى مثل اقامة الخد مقام الجبهة او اقامة الركوع مقام السجود فكان باطلا فاشار الى الجواب بقوله وكذلك
اى ومثل ثبوت تخصيص التعليل بالنص جواز الابدال فى الزكوة ثبت بالنص الى آخره واعلم ان لنا فى جواب هذه المسئلة طريقين احدهما انا
ابطلنا حق المستحق عن عين الشاة لانه لا حق للفقير فى صورة الشاة وانما حقه فى ماليتها فان النبى عليه السلام جعل الابل ظرفا للشاة بقوله فى خمس من
الابل شاة وعينها لا توجد فى الابل وانما توجد فيها مالية الشاة فعرفنا ان المراد بالشاة ماليتها الا ان المالية بعض الشاة فكنى بذكر الكل عن البعض
فلم يكن فى تعليلنا ابطال حق الفقير من صورة الشاة الا ترى انه لو ادى واحدا منها جاز بالاجماع ولو كان حقه متعلقا بالصورة لكان ينبغى ان
لا يجوز كما لو ادى خمسة دنانير عن خمسة دراهم على اصل الخصم والثانى واليه مال اكثر المحققين من اصحابنا انه لا حق للفقير فى الزكوة حتى يتغير بالتعليل
لو كان له فيها حق لما حل وطى الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل اداء الزكوة كالجارية المشتركة ولما حل اكل الطعام وجبت فيه الزكوة قبل ادائها ولما
جاز تصرف المالك فى مال الزكوة بعد وجوبها بدون اذن الامام بل الزكوة عبادة خالصة اصلية من اركان الدين شرعت شكرا على نعمة المال كالصلوة شرعت
شكرا على نعمة البدن ولهذا لا يتادى بدون النية ولا يجوز ان تجب للعباد بوجه لانه يؤدى الى الاشتراك وهو ينافى معنى العبادة بل المستحق للعبادة هو
الله تعالى لا غير فثبت ان الواجب فيه لله تعالى على الخلوص ثم حق الله تعالى وان كان لا يقبل التغيير بالتعليل كحق العباد الا ان حقه ههنا سقط عن
الصورة باذنه الثابت باقتضاء النص لا بالتعليل وذلك لانه تعالى وعد ارزاق العباد بقوله وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها واوجب
لنفسه حقا فى مال الاغنياء بالنصوص الموجبة للزكوة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الواجب له عليهم الى الفقراء ايفاء للرزق الموعود له عندهم من حق
الفقراء فى مطلق المال لا فى المال معين لان حوائجهم مختلفة كثيرة لا تندفع الا بمطلق المال لا بخصال مال معين وهو معنى قوله وهو مال مسمى
لا يحتملها اى لا يحتمل الحوائج ما سماه الله مع اختلاف المواعيد فكان الامر بصرف هذا المال المسمى الى الفقراء مع ان حقهم فى مطلق المال
دليلا على اذنه باستبدال حقه ضرورة كالسلطان يجيز اولياءه بجوائز مختلفة ثم امر بعض وكلائه بانجاز ذلك الجوائز من مال معين له فى
يده يكون ذلك اذنا باستبدال هذا المال المعين الذى فى يد هذا المامور ضرورة ان سقوط الحق عن صورة الشاة ثبت
ضرورة الامر بالصرف الى الفقير والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص فصار التغيير بالنص مجامعا للتعليل اى اتم
التغيير بالنص مع التعليل واقترن الا ان التغيير حصل بالتعليل فان قيل الاستبدال فيما ذكرت عن المثال ضرورى اذ لا يمكن
انجاز المواعيد المختلفة من المال المعين فاما ههنا فلا ضرورة لانه يمكن ايفاء الرزق الموعود من عين الشاة الا يرى انه
لو ادى الشاة يجوز بالاجماع فلا حاجة الى التغيير واقامة الغير مقامها قلنا انما يشكل فيما اذا ادى عين الشاة لا فيما اذا ادى

قيمتها فان ذلك درجة اخرى فنقول فاذا ادى عين الشاة يصير الفقير قابضا حقه من حيث انها مال متقوم مطلق لا من حيث انها محل متقيد بمسمى
انها شاة او لحم لان مطلق المال هو الموعود وقبض حق الله تعالى يحصل مقتضى قبض حق نفسه لانه انما يقبض ما قد صار الله تعالى قابضا
اياه ولانه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضا الا المقيد الا ان المطلق غير المقيد فتحققت الحاجة الى ابطال قيد الشاة ويصير حق
الله تعالى مطلقا ليمكنه قبضه حقا لنفسه اذ الاصل في كل تعيين مختلفين يتادى ان يقبض بالعيان يحصل الحق الاول على وصف
الحق الثاني لتبادى الاول بقبض صاحب الثاني حقه كرجل له على آخر حنطة وعليه لآخر دراهم لآخر فطلب الدراهم صاحبه فقال الذي
عليه الحنطة اد الدراهم التي لك على بما لي عندك من الحنطة فادى الدراهم الى صاحبها كان صاحب الدراهم قابضا حق نفسه وتحقق
حق صاحب الحنطة عنها الى الدراهم في ضمن الاداء ليكون حبلة قابضا للدراهم بقبض صاحب الدراهم فان قبضه يتضمن قبض حق
صاحب الحنطة حق لنفسه الا ان الفرق ان هناك يحتاج الى الاستبدال بمال آخر وهنا يحتاج الى ابطال القيد واذا ثبت انه
عند اداء الشاة يصير المؤدى حق الله تعالى بماليتها من حيث انها متقومة بعشرة دراهم مثلا لا من حيث انها شاة كانت
الشاة وغيرها في ذلك سواء فاذا ادى يجوز بطريق الدلالة كذا في الطريقة البرغرية **قوله** وانما التعليل لحكم شرعي وهو صلاح
المحل للصرف الى الفقير بدوام يده عليه بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد وهو المغفر ما تقدم جواب عما يقال لما حصل التغير و
جواز الاستبدال بالنص لا انه يدل على التعليل فيما في فائدة تعدية الحكم الى محل لا نص فيه فلم يوجد هنا فاجاب بان جواز الاستبدال
وان ثبت بالنص الا انه قد يكون بما يصلح لدفع حاجة الفقير وبما لا يصلح له فالتعليل لبيان ان الاستبدال انما يجوز بما يصلح لدفع
حاجة الفقير من الاموال لا بما لا يصلح لها كما لا اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لا يجوز عن الزكوة لان المنفعة لا تصلح بدلا عن
العين في هذا الباب لان العين خير من المنفعة على ما عرف او هو رد لكلام الخصم فانه لما زعم ان تعليلنا وقع لابطال حق مستحق
للفقير لا للتعدية حكم شرعي الى موضع لا نص فيه بين اولا ان التغيير ان حصل فحصل بمقتضى النص وبين ثانيا ان التعليل لم يقع الا لحكم
شرعي وان لهذا النص حكمين وجوب الشاة وصلاحية الشاة للكفاية في حق الفقير فنحن نعلل صلاحية الشاة وبين المعنى الذي له
صارت الشاة صالحة لكفاية حق الفقير لنعديها به الى ما لا نص فيه وبيانه ان تسليم الزكوة الى الفقير يقع لله تعالى على الخلوص
في ابتداء القبض قربة مطهرة للمؤدي عن الآثام كما قال الله تعالى الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات
وقال جل ذكره خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ثم يصير للفقير بدوام يده عليه كمن امر الآخر بهبة لفلان عشرة
دراهم على انه ضامن ففعل يصير الموهوب له قابضا للآمر اولا ثم قابضا لنفسه بدوام يده واذا وقعت قربة مطهرة صارت من الاوساخ
كالماء المستعمل على ما وقعت الاشارة النبوية اليه في قوله عليه السلام يا معشر بني هاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ الناس
وعوضكم منها بخمس الخمس من الغنيمة وكان ينبغي ان يحرم الانتفاع بها اصلا كما كان كذلك في الامم
الماضية حتى كانت النار تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولم يكن ينتفع بها احد الا انها احلت لهذه الامة بعد ان ثبتت
خبثها بشرط الحاجة كما احلت الميتة بالضرورة ولهذا لم تحل للغني اذ لم يكن محلا لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص صلاحية
المحل للصرف الى كفاية الفقير لان حكم النص ما اوجبه النص والمغير والموجب للشاة اوجب صلاحيتها للصرف الى الفقير
بعد ما يطلب في الامم الماضية فيكون ثبوت الصلاحية حكم النص وانما جعلت تحت آية العلة حيث

الصلاحية للشاة باعتبار انها مال متقوم لان حاجة الفقير تندفع باعتبار التقوم الا يرى ان الدراهم الخمسة الواجبة في المائتين
منها او نصف مثقال من الذهب الواجب في عشرين مثقالا منه لو لم يكن متقوما لم يندفع به حاجة الفقير اصلا فعللنا هذه
الصلاحية لعلة التقوم وعديناها الى سائر الاموال لاشتراك في العلة على موافقة سائر العلل فان حكمها تعميم حكم النص مع
بقاء حكم النص في المنصوص عليه على قراره وههنا بهذه التعدية فان صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم تبطل بهذا التعليل
بل بقيت كما كانت فالحاصل ان وجوب الشاة يتضمن امرين كون الشاة حق الله تعالى عينا وصلاحية الشاة للكونها
حق الفقير والاول لا يفيد التعليل والثاني يقبله ولكن قبوله التعليل لا يفيد المقصود مع بقاء الاول على حاله لان الفقير
انما ياخذ حق الله تعالى من العبد برزقه لا حق العبد وحق الله تعالى لما بقي في الشاة عينا كيف يمكنه اخذ غير الشاة من
العبد باعتبار انه صالح للكفاية مع ان حق الله تعالى لم يثبت فيه الا انه لما ثبت بدلالة النص ان حقه جل جلاله في مطلق
المال لا في عين الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق الله تعالى فيه بالدلالة وتعدية الصلاحية اليه بالتعليل ولو لم يثبت
حق الله تعالى في غير الشاة بدليل ولم تتعد الصلاحية اليه لم يثبت الجواز كما في ملك فثبت انه لا بد من كلا الامرين فلذلك
ذكر الشيخ رحمه الله قوله وانما التعليل لحكم شرعي الى اخره بعدما بين ان سقوط حق الله تعالى في الصورة حصل باذنه
والله اعلم ومنها ان الشرع عين الماء لغسل الثوب النجس لقوله عليه السلام ثم اغسليه بالماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه مزيلا
للعين والاثر هذا الحكم حيث جوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات مثل الخل ونحوه ومنها ما قالوا ان الشرع
اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله تعالى وربك فكبر وقوله عليه السلام مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وقوله عليه السلام
للاعرابي الذي علمه الصلوة ثم قل الله اكبر وانتم بالتعليل بالثناء وذكر الله تعالى على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم في المنصوص
عليه حيث جوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير مثل قوله الله اجل والرحمن اعظم ومنها ان الشرع علق الكفارة بالوقاع
لقوله عليه السلام للاعرابي الذي قال واقعت امرأتي في نهار رمضان اعتق رقبة الحديث وقد غيرتم بالتعليل
حكم النص حيث علقتم الكفارة بالفطر وادخلتم فيها الاكل والشرب علا فاشار الشيخ رحمه الله الى الجواب عن هذه النقوض
الثلاثة بقوله وهو كما ان ايجاب مطلق المال ذلك تعدية الصلاحية لحكم شرعي الى غير الشاة نظيرها قلنا في مسئلة
ازالة النجاسة بالمائعات ان الواجب ازالة النجاسة عن الثوب لئلا يكون مستعملا لها حالة اداء الصلوة والماء آلة
صالحة للازالة كما ان الواجب في الزكوة دفع الحاجة للفقير والشاة الة صالحة الا ان يكون استعمال الماء واجبا
بعينه بدليل ان من لقي الثوب النجس وقطع موضع النجاسة بالمقراض او احرقه بالنار سقط عنه استعمال الماء ولو كان
استعماله واجبا بعينه لم يسقط بدون العذر كما في ازالة الحدث ثم كونه الة صالحة للازالة حكم شرعي لان الازالة
لا تحصل به الا بالحكم بعدم تنجسه حالة الاستعمال واختلاطه بالنجاسة اذ لو حكم بنجاسته باول الملاقاة لم تحصل الازالة اصلا
ولبقي الثوب نجسا ابدا كما لو ازالها بالبول والحكم بعدم تنجسه في تلك الحالة شرعي كما ان الصلاحية في تلك المسئلة امر
شرعي فعديناه هذا الحكم الى سائر ما يصلح له كالخل وكل مائع ينعصر بالعصر فقد بقي حكم النص وهو كون الماء الة صالحة للتطهير على
ما كان قبله من غير تغيير وهذا بخلاف التطهير من الحدث حيث لا يجوز الا بالماء لانه ثبت غير معقول المعنى فيقتصر على مورد

النص على ما بينا في الكشف وكذلك التكبير ليس بواجب لعينه كما زعم الخصم بل الواجب عمل اللسان من ثناء على الله تعالى
والتكبير شرع لتحصيل عمل اللسان بذكره بمنزلة الآلة للفعل لان الصلوة عبادة بدنية والمستحق فيها افعال تحل على
اعضاء مخصوصة تنبئ عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر والسجود للجبهة واللسان من جملة البدن ومن الاعضاء
الظاهرة من وجه وكان المستحق استعماله بما يحصل به التعظيم لما هو ثناء على الله سبحانه تعين لشرع التكبير لان يحصل
الثناء به الا انه هو المستحق في نفسه كما ان المستحق في السجود ان يصير الجبهة مماسة للارض لا ان يصير الارض مسجودا بها وكما
ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اداء ما على اللسان من عمل الايمان وهذه الكلمة آلة بها يحصل الاداء لا ان يكون الركن
ان تصير هذه الكلمة مذكورة بلسانه ولهذا اقام مقامها سائر الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما واذا ثبت ان الواجب
عمل اللسان صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا يتبدل بتبدل الآلة والآلة في تحصيل عمل لا تجب لعينها بل لضرورة
تحصيل عمل هو المقصود منها كالسعي للجمعة واستعمال القلم للكتابة والسكين للتضحية فلم يكن لها منفعة في نفسها الا الصلاحية
للعمل وبالتعليل واقامة الآلة الاخرى مقامها لا يتبدل حكمها وانها تبقى صالحة بعد التعليل كما كانت وتبقى استعمالها واجبا
اذا اضطر الى تحصيل العمل بان لا يجد آلة اخرى وهو كقوله صلى الله عليه وسلم وليستنج بثلاثة احجار فان تعيين الحجر لا يدل
على عدم جواز اقامة المدر مقامه بل الحجر آلة يجوز ان تتعين ويجوز ان تتخير بينها وبين ما في معناها ولا يلزم عليه القراءة
حيث لا يقوم ذكر آخر مقامها لان الواجب عمل اللسان بما [illegible] قراءة وللقراءة فضيلة ليس لغيرها من الاذكار وهي انه [illegible]
ومن عند الله تعالى ويحرم على الحائض والجنب قراءته فلا يجوز اقامة غيرها من الاذكار مقامها الا يرى ان غير الفاتحة
من السور لما ساوى الفاتحة في الفضيلة المذكورة قام مقامها في الجواز وان ثبتت الفاتحة بالحديث ولا يلزم عليه
الاذان ايضا لان الواجب هو الاعلام بحضور الصلوة والاعلام لا يحصل الا بهذا الذكر المخصوص وكذا الكفارة متعلقة
بالافطار الذي هو السبب الموجب لها لانه هو الجناية على الصوم ولهذا اضيفت اليه فقيل كفارة الفطر والجماع آلة صالحة
للفطر وكما ان الاكل والشرب آلة صالحة للفطر ايضا فعدينا هذا الحكم الى الاكل والشرب وبقي الجماع آلة صالحة
كما كانت من غير تغيير بالتعليل شيئا من احكام النصوص **قوله** وبهذا تبين ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء والمساكين لام العاقبة اي يصير بعاقبته او لانه اوجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء
الى الله تعالى فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء اسباب الحاجة وهم بجملتهم للزكوة بمنزلة
الكعبة للصلوة بكلها قبلة للصلوة وكل جزء منها قبلة لما كانت الزكوة حقا مستحقا للفقير قبل الاداء وعند الشافعي رحمه الله
حمل اللام في قوله انما الصدقات للفقراء على لام التمليك فقال وجب استيعاب الزكوة للاصناف المذكورة في هذه
الآية واضافها اليهم باللام الموضوعة للتمليك فتدل على استحقاقهم بالشركة بقضية اللام كمن اوصى بثلث ماله لا
ولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم على الشركة بقضية اللام فثبت ان حكم النص جعل الصدقات مشتركة من
الاصناف المذكورة حتى وجب صرفها اليهم ولم يجز الاقتصار على صنف واحد وقد ابطلتم بتجويز الصرف الى صنف واحد
الى تغيير واحد من الباقين بالتعليل وهو خلاف موجب النص لا تعدية حكمه فاشار الشيخ الى الجواب بقوله وبهذا تبين

يعني اي بما ذكرنا ان المؤدى يقع لله تعالى على الخلوص في ابتدائه ثم يصير للفقير في حالة البقاء بدوام يده عليه ثم
الدليل عليه يبين ان اللام في هذه الآية لام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وفي قول
الشاعر فللموت تغذو الوالدات سخالها كما لخراب الدور تبنى المساكن اي يصير الواجب اداؤه حق الله تعالى على الخلوص بعاقبته للفقراء
وان لم يكن لهم فيه حق في الابتداء وكما ان التقاط آل فرعون موسى صار بعاقبته للعداوة والحزن لما ادى اليهما وان لم يكن
في الابتداء لاجل العداوة والحزن وكما ان الغذاء والبناء صار بعاقبتهما للموت والخراب وان لم يكونا في الابتداء لهما
وذكر في المطلع ان اللام تقتضي اختصاص الصدقات على الاصناف المذكورة المعدودة وانها مختصة بها لا تتجاوز الى غيرها لا الاستحقاق
جميعا كما يقال انما الخلافة لقريش يعني انها لا تتجاوزهم ولا تكون لغيرهم ويحتمل ان تصرف الى الاصناف كلها وان تصرف الى بعضها وهو
مذهب عمر وعلي وابن عباس في رواية وابن مسعود وحذيفة وسعيد بن جبير والضحاك وابي العالية وابراهيم النخعي وميمون بن مهران
وغيرهم من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين قوله لانه اوجب الصرف اليهم بعدما صار صدقة دليل آخر على ان اللام للعاقبة معطوف
على الاول من حيث المعنى يعني لان الواجب لما كان خالص حق الله تعالى كانت اللام للعاقبة ولان النص اوجب الصرف بعد
ما صار صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال التي يجب اداؤها للفقراء وذلك اي مصير المال صدقة انما
يكون بعد الاداء الى الله تعالى وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير كانت اللام للعاقبة لان الواجب قبل التسليم ليس بصدقة بل له صلاحية ان
يصير صدقة بالقبض وملكا للفقير بعد القبض فيصير وقته صدقة لانه ملك له في الحال فيكون اللام للعاقبة اي يصير الواجب بعاقبته
صدقة وملكا للفقير ويحتمل ان يكون معناه انا ان سلمنا ان اللام للتمليك لا يدل ذلك على ان الواجب قبل الاداء يكون ملكا للفقير لان
النص اي قوله تعالى اوجب التمليك اليهم في المال بعدما صار صدقة وذلك انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى بقبض الفقير فلا يكون في
الآية دليل على ان الواجب قبل القبض حق الفقير فلا يجب صرفه الى جميع الاصناف المذكورة وتبين انا ما ابطلنا بالصرف الى صنف واحد
حق الباقين لانه لم يكن لهم فيه حق قبل التسليم فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة يعني لما ثبت ان الواجب خالص
حق الله تعالى وان تسمية الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لانهم لا يصلحون لذلك العبادة كان ذكرهم لبيان المصرف
الذي يكون المال بقبضهم لله تعالى خالصا اي ليسقط به الحق الواجب لله تعالى بالصرف الى هؤلاء باعتبار الحاجة فانهم بحاجتهم
وفقرهم صاروا مصارف لهذا المال الذي صار لله لا بمجرد الاسم فان الغارم وابن السبيل والغازي في سبيل الله
تعالى ولو لم يكونوا فقراء لا يحل لهم الزكوة ولو صاروا مصارف بالاسم لجاز الصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كما في المواريث
وكذا لو اجتمع في شخص واحد اسامي مختلفة بان كان مكاتبا وابن السبيل ومسكينا وغارما لا يستحق الا سهما واحدا ولو كان الاستحقاق
بالاسم لاستحق بكل اسم سهما على حدة كما في الارث اذا اجتمع سببان في شخص واحد بان كان زوجا وابن عم يستحق بهما جميعا فعلم ان
وجوب الصرف اليهم باعتبار الحاجة الا ان الحاجة تقع بهذه الاسباب في الاغلب فذكر الله تعالى هذه الاسماء التي هي اسباب الحاجة
لتدل على ان الفقير استحقه بحاجته حتى شاركه غيره للاحتياج وان لم يكن سببا للفقير فعلم انهم مصارف بعلة الحاجة فصاروا اجناسا واحدا
كانه قيل انما الصدقة للمحتاجين باي سبب احتاجوا ثم تعلق الحكم بادنى ما ينطلق عليه اسم الجنس على ما مر بيانه وهم بجملتهم للزكوة مثل الكعبة للصلوة يعني
لما ثبت ان النص ليس على استحقاقهم الواجب على صاحب المال بل يدل على انهم مصارف صالحة لصرف الواجب اليهم كانوا بمنزلة الكعبة للصلوة فانها ليست

مستويا للصلوة ولكنها صالحة الصرف التوجه اليها في الصلوة فكما ان جميعها قبلة وكل جزء منها قبلة كان جميع الاصناف المذكورة مصرفا وكل
واحد منهم مصرفا وتبين بما ذكرنا ان حكم النص بيان انهم مصارف الزكوة وبالتعليل لا يتغير هذا الحكم لانهم صالحون للصرف اليهم بعد التعليل
صرفت اليهم ام لا كالكعبة قبلة وصالحة لصرف الصلوة اليها اداء واستقبالا ومعلل العبادة لا يتبين ان القوم منهم حكم ان كانوا مصارف
المذكورة وقد تغيبوا كذلك فلا يجوز لاحد ان ينكر كونهم مصارف الا انا انتسخ من المؤلفة قلوبهم فانهم كانوا مصارف بعلة اخرى
وهي اعلاء كلمة الله تعالى واعزاز دينه بالاحسان لا الحاجة المصروف اليه الى الرزق وكان ذلك بابا على حدة كباب العامل اليوم يعطي لا زرقا
على الحاجة بل جزاء على جهة في العمل للفقراء في جباية الصدقات كذا في الاسرار قوله واما ركنه اي ركن القياس فما جعل اي الشيء الذي
جعل علما الى اخره لكن الشيء جانبه الاقوى لغة وفي عرف الفقهاء ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء الا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة ولما
لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركنا فيه وانما سماه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى
والعلل امارات على الاحكام في الحقيقة لا موجبات فكان ذلك المعنى معرفا الحكم الشرعي في المحل وهو معنى العلم ثم الحكم في
المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص وفي الفرع الى العلة كما هو مذهب مشائخنا العراقيين والقاضي الامام ابي زيد والشيخين ومن
تابعهم يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب
مشائخ سمرقند من اصحابنا وجمهور الاصوليين يكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص في الاصل والفرع معا مما اشتمل عليه النص
يعني ينبغي ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها النص لا بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل
والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى كما كان مستنبطا من النص
لابد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه الضمير في له وحكمه راجع الى النص وفي بوجوده راجع الى
ما والبا للسببية وفي فيه للفرع يعني وجعل الفرع مماثلا للنص اي المنصوص عليه في حكمه من الجواز والفساد والحل والحرمة بسبب وجود ذلك المعنى
في الفرع وقيل هو احتراز عن العلة القاصرة وذكر بعض المحققين ان اركان القياس الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع
فثمرة القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنا فيه لتوقف على نفسه وهو محال وهذا احسن لان انعقاد القياس كما لا يتصور بدون المعنى لا يتصور
بدون الثلثة الباقية **قوله** وهو الوصف الصالح المعدل لظهور اثره في جنس تفسير لما جعل علما واعلم ان القائسين اتفقوا على
ان كل اوصاف النص بجملتها لا يجوز ان يكون علة لانه لا تاثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان من المعلوم انه لا مدخل للوصف الاعرابي
المذكور في قوله عليه السلام للجامع في نهار رمضان اعتق رقبة في الحكم فان التركي والهندي فيه سواء ولا لمعنى الحرية ولوقاع الاهل
فان الكفارة تجب على العبد وبالزنا وبوطي الامة وكذا الحكم في سائر الحوادث فانها يشتمل على مكان كذا وزمان كذا ولا مدخل
لمثل هذه الاوصاف في الحكم فيثبت ان التعليل بجميع الاوصاف غير مستقيم ولان التعليل بجميع الاوصاف تعليل بما لا يتعدى لان جميع الاوصاف لا يوجد الا في المنصوص عليه
وذلك فاسد واتفقوا ايضا على عدم جواز التعليل لكل واحد من الاوصاف لما بينا انه لا تاثير لجميع الاوصاف في الحكم الا يرى
ان الحنطة تشتمل على اوصاف كيلية مطعومة مقتاتة وجسم شيء ولم يقل احد ان كل وصف من هذه الاوصاف علة
الحكم ولو اتفقوا على العلة بعض هذه الاوصاف واتفقوا ايضا على انه لا يجوز للمعلل ان يعلل باي وصف شاء من غير
دليل لان ادعاء وصف من الاوصاف انه علة بمنزلة دعوى الحكم فلا يسمع من غير دليل واذا لم يكن بد من اقامة الدليل

دعواه الحكم فلا يسمع من غير دليل وإذا لم يكن بد من إقامة الدليل فالنص يصلح دليلا على العلة بلا خلاف سواء دل عليها بالطريق الصريح
كقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة على القافلة او بطريق التنبيه
والاشارة مثل قوله عليه السلام أرأيت لو تمضمضت بماء أينقص الرطب اذا جف تمرة طيبة وماء طهور من بدل دينه فاقتلوه
وكقول الراوي سهى رسول الله عليه السلام فسجد وزنى ماعز فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع وعند عدم النص والاجماع اختلفوا فيما
يصلح دليلا على العلية فقالت جماعة منهم الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير أن يعقل فيه معنى من تأثير او اخالة يصلح دليلا عليها
لظواهر الدلائل التي جعلت القياس حجة فيقتضي جواز التعليل بكل وصف من غير أن يعقل فيه معنى الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه
لان تخلف الحكم عن العلة امارة النقض وذلك غير جائز على صاحب الشرع ولان علل الشرع امارات على الاحكام اذ الموجب في الحقيقة هو الله تعالى فلم
يشترط فيها ان تكون معقولة المعاني بل الشرط في الوصف الذي كان هو علة ان تميز عن سائر الاوصاف بدليل قطعي او ظني والاطراد
يصلح لذلك لان الدوران مهما حصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلية حصل العلم او الظن عادة بكون المدار وهو الوصف
علة للدائر وهو الحكم كما اذا دعي انسان باسم فغضب ثم ترك دعاؤه به فلم يغضب وتكرر ذلك مرارا علم ان دعاءه بذلك الاسم هو سبب الغضب
وقال عامتهم لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد لان الاطراد كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بينه وبين الشرط فلم يكن بد من معنى يعقل وهو مذهب
جمهور الفقهاء من السلف والخلف رضي الله عنهم وذلك المعنى ان يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون معدلا واتفق هؤلاء على ان
المراد بصلاح الوصف ملائمته اي موافقته ومناسبته للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة باسلام
احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا
قاطعا لها وكذا المحظور يصلح سببا للعقوبة والمباح سببا للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملائمة وهو المراد من قوله وهو ان يكون اي حصول الملائمة
في الوصف ان يكون الوصف الذي جعل علة على موافقة العلل المنقولة عن الرسول عليه السلام وعن السلف رضوان الله عليهم فانهم
كانوا يعللون باوصاف ملائمة مناسبة للاحكام غير نائية عنها فما كان موافقا لها يصلح ان يكون علة وما لا فلا قال الغزالي
رحمه الله المراد بالمناسبة ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذي هو مدار التكليف
وهو مناسب لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وتحفظ في الدن فان ذلك لا يناسب واختلفوا في تفسير العدالة فعندنا عدالة الوصف
تثبت بالتأثير وهو ان يكون لجنس ذلك الوصف تأثير في جنس ذلك الحكم في موضع آخر نصا او اجماعا كذا ذكر فخر الاسلام في بعض مصنفاته وقال بعض اصحاب
الشافعي عدالة الوصف تثبت بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول والصحة ثم يعرض بعد ثبوت الاخالة على الاصول
بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة وقال بعضهم بل العدالة تثبت بالعرض فان
لم يرده اصل بمناقضة ولا معارضة صار معدلا وتمسكوا في ذلك بان الاثر من الوصف لا يحس ليعلم بالحس ولا يوجبه العقل
ايضا لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يهتدي اليه فوجب النقل منه الى شهادة القلب التي هي المعتبرة
عند انقطاع الادلة كالتحري جعل حجة في باب القبلة عند تعذر العمل بسائر الادلة ويؤيده قول النبي عليه السلام لوابصة بن معبد
ضع يدك على صدرك فاستفت قلبك فما حاك في صدرك فدعه وان افتاك الناس فثبت ان العدالة تحصل
بالاخالة والعرض بعد ذلك للاحتياط لا للوجوب بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضي جاز له العمل بشهادته والعرض

على المذكرين بعد ذلك لعدالة نوع احتياط فكذا ههنا ومن شرط العرض على الاصول ثبوت عدالة الوصف قال ان الوصف بعد صلاحيته
لا يحتمل ان يكون منتقضا كالشاهد يحتمل ان يكون مجروحا فلم يكن بد من العرض على الاصول كما لا بد من عرض الشاهد على المذكين بعد ما
سلم عن النقوض والمعارضات تثبت عدالته وذلك لان الاصول شهداء الله على الاحكام كما لو كان الرسول في حال
حيوته فيكون العرض على الاصول وامتناع الاصول من رده بمنزلة العرض على الرسول في حيوته وسكوته عن الرد
ووجه قول العامة ان حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذي لا يحس ولا يعاين حجة وترجيح احتمال الصواب على احتمال
الخطأ او الغلط وما لا يوقف عليه من طريق حس فطريق معرفته الاستدلال باثره الذي ظهر في موضع من المواضع الا يرى
انا لعرفنا صدق الشاهد باحترازه عن محظورات دينه فان اثر دينه لما ظهر في منعه عن ارتكاب سائر محظورات دينه يستدل به على منعه
عن الكذب الذي هو محظور دينه ايضا وكذلك يعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال بآثار صنعته كما اشار الله تعالى اليه في آيات كثيرة
مثل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض بامره ومن آياته ان خلقكم من تراب ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره فثبت
ان طريق معرفة ما لا يحس الاستدلال بالاثر واثر الوصف ان لم يكن محسوسا فهو معقول يمكن معرفته بالبيان بان يبين ظهور الاثر
في محل مجمع عليه وما كان معقولا مثل الذي كان محسوسا فوجب المصير اليه لمعرفة صحة الوصف كما يجب المصير الى الاثر المحسوس لمعرفة
المؤثر قوله كقولنا في الثيب الصغيرة انها تزوج كرها لانها صغيرة وولاية الانكاح في النساء بدون رضاها الولي عليها ومشورتها مرتبة على الصغر عندنا وعند
الشافعي رح على البكارة فعنده كان للاب ان يزوج بنته البكر البالغة كرها لوجود البكارة كالبكر الصغيرة وعندنا ليس له ذلك
لفوات وصف الصغر وعنده ليس له ان يزوج بنته الثيب الصغيرة لفوات البكارة كالثيب الكبيرة وعندنا له ذلك لوجود وصف
الصغر وهو معنى قوله لانها صغيرة فاشبهت البكر اي الثيب الصغيرة البكر الصغيرة فالتعليل بوصف الصغر تعليل بوصف
ملائم لان الصغر مؤثر في اثبات ولاية المناكح لان ولاية الانكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة التصرف
بنفسه مع حاجته الى مقصوده كما ان النفقة تجب على الولي حقا للعاجز وعجز الصغير مؤثر للعجز فكان التعليل لاثبات الولاية
بالصغر تعليلا بوصف ملائم مثل تعليل سقوط نجاسة سور الهرة بعلة الطواف بقوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين
والطوافات عليكم فان الطواف موجب للضرورة وهي تعذر الاحتراز وصون الاواني عنها والضرورة مؤثرة في التخفيف وسقوط
الخطر بالنصوص مثل قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فمن اضطر في مخمصة الا ما اضطررتم اليه فثبت ان هذا التعليل
موافق لتعليل صاحب الشرع والمناكح جمع منكح اسم المكان او الزمان من النكاح اي ولاية تثبت وقت النكاح او في
مكان النكاح او جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح ومجيء المصدر على وزن المفعول قياس في المزيد ومن الميداني ان
المناكح جمع منكوحة والقياس مناكيح فحذفت الياء تخفيفا اي الصغر مؤثر في اثبات ولاية انكاح المنكوحات تاثير الطواف
اي مثل تاثيره في الحكم المعلل به وهو سقوط النجاسة قوله ولا يجب العمل بالوصف قبل الملائمة كما لا يجب العمل بشهادة الشاهد
قبل ثبوت الاهلية لانه اي الوصف امر شرعي فيتعرف صلاحه من جانب الشرع وانما يعرف ذلك اذا كان موافقا للعلل
المنقولة من السلف فقبل ظهور الموافقة كان وجوده وعدمه بمنزلة فلا يجوز العمل به واذا ثبت الملائمة جاز العمل به
ولكن لا يجب قبل ظهور عدالته قال ابو اليسر رحمه الله اذا كان الوصف ملائما يصلح ان يكون علة ويجوز العمل به ولكن لا يجب

العمل به عندنا ما لم يكن مؤثرا وعند اصحاب الشافعي رحمه الله ما لم يكن مخيلا فاذا ظهر اثره او اخالته فحينئذ يجب العمل به فالملائمة شرط لجواز العمل
بالعلل والتأثير او الاخالة شرط لوجوب العمل بها قال ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلة قبل ظهور التأثير انه لو عمل بها ما امل نفذ العمل ولم ينفسخ كما
لو قضى القاضي بشهود غير ظاهر العدالة لانه اي الوصف يحتمل الرد مع قيام الملائمة اي يحتمل الرد من الشارع بان لم يعتبره علة كالاكل ناسيا صالحا
علة للافطار اذ الشيء لا يبقى مع فوات ركنه لم يجعل علة لان الوصف ليس بعلة لذاته بل يجعل الشرع اياه علة فلم يكن بد من دليل يتعرف به صحته
واعتباره في الشرع بعد ظهور ملائمته وذلك ان يظهر اثره في موضع من المواضع على ما بينا فحينئذ يجب العمل به كاثر الصغر في ولاية المال فان
العجز لما كان لازما للصغر لقصور عقله اقيم من هو كامل الرأي واقر الشفقة مقامه في التصرف في ماله بالاجماع فكذلك يقوم مقامه في التصرف
في نفسه ايضا للعجز فثبت ان التعليل بالصغر في ولاية الانكاح تعليل بوصف مؤثر وهو اي تعرف صحة الوصف بظهور الاثر نظير تعرف صدق
الشاهد بظهور اثر دينه في منعه اي منع الشاهد وهو اضافة المصدر الى المفعول والمانع الدين ويحتمل ان يكون اضافة المصدر الى الفاعل
مع الدين اياه من تعاطي اي مباشرة محظور دينه فالمؤثر هو الدين والاستدلال بالاحتراز عن مباشرة محظورات استدلال بظهور اثره على
ثبوت اثر آخر وهو الصدق في الشهادة فكان الوصف هو المؤثر والاستدلال بظهور اثره في موضع استدلال بظهور اثره على ثبوت اثر آخر
وهو الحكم الثابت بالقياس **قوله** لما صارت العلة عندنا علة باثرها قدمنا القياس على الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره وقدمنا
القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده لان العبرة للقوة للاثر وصحته دون الظهور والاستحسان في اللغة استفعال
من الحسن وهو عد الشيء واعتقاده حسنا تقول استحسنت كذا اي اعتقدته حسنا وفي الاصطلاح قيل هو العدول عن موجب قياس الى قياس
اقوى منه وليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاجماع او الضرورة وقيل هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه وليس
بصحيح لانه يشير الى انه تخصيص العلة وليس كذلك وعن الشيخ ابي الحسن الكرخي رح وهو ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم
في نظائرها الى خلافه لدليل اقوى يقتضي العدول عن الاول واعترض عليه بانه يلزم ان يكون معنى ما قال ابو حنيفة رح في بعض المواضع
تركت الاستحسان بالقياس اي تركت الدليل الاقوى بالاضعف وانه غير جائز واجيب عنه بان المتروك سمي استحسانا لانه اقوى من
القياس بنفسه ولكن اتصل بالقياس معنى آخر صار ذلك المجموع اقوى من الاستحسان فترك العمل به واخذ بالقياس وقال بعض اصحابنا
الاستحسان المعنوي هو القياس الخفي كما اشير اليه في الكتاب وانما يسمى به لانه في الاكثر الاغلب يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخذ به
مستحسنا ولما صار اسما لهذا النوع من القياس بقي الاسم وان كان من جملة بالقياس الظاهر فاذا قال ابو حنيفة رح تركت الاستحسان واخذت
القياس اراد بذكره البينة على ان فيه علة سوى علة الاصل او معنى آخر يوجب ذلك خلاف هذا الاصل وان الاحسن ان يذهب اليه لكن لما
يترجح عندي لانضمام معنى آخر الى القياس الظاهر يوجب العمل به اخذت به وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رح ان الاستحسان اذا كان اكثر تأثيرا كان
استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس واعلم ان بعض الطاعنين في المسلمين طعن على ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله تعالى في
تركهم القياس بالاستحسان الثابت بالرأي وقال ان حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان
قسم خامس لم يعرفه احد من حملة الشرع سوى ابي حنيفة رحمه الله تعالى واصحابه انه من دلائل الشرع ولم يقم عليه
دليل بل هو قول بالتشهي فكان ترك القياس به تركا للحجة الشرعية بما ليس بحجة لاتباع هوى اي شهوة نفس فكان باطلا ثم قال
ان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالحجة الشرعية حق فماذا بعد الحق الا الضلال وان كان

لا يأبى ومن استحسن فقد شرع ... نفس فلان باطلا ثم قال ان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالحجة الشرعية حق فماذا بعد
الحق الا الضلال وان كان باطلا فالباطل واجب الترك ومما لا يشتغل بذكره وانهم قد ذكروا في بعض مواضع انا ناخذ القياس
ونترك الاستحسان به فكيف يجوز الاخذ بالباطل والعمل به وذكر من هذا الجنس ما يدل على قلة الورع وكثرة التهور وكل ذلك
طعن في غير موضعه وقدح من غير تعمق ووقوف على المراد فانا ما ذكرناه بل قلنا واشد ديانة من ان يقول في الدين بالتشهي او يعمل
بما استحسنه من غير دليل قام عليه شرعا فالشيخ رحمه الله اشار الى دفع طعنهم بقوله قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اي ان
الاستحسان عند اصحابنا احد نوعي القياس فانه ينقسم الى جلي وخفي والاستحسان الذي هو موقع التنازع فيه هو القياس الخفي لا انه قسم
اخر غير القياس اخترعوه بالتشهي ولا شك ان القياسين اذا تعارضا في حادثة يرجح احدهما بدليل ان امكن ويترك العمل
بالآخر الا انه سمي بهذا الاسم للتمييز بين القياس الظاهر الذي يذهب اليه اوهام اهل الاجتهاد وبين الدليل المعارض له واشارة
الى انه هو المعمول به في الاغلب لرجحانه على الاخر واعلم ايضا ان كل واحد من القياس والاستحسان ينقسم في مقابلة الاخر على وجهين
فاحد وجهي القياس ما ضعف اثره وفسد بالنسبة الى مقابله من كل وجه وهو الاستحسان والثاني ما ظهر ضعفه وفساد اثره بالنسبة
الى مقابله في الظاهر ولكن انضم اليه معنى خفي هو المؤثر في الحكم في التحقيق فاندفع به فساد ظاهره وقوي به وجه القياس واحد
نوعي الاستحسان ما قوي اثره بالنسبة الى مقابله من كل وجه والثاني ما ظهر اثره بالنسبة الى القياس في الظاهر ولكن فيه فساد خفي
بالنسبة الى معنى اخر انضم الى القياس ثم العلة لما صارت علة باثرها عندنا خلافا لاهل الطرد وغيرهم قدمنا النوع الاول من الاستحسان
لقوة اثره وان كان خفيا على النوع الاول من القياس وان كان جليا وقدمنا النوع الثاني من القياس الجلي لقوة اثره الباطن
على النوع الثاني من الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده لما ذكرنا ان المعتبر هو قوة الاثر وضعفه دون الظهور فان الدنيا
ظاهرة والعقبى باطنة وقد ترجح الباطن لقوة اثره وهو الدوام والخلود والصفوة على الظاهر لضعف اثره وهو الفناء والكدر وكذا
العقل راجح وان كان باطنا على البصر وان كان ظاهرا لقوة اثر ادراكه وضعف اثر ادراك البصر بالنسبة اليه فان قيل هذا الاثر
للعلة بمنزلة العدالة للشاهد ثم بعد ما ثبت اصل العدالة في الشهود لا يترجح البعض على البعض لقوة العدالة فينبغي ان لا يقع
الترجيح في الاقيسة لقوة الاثر بعد ما ثبت اصل التاثير فيها قلنا صيرورة الشهادة حجة بالولاية الثابتة بالحرية والاسلام لا
بالعدالة بل العدالة شرط لترجح جانب الصدق فبعد ما ثبت اصل العدالة لا يمكن الترجيح بقوة العدالة مع مساواة الكل في الولاية
فاما صيرورة الوصف حجة فبالاثر فيجوز ان يترجح ما هو اقوى اثرا على غيره او نقول انا لا نسلم ان القوة او الزيادة في العدالة متصورة
لان المراد بالعدالة هو الاجتناب عن محظورات الدين وفيه لا يتصور الزيادة بل اذا اجتنب الكل كان عدلا وان ارتكب
صاحبه لم يبق عدلا فاما قوة الاثر لتفاوت المعاني فمتصورة فيجوز ان يترجح بها البعض على البعض كذا قيل قوله بيان
الثابت الى اخره ولما ... لزم كل قسم من القياس ما يقابله من قسمي الاستحسان ولم يكن بد من تقديم احدهما على
الاخر لمنع التقابل آل الامر الى قسمين تقديم الاستحسان على القياس وعكسه والشيخ رحمه الله اشار الى القسم الثاني وبين ذلك
بقوله بيان الثاني اي بيان القسم الثاني وهو تقديم القياس على الاستحسان لقوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان
فيمن تلا اية السجدة في صلوته انه يركع بها قياسا الى اخره اذا قرأ اية السجدة خارج الصلوة وركع بها لا يجوز لان الركوع خارج

الصلوة ليس بقربة فلا ينوب عما هو قربة وان قرأها في الصلوة فان كانت السجدة في آخر السورة فان شاء ركع وان شاء سجد قيل معناه ان شاء
ركع ركوعا على حدة للتلاوة وان شاء سجد لها غير ان الركوع يحتاج الى النية والسجدة لا يحتاج اليها لان الركوع يخالفها صورة ولكن وافقها
معنى فمن حيث انه يوافقها معنى يتأدى به الواجب ومن حيث انه يخالفها صورة يحتاج الى النية بخلاف السجدة لانها هي الموجب الاصلي
فلا يحتاج فيها الى النية وقيل معناه ان شاء اقام ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة واليه مال اكثر المحققين وان كانت السجدة في وسط
سورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع فان ركع في موضع السجدة اجزأه وان ختم السورة ثم ركع لم يجز ذلك عن السجدة
نواها او لم ينوها لانها صارت دينا بالفوات محل الاداء ولغير صورتها دينا صارت مقصودة بنفسها لان ما لا يكون مقصودا لا يجب دينا
في الذمة كالطهارة لا تصير دينا في الذمة بحال فصارت بمنزلة الصلبية فلا يتأدى بالركوع ولا بسجدة الصلوة ايضا اليه اشير في المبسوط والذخيرة فالحاصل
ان الركوع لا ينوب عن سجدة التلاوة الا بشرطين احدهما النية والثاني ان لا يتخلل بينهما فاصل وذلك مقدار ثلث آيات ثم ان اراد
ان يركع ركوعا على حدة لاجل سجدة التلاوة على الفور غير ركوع الصلوة او اراد ان يقيم ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة
على الفور اجزأ في القياس وبه نأخذ وفي الاستحسان لا يجزيه الا السجدة فنحتاج ههنا الى بيان وجه القياس والاستحسان
اولا ثم بيان قوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان ثانيا ليتضح هذا الكلام فوجه القياس ان الركوع والسجود يتشابهان
في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود في قوله عز ذكره وخر راكعا اي ساجدا لان الخرور هو السقوط وانه
موجود في السجود دون الركوع ويقال ركعت النخلة وسجدت اذا طأطأت رأسها وكما ثبت التشابه بينهما يسقط
الواجب عنه بالركوع كما يسقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط بالسجود او يقال لما ثبت التشابه بينهما ينوب الركوع
من السجود كما ينوب القيمة من الواجب في باب الزكوة فهذا قياس ظاهر لا حاجة فيه الى زيادة تأمل بل هو اعتبار
لاحد الفعلين بالآخر لظاهر التشبيه فظاهر قوله لان النص قد ورد به اي بالركوع في مقام السجود قال الله تعالى وخر راكعا
واناب اي ساجدا وان كان يدل على ان هذا تمسك بظاهر النص وليس بقياس لكن المقصود منه ما ذكرنا ووجه الاستحسان ان
الشرع امرنا بالسجود بقوله فاسجدوا لله واسجد واقترب والركوع خلاف السجود اي غيره وحقيقة الا ترى ان
الركوع في الصلوة لا ينوب عن سجود الصلوة ولا السجود عن الركوع فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة
كان اولى لان القرب بين ركوع الصلوة وسجودها من حيث ان كل واحد منهما موجب التحريمة اظهر من القرب بينه وبين سجود
التلاوة الا ترى انه لو تلاها خارج الصلوة فركع بها لم يجز عن السجود في ظاهر الرواية ففي الصلوة اولى ان لا يقام ركوع الصلوة
مقام السجود لان الركوع مستحق بجهة اخرى وكذا ان اتى بركوع على حدة لانه ليس من افعال الصلوة اذ التحريمة لم تنعقد له فهذا
اي ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود وحقيقة الى آخره اثر ظاهر لان المأمور به لا يتأدى بالاتيان بما يخالفه ففيه
وجه القياس فصار مرجوحا لان هذا عمل بحقيقة كل واحد منهما فاما وجه القياس فمجاز محض اي ثابت بدليل
هو مجاز محض لان المراد بالركوع السجود باتفاق المفسرين فاثبات التشابه هو القرب بينهما بهذا الدليل وبناء
القياس عليه يكون بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة ولهذا سمينا الثاني استحسانا لانه اقوى واخفى بالنسبة الى الاول
كما ترى فهذا بيان ظهور اثر الاستحسان وظهور فساد القياس بمقابلته لكن القياس اولى اي بالعمل به باثره الباطن

اى بسبب قوة اثره الباطن الذى تضمن فساد الاستحسان بيانه اى بيان الاثر الباطن للقياس ان السجود عند التلاوة
لم يشرع قربة مقصودة اى لم تجب قربة بعينه والدليل على انه غير مقصود بنفسه انه غير مشروع بطريق الاستقلال بنفسه ولهذا
لا يلزم بالنذر كما لا يلزم الطهارة به وانما المقصود مجرد ما يصلح تواضعا يحصل به مخالفة المشركين الذين امتنعوا من السجود
لله تعالى استكبارا او الاقتداء بالمقربين الذين تبادروا الى السجود تقربا وافتخارا كما اخبر الله تعالى عن الفريقين في مواضع
السجود وفي النصوص المذكورة في تلك المواضع مثل قوله تعالى اولم يروا الى ما خلق الله من شيء يتفيؤ ظلاله عن
اليمين والشمائل سجدا لله الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض ولله يسجد من في السموات والارض
طوعا وكرها ولله يسجد ما في السموت وما في الارض من دابة اشارة الى ان المراد من السجود التواضع والخضوع
والانقياد وكذا عدم اقترانه بالركوع كما في السجود الصلوة وشرعية التداخل فيه دليل على ان عينه ليس بمقصود بل المقصود
منه التواضع لكن بشرط ان يكون عبادة بقوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته وبالاجماع ولهذا اشترط
فيه الوضوء واستقبال القبلة والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل اى يحصل ما هو المقصود من السجود بالركوع في
الصلوة لحصول معنى التواضع والعبادة فيه فيسقط عنه السجود به كما سقطت الطهارة للصلوة بطهارة وقعت لغير الصلوة
وكالسعي الى الجمعة يسقط بالسعي لعبادة المريض بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان
كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقوله عليه السلام
مكن جبهتك على الارض امرت ان اسجد على سبعة اعضاء وغير ذلك من الآثار فلا يتادى بغيره والركوع في غيرها
اى بخلاف الركوع في غير الصلوة حيث لا ينوب عن سجود التلاوة في ظاهر الرواية لان الركوع في غير الصلوة ليس بعبادة
والشرط فيما يتادى به السجود ان يكون عبادة فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد
الظاهر وهو اعتبار نفس التشبيه والعمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل
بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود وقوله هذا اى القياس الذى يرجح على الاستحسان لقوة اثره
الباطن قسم عز وجوده اى قل فانه لم يوجد الا في ستة مسائل او سبع منها ما اذا ادعى الرهن الواحد رجلان كل واحد
منهما يقول رهنتني بالالف وقبضته ويقيم البينة في الاستحسان يقضى بانه مرهون عندهما ويجعل كانهما ارتهنا معا لجهالة
التاريخ كما في الغرقى والهدمى كما لو ادعيا الشراء وفي القياس تبطل البينات لتعذر القضاء بالكل لكل واحد
منهما للاستحالة وتعذر القضاء لواحد بعينه لعدم الاولوية ولكل واحد بنصفه لتاديته الى الشيوع المانع من صحة الرهن
فتعين التهاتر واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن فان كل واحد منهما يدعى عقدا على حدة ويثبت بينته حبسا يكون وسيلة
الى مثل الالف في الاستيفاء وبهذا القضاء تثبت عقد واحد وحبس يكون وسيلة الى شطره في الاستيفاء فيكون
قضاء على خلاف ما تقتضي الحجة بخلاف الرهن من رجلين فان العقد هناك واحد فيمكن اثبات موجب العقد متحدا
في المحل وبخلاف دعوى الشراء وانما لم نجعل ذلك كانهما اشتريا معا اذ لو جعل كذلك لما ثبت الخيار لهما كما لو باع منهما
جميعا بعقد واحد ومنها ما اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب السلم في ذرعان المسلم فيه في القياس يتحالفان

فاخذ وفي الاستحسان القول لقول المسلم اليه ووجه الاستحسان ان المسلم فيه مبيع فالاختلاف في ذرعانه لا يكون اختلافا فانه
اصلا بل في وصفه من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التحالف كالاختلاف في ذرعان الثوب المبيع بعينه ووجه القياس
انهما اختلفا في المستحق بعقد السلم وذلك يوجب التحالف ثم اثر القياس مستتر ولكنه قوي من حيث ان عقد السلم انما ينعقد بالاوصاف
المذكورة لا بالاشارة الى العين فكان الموصوف بانه سبع خمس في سبع غير الموصوف بانه اربع في ست وبهذا تبين ان
الاختلاف ههنا في اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التحالف فلذلك اخذنا بالقياس ومنها اذا قرأ آية السجدة
في ركعة فسجد لها ثم اعادها في الركعة الاخرى ففي الاستحسان يلزمه سجدة اخرى وهو قول محمد رح وفي القياس لا يلزمه وهو
قول ابي يوسف رح الآخر ومنها ان الرهن بمهر المثل رهن بالمتعة استحسانا وهو قول محمد رح وفي القياس لا يكون رهنا
بها وهو قول ابي يوسف رح ومنها ان غاصب العقار في الاستحسان ضامن وهو قول محمد رح وفي القياس ليس بضامن
وهو قول ابي يوسف رح فابو يوسف رح في هذه المسائل من الاستحسان الى القياس لقوته قوله فاما الاول وتقديم
الاستحسان لقوة اثره على القياس فاكثر من ان يحصى كما قالوا فيما اذا دخل جماعة الحرز فتولى بعضهم اخذ المال
قطعوا جميعا في الاستحسان وفي القياس يقطع الحامل وحده وهو قول زفر رح لان السرقة تتم بالاخراج
ولم يوجد الاخراج الا من الحامل ووجه الاستحسان ان الاخراج وجد من الكل معنى للمعاونة كما في السرقة الكبرى
فيجب قطع الكل وكما قالوا فيمن حلف لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه فنزع من ساعته لا يحنث استحسانا وفي القياس
يحنث لوجود اللبس بعد اليمين ووجه الاستحسان ان اليمين تعقد للبر ولا يتحقق البر الا باستثناء زمان النزع من اليمين فيستثنى
ضرورة تحقق البر وكما قالوا في سور سباع الطير انه طاهر مكروه استحسانا وفي القياس نجس اعتبارا بسور سباع البهائم ووجه
الاستحسان ان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به شرعا من غير ضرورة وقد ثبتت نجاسة لحمه لان الحرمة لا للكرامة
مع صلاحية الغذاء دليل النجاسة فثبتت صفة النجاسة في لعابه لتولده من اللحم وانه يشرب بلسانه الذي هو رطب
بلعابه فيتنجس سوره ضرورة مخالطة لعابه الماء فاما سباع الطير فتشرب بالمنقار وهو طاهر بذاته لانه عظم جاف فلا يجاور
الماء بملاقاته نجاسة فيبقى طاهرا الا انه يكره لعدم تحاميها من الميتة والنجاسة فكانت كالدجاجة المخلاة ففي نحو هذه
المسائل رجح علماؤنا رحمهم الله الاستحسان لقوة اثره الباطن على القياس الذي ضعف اثره فثبت ان الاعتبار لقوة
الاثر عندهم لا للظهور والخفاء قوله ثم المستحسن بالقياس الخفي اعلم ان الاستحسان لا يقتصر على القياس الخفي الذي ذكرنا
بل هو انواع اربعة استحسان بالاثر وهو ان يرد النص بخلاف القياس واستحسن العمل بالنص ويترك القياس به مثل
السلم فان القياس يأبى جوازه لان المعقود عليه الذي هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا ينعقد في
غير محله الا انا تركنا القياس بالاثر الموجب للترخص وهو قول الراوي ورخص في السلم وهو قوله عليه السلام من اسلم
منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث واقمنا الذمة التي هي محل المسلم فيه مقام ذلك المعقود عليه في حكم جواز السلم والاستحسان
بالاجماع وهو ان ينعقد اجماع على خلاف القياس الظاهر مثل الاستصناع فيما فيه للناس تعامل بان يأمر انسانا ليخرز له
خفا مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الدراهم او لا يسلم فانه يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه لانه

ج معدوم للحال حقيقة وهو معدوم ومنافي الذمة ولا يجوز بيع شيء الا بعد تعينه حقيقة او ثبوته في الذمة كالسلم فاما مع العدم من
كل وجه فلا يتصور عقد لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع الثابت بتعامل الامة من غير نكير لان جهة الخطاء في القياس بالاجماع تتعين
في هذه الصورة كما تتعين بالنص فيكون واجب الترك ولا يقال الاجماع وقع معارضا للنص في هذه الصورة وهو قوله عليه السلام
لا تبع ما ليس عندك لانا نقول قد صار النص مخصوصا في حق هذه الحكم بالاجماع فبقي القياس النافي للجواز معارضا للاجماع
فسقط اعتباره لمعارضته الاجماع واستحسان بالضرورة وهو ان يترك القياس الظاهر لضرورة دعت اليه مثل تطهير
الحياض والابار والاواني فان القياس ياب طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض والبير ليطهر وكذا الماء
الداخل في الحوض والذي ينبع من البير يتنجس بملاقاة النجس والدلو يتنجس ايضا بملاقاة الماء ولا يزال يتعود وهي نجسة
وكذا الاناء اذا لم يكن في اسفله ثقب يخرج الماء منه اذا اجري اعلاه لان الماء النجس يجتمع في اسفله فلا يحكم بطهارة الا انهم
استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة تاثير في سقوط الخطاب واستحسان
بالقياس الخفي لما بينا فالشيخ رح اشار الى اقسامه وفرق بين القسم الاخير وبين سائر الاقسام فقال المستحسن اي الاستحسان
بالقياس الخفي يصح تعديته الى محل اخر لانه وان اختص باسم الاستحسان فهو قياس شرعي في الحقيقة وحكم القياس الشرعي
التعدية على ما ستعرف بخلاف الاقسام الاخر فانها غير معلولة بل هي معدول بها من القياس فلا يقبل التعدية ثم بين مثلا لما ذكر
فقال الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض الثمن والمبيع لا يوجب يمين البائع قياسا لانهما لما اتفقا على البيع فقد
اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري لا يكون مدعيا على البائع شيئا في الظاهر بل البائع يدعي زيادة الثمن والمشتري
ينكرها فكان القياس بالنظر الى سائر الخصومات ان يسلم المبيع الى المشتري بما اقر به ويحلفه البائع على الباقي وفي الاستحسان
يجب اليمين على البائع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع باحضار اقل الثمن الذي يقر به والبائع
ينكر تسليم المبيع بما يعرفه المشتري من الثمن والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق اليد عليه عند
وصول الثمن اليه وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين حتى لو مات المتعاقدان ووقع الاختلاف بين
وارثيهما في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العقد فوارث البائع
يطالب وارث المشتري بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالبه بتسليم المبيع فيمكن تعدية التحالف اليهما وتعدى الى الاجارة ايضا
حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف مشروع لدفع
الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه راس المال وعقد الاجارة يحتمل الفسخ قبل اقامة العمل كالبيع ويمكن ان يجعل كل واحد
منهما مدعيا ومنكرا على الوجه الذي قلنا فيجري التحالف بينهما فاما بعد القبض اي الاختلاف الذي وقع بعد القبض في الثمن فلم يجب
اي لم يجب به اليمين على البائع الا بالاثر لان المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على البائع اذ المبيع مسلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثر
على خلاف القياس عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح فيقتصر على مورد النص لا يتعدى الى الوارث حتى لو اختلفا وارث البائع ووارث
المشتري بعد موت المتعاقدين والسلعة مقبوضة قائمة كان القول قول وارث المشتري ولا يجري التحالف لان التحالف
بعد القبض معدول به عن القياس مستحسن بالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا فان

لشطر التراد فيشير الى جريان التحالف بعد القبض اذ التراد لا يتصور الا بعد القبض فلذلك لا يتعدى الى غير المنصوص عليه وعند محمد رح يجري التحالف في
جميع هذه الصور لان التحالف انما يصار اليه عنده باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الآخر اذ البيع بالف غير البيع بالفين الا يرى ان
شاهدي البيع اذا اختلفا في مقدار الثمن لا يقبل الشهادة والدليل عليه انه لو انفرد كل واحد منهما باقامة البينة وجب قبول بينته فعرفنا
ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الآخر فيحلف كل واحد منهما على دعوى صاحبه وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده فيثبت التحالف في الجميع
ويتعدى الى الوارثين والاجارة والجواب انا لا نسلم ان كل واحد منهما يدعي عقدا آخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن الا ترى ان الوكيل
بالبيع بالف يملك البيع بالفين وان البيع بالف قد يصير بالفين بالزيادة في الثمن وقد يصير خمسمائة بالحط عنه وكذا لو كان المشترى
جارية يحل للمشتري وطيها ولو كان الاختلاف في الثمن موجبا اختلاف العقد لما حل له وطيها كما اذا ادعى احدهما البيع والآخر الهبة واختلاف
الشاهدين في مقدار الثمن لم يمنع من قبول الشهادة لاختلاف العقد بل لان المدعي يكذب احدهما وقبول بينة المشتري عند الانفراد
باعتبار انه يدعي صورة لا معنى وذلك كاف لقبول بينته ولكن لا يتوجه به اليمين على خصمه كالمودع اذا ادعى رد الوديعة لا يتوجه عليه اليمين
على خصمه وان كانت بينته تقبل عليه **قوله** ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل الى آخره اعلم ان تخصيص العلة المستنبطة وهو تخلف
الحكم عن الوصف المدعى علة في بعض الصور لمانع جائز عند القاضي الامام ابي زيد والشيخ ابي الحسن الكرخي وابي بكر الرازي واكثر العراقيين
وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل وعامة المعتزلة وذهب مشائخ ديارنا قديما وحديثا الى انه لا يجوز وهو اظهر قولي الشافعي رح ومختار
المصنف احتج من جوزه بان العلة الشرعية امارة على الحكم وليست بموجبة بنفسها وانما صارت امارة بجعل جاعل فجاز ان يجعل امارة
للحكم في محل ولم يجعل امارة في محل كما جاز ان يجعل امارة في وقت دون وقت وتخلف الحكم عنها في بعض المواضع لا يخرجها عن كونها
امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل يشترط فيها اغلبية وجود الحكم عند وجودها كالغيم الرطب في الشتاء امارة المطر
وقد تخلف المطر عنه في بعض الاحايين وذلك لا يدل على انه ليس بامارة وتمسك من ابى جوازه بان وجود العلة مع تخلف حكمها مناقضة
وتفسد به وذلك لان الوصف الذي جعل علة اذا وجد متعريا عن الحكم لا يخلو ان يكون امتناع الحكم لمانع او لا لمانع والثاني ظاهر
الفساد اذ التخلف بلا مانع مناقضة بلا خلاف وكذا الاول لان علل الشرع امارات وادلة على احكام الشارع فكان بمنزلة ما لو
نص الشارع في كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم اينما وجد فاذا خلا الدليل عن المدلول كان مناقضة وباقي الكلام
مذكور في الكشف ثم اجاز من مشائخنا تخصيص العلة زعم ان ذلك مذهب علمائنا الثلاثة مستدلين بانهم قد قالوا بالاستحسان
وليس ذلك الا تخصيص وجود العلة مع عدم الحكم لمانع والاستحسان بهذه الصفة فان معنى وجود العلة فان حكم القياس قد امتنع في
صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلة فثبت انهم قائلون بالتخصيص فرد الشيخ ذلك وقال الاستحسان ليس من باب خصوص العلل
يعني انه ليس بدليل مخصص للقياس بل عدم حكم القياس لعدم العلة وذلك لان القياس اذا عارضه استحسان لم يبق القياس
لان دليل الاستحسان ان كان نصا فلا اعتبار للقياس في مقابلته اذ من شرط صحته عدم النص وكذا ان كان اجماعا لانه مثل النص
في ايجاب الحكم ابتداء وكذا ان كان اجماعا ضرورة لان في موضع الضرورة اجماعا وكذا ان كان قياسا خفيا لانه اقوى من القياس
الجلي وارجح منه فكان المرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة فلم يكن
من باب التخصيص في شيء وكذلك نقول في سائر العلل المؤثرة التي يشتمل ما قلنا في القياس مع الاستحسان من عدم الحكم لعدم

العلة نقول في سائر العلل المؤثرة اذا تخلف عنها احكامها في بعض المواضع يعني نضيف العدم الى عدم العلة في جميع الصور لا الى المانع
وبيان ذلك اي بيان ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة قولنا في الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه وهو ذاكر لصومه ان صومه يفسد
خلافا لزفر رح لان ركن الصوم وهو الامساك قد فات بوصول المفطر الى جوفه وهذا تعليل بوصف مؤثر ولزم عليه الناسي
فانه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز خصوص العلل اي تخصيصها قال امتنع حكم هذه التعليل ثمة اي في صورة النسيان
لمانع وهو الاثر الوارد فيه مع قيام العلة وقلنا نحن عدم الحكم في الناسي لعدم هذه العلة فانها عدمت بسبب زيادة تحقق
بها وهي ان فعل الناسي نسب الى صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق لقوله عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك فصار
فعله بهذه النسبة ساقطا الاعتبار ولم يبق فيه معنى الجناية وصار الفعل عفوا اي ساقطا واذا لم يبق فعله معتبرا شرعا كان ركن
الصوم باقيا حكما وكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم العلة الموجبة للفطر لا لمانع منع من الفطر مع قيام العلة الموجبة له فان قالوا فيه انكار
الحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة اما الحس فلان الاكل قد وجد حسا والفعل الحسي لا يقبل الارتفاع حقيقة ولا حكما اذ
الاصل هو المطابقة واما العقل فلان المنافاة بين الاكل والكف متحققة وقد حكم صريح العقل بوقوع احد المتنافيين بلا ريب
فانتفى الاخر ضرورة واما الشرع فلانه لو حلف لا يفطر فاكل ناسيا يحنث في يمينه واما انقلاب الحقيقة فلوجود الاكل حقيقة فالقول
بعدمه يؤدي الى ما ذكرنا والجواب انا لا نجعل الاكل غير الاكل حقيقة ولكن لا نجعله سببا للفطر لنسبته الى صاحب الحق من حيث
التسبب ومسئلة الفطر ممنوعة فالذي جعل عندهم دليل الخصوص اي الشيء الذي جعل عند اهل التخصيص مانعا للحكم مع قيام
العلة من نص او غيره جعلناه ذلك الشيء دليل عدم العلة وهذا اي جعل ما صيرورة دليل الخصوصية دليل العدم اصل هذا
الفصل وهو تخصيص العلة فاحفظ هذا الاصل والحكمة بفتح الهمزة ففيه فقه كثير ومخلص كبير اما الاول فلان المعلل يحتاج في
رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة في كل صورة ليمكن رد ما يرد نقضا عليه بهذا الطريق واما الثاني فلان جميع
صور التخصيص تبطل بهذا الاصل فكانت رعايته واجبة قلت ان الخلاف في مسئلة التخصيص راجع الى العبارة في التحقيق لان
العلة في موضع تخلف الحكم عنها صحيحة عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم بلا شبهة الا ان العدم مضاف الى المانع
عندهم وعندنا الى عدم العلة وقد اوضحناه في الكشف قوله واما حكمه اي حكم القياس فتعدية حكم النص اي تعدي حكمه الى ما لا نص فيه
اي اثبات مثل حكم المنصوص عليه في محل لا نص فيه وزاد القاضي الامام ولا اجماع ولا دليل فوق الراي اذ من شرط صحة القياس
عدم دليل اخر فوقه ليثبت فيه الضمير راجع الى ما اي ليثبت الحكم في ذلك المحل بغالب الراي لا بطريق القطع اذ القياس من
الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب العمل به بطريق القطع وقوله على احتمال الخطأ اشارة الى ان المجتهد يخطئ
ويصيب كما هو مذهب العامة والتعدي حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو خلا تعليل عن التعدية كان باطلا فكان القياس والتعليل
عندنا بمنزلة المترادفين وعند الشافعي رح وهو صحيح اي التعليل صحيح من غير اشتراط التعدي وحكمه ثبوت الحكم في المنصوص عليه بالعلة
ثم ان كانت العلة متعدية يثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا وان لم تكن متعدية بقي الحكم مقتصرا على الاصل ويكون تعليلا بمعنى
بمنزلة النص الذي هو عام والذي هو خاص فعلى هذا يكون التعليل اعم من القياس والقياس نوع منه وحاصل هذا الفصل ان
اهل الاصول اتفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص واجماع واختلفوا في صحة القاصرة

المستنبط كتعليل حرمة الربوا في النقدين بعلة الثمنية فذهب ابو الحسن الكرخي رح من اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين منهم كالقاضي
الامام ابي زيد ومتابعيه الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي رح وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور الفقهاء
والمتكلمين مثل الشافعي رح وعامة اصحابه واحمد بن حنبل والقاضي ابي بكر الباقلاني وعبد الجبار وابي الحسن البصري الى صحتها و
مذهب مشائخ سمرقند من اصحابنا رئيسهم الشيخ ابو منصور رح وهو مختار صاحب الميزان تمسكوا في ذلك بان هذا اي الرأي المستنبط
من الكتاب والسنة من جنس الحجج التي يتعلق بها احكام الشرع فوجب ان يتعلق به الايجاب اي الحكم مطلقا سواء التعدي الى
فرع او لم يتعد كسائر الحجج من الكتاب والسنة فان الحكم يثبت به خاصا كان او عاما وهذا لان الشرط في الوصف الذي يعلل الاصل
به قيام دلالة التميز بينه وبين سائر الاوصاف من التاثير او الاخالة والمناسبة وذلك يتحقق في الوصف الذي يقتصر على المنصوص عليه
كما يتحقق في الوصف الذي يتعدى من المنصوص عليه الى فرع آخر وبعد ما وجد فيه شرط صحة التعليل لا يثبت الحجر من التعليل الا بمانع
وكونه غير متعد لا يصلح ان يكون مانعا للاجماع على صحة العلة القاصرة المنصوصة انما المانع ما يخرجه من ان يكون حجة كما في النص ولم
يوجد وبان صحة العلة لو كانت موقوفة على تعديها لما كان تعديها موقوفا على صحتها لانه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدي
وتوقف التعدي على الصحة وهو دور والتعدي متوقف على الصحة بالاجماع فيلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدي وتمسك
الفريق الاول بان دليل الشرع لابد ان يوجب علما او عملا اذ لو خلا عنهما لكان عبثا واشتغالا بما لا يفيد وهذا اي التعليل لا يوجب
علما لانه دليل ظني بلا خلاف ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لان وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان النص
فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل عن النص بالتعليل اذ العدول عن اقوى الحجتين مع امكان العمل به الى
اضعفهما مما يرده العقل فليس للتعليل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك الا بالتعدي فعرفنا انه ليس للتعليل حكم سوى التعدية الى الفرع
فاذا خلا التعليل منه كان باطلا فان قيل الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عندي في الاصل كما في الفرع لا الى النص وكانت العلة
دليل الحكم والنص دليل الدليل اذ لو لم يكن كذلك لم يمكن التعدية الى الفرع اذ لابد لها من اشتراك الاصل والفرع في العلة الا
ترى انك تقول انما الحكم ثبت في الاصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فيتعدى الحكم به اليه واذا كان كذلك كان التعليل مبينا لان
الموجب للحكم هو العلة فيكون مفيدا فيصح كما اذا كانت العلة منصوصة قلنا اضافة الحكم الى العلة في المحل المنصوص عليه بعد
التعليل غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف الى العلة بعد التعليل كان مبطلا للنص لانه لا يبقى له
حكم والتعليل على وجه يكون مغيرا لحكم النص باطل فكيف اذا كان مبطلا له يوضحه ان العلة انما جعلت موجبة عند عدم النص باجماع
الصحابة رضي الله عنهم والمسلمين فلو جعلت موجبة في مورد النص لجعلت علة في غير موضعها وانه لا يجوز لانها علة شرعية فلا يمكن ان
تجعل علة فيما لم يجعلها الشرع علة فيه وقولهم العلة ما يتعلق به الحكم مسلم ولكن في الفرع لا في الاصل واما اعتبارهم الاصل بالفرع في
ان الحكم فيه مضاف الى العلة ففاسد لان الفرع يعتبر بالاصل فاما الاصل فلا يعتبر بالفرع في معرفة حكم محال واما صحة التعدية فلان
الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فيتحقق شرط التعدية وهو اشتراك الاصل
والفرع في العلة وهذا كالتوقف اول الكلام على آخره اذا عطف عليه جملة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الباقية لتحقق الاشتراك
في الخبر لا بالنسبة الى نفسه كما مر تحقيقه في اوائل الكتاب فكذا هذا وثمرة الخلاف العلة القاصرة المنصوصة فان الشارع كما نص عليها

افادنا ذلك علما بانها هي المؤثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منها ولم يلزم منه تغيير حكم النص بالرأي ايضا بل الحكم مضاف الى العلة ابتداء بالنص
فكانت صحيحة ولا يلزم مما ذكرنا تخصيص العلة لانه انما يلزم اذا انقطع الحكم عن العلة في المنصوص عليه من كل وجه ولم يحصل كذلك بل اضيف
الحكم الى العلة بالنسبة الى الفرع كما بينا اليه اشار ابو اليسر رحمه الله فان قيل لا نسلم انحصار الفائدة على ما ذكرتم بل لها فوائد احدها اثبات اختصاص
الحكم بالنص كما ذكر في الكتاب ليشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية الى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم به وثانيها معرفة الحكمة المميلة للقلوب الى
الطمأنينة والقبول بالطبع والمنازعة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر التحكم ومرارة التعبد وثالثها
التنصيص على التعدية عند طلوع وصف اخرى متعدية الا بدليل يدل على استقلال المتعدية بالعلية على ترجيحها على القاصرة ولولا القاصرة لتعدى
الحكم بها من غير توقف على دليل مرجح وهي من الفوائد الجليلة واذا ثبت هذه الفوائد وجب القول بصحتها قلنا حصول هذه الفوائد بها ممنوع
اما الاولى فلان الاختصاص يحصل بترك التعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل اذ النص لا يدل بصيغته الا على ثبوت الحكم في المنصوص عليه
وانما تعميم حكم النص بالتعليل فاذا ترك التعليل بقي على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذه التعليل ما لم يكن ثابتا على ان التعليل بما لا يتعدى
لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما يجوز ان يجتمع في الاصل وصفان كل واحد منهما يتعدى الى فروع واحدهما اكثر تعديا من الاخر
يجوز ان يجتمع وصفان يتعدى احدهما ولا يتعدى الاخر فيجب التعليل حينئذ بالوصف المتعدي لانه اقرب الى اعتبار المأمور به من غير
المتعدي فثبت انه لم يثبت بهذا التعليل اختصاص اصلا وكيف يثبت وبالاجماع بيننا وبينهم عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز
ان يثبت الحكم بعلة اخرى فوجود القاصرة لا يدل على عدم الحكم في غير المنصوص عليه لجواز ثبوته بعلة اخرى كما بينا اليه اشار
شمس الائمة رحمه الله واما الثانية فلان الوقوف على الحكمة من باب العلم والرأي لا يوجب علما بالاتفاق فلا يحصل هذه الفائدة بهذا
التعليل غاية انه يفيد ظنا بحكمة الحكم ولكن الشرع لم يعتبر الظن الا ضرورة العمل بالبدن والقاصرة لا يتعلق بها عمل فوجب الاعراض
عنها بالنظر الى ما يفيد العلم او يوجب العمل واما الثالثة فلانا لا نسلم ان القاصرة تعارض المتعدية على وجه يحتاج الى دليل مرجح
لان المتعدية اذا ظهرت في موضع القاصرة فظهر تاثيرها فهي العلة عندنا دون القاصرة وعندكم المتعدية راجحة على القاصرة لكونها
اكثر فائدة ولكونها متفقا عليها على ما عرف في القواطع والمحصول وغيرهما فاذا هو لم يتوقف ترجيح المتعدية على دليل اخر واذا كان كذلك
لم يكن القاصرة دافعة للمتعدية بوجه فثبت انه ليس فيها فائدة فكان وجودها وعدمها بمنزلة واما ما ذكروه من الدور فليس بلازم
لانه انما يلزم لو كان يتوقف كل واحد من الصحة والتعدي توقف تقدم اعني توقف شرط يتقدم كل واحد منهما على الاخر وليس كذلك
بل هو توقف معية كما في توقف وجود كل واحد من المتضائفين على الاخر وانه ليس بدور **قوله** واما دفعه الى اخره ولما فرغ الشيخ
من بيان القياس وشرطه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال العلل قسمان طردية ومؤثرة فالعلة المؤثرة ما ظهر اثرها بنص او اجماع
في جنس الحكم المعلل بها مثل التعليل لعلة الطواف في سقوط نجاسة سؤر سواكن البيوت اعتبارا بالهرة على ما مر بيانه والعلة الطردية
هي الوصف الذي اعتبر فيه دوران الحكم معه وجودا عند البعض او وجودا وعدما عند البعض من غير نظر الى ثبوت اثره في موضع بنص
او اجماع والاحتجاج بالطرد فاسد عند اهل التحقيق لانه لا بد من التمييز بين العلة والشرط والطرد لا يصلح مميزا لانه يوجد مع الشرط
كما يوجد مع العلة ولان اقوى دليل في القياس اجماع الصحابة ولم يرو عن احد منهم انه تمسك بالطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر
فيه وانما نظروا في الاقيسة من حيث المعاني وسلكوا طريق المصالح والمراشد التي تشير الى محاسن الشريعة ولو كان الطرد

فيها لا علموه ولا اهملوه وكذا سائر الائمة المقتدى بهم الا ان الاحتجاج بالعلل الطردية لما شاع بين الجدليين ومال اليه عامة
اهل النظر وجب دفعها بالطرق التي تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير فشرع الشيخ في بيانه وقال وانما وجه دفع العلل الطردية
اربعة وقدم القول بموجب العلة لانه يرفع الخلاف مما اوجبه علة المستدل فكان اولى بالتقديم لان المصير الى النزاع مع امكان
الوفاق وحصول المقصود به اشتغال بما لا يفيد ونوع من السفه وقدم الممانعة على فساد الوضع والمناقضة لان النزاع فيها قبل
بالنسبة الى ما ورائها ولانها اساس المناظرة فيه يتبين العوار والعيب من السائل وكان اولى بالتقديم وقدم فساد الوضع على المناقضة
لانه اقوى في الدفع كما سنبينه قوله اما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله وذلك مثل قولهم اي انه قبول السائل ما اوجبه
المعلل عليه بتعليله يعني مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود ويدل عليه عبارة عامة الاصوليين هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على
وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا اثبت المعلل بدليله ابطال ما توهم انه ماخذ
الخصم فالتزام السائل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم تبين ان ذلك ليس ماخذ الخصم كما لو قال الخصم ان الشروع في صلوة
النفل او صوم النفل غير ملزم لانه باشر نفل قربة لا يمضي في فاسدها فلا يلزمه القضاء بافساده كالوضوء فلكن نلتزم ذلك
ونقول عندنا لا يجب القضاء بالافساد حتى انه يجب اذا فسد لا باختياره بان كان متيمما فتذكر في رحله ماء لكنه يصير مضمونا عليه بالشروع وتفويت
المضمون في ضمانه يوجب القضاء وكما لو قال في المختلعة انها منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق كمنقضية العدة فيلتزم موجبه فيقول لا يلحقها
الطلاق بهذا الوصف ولكن يلحقها بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح او ثبت لعلة انه محل النزاع فلا يكون كذلك فيمكن للسائل دفعه بالتزام موجبه
مع بقاء مقصوده كما في المسئلة المذكورة في الكتاب فانها لما التزمنا ان الوصف الذي ذكره يوجب التعيين وان
التعيين واجب تبين ان التعيين ليس محل النزاع بل النزاع في ان الاطلاق منه تعيين ام لا فعنده ليس بتعيين لعدم وجود القصد
الى الوصف كما في الصلوة وعندنا هو تعيين لان هذا الصوم لما انفرد بالشرعية وعدم المزاحم في هذا الوقت صار اطلاق النية
فيه بمنزلة ما لو نوى الصوم المشروع فيه وتمييزه يجوز بدون التعيين وكذا ههنا ينصرف مطلق الاسم اليه واكثر القول بالموجب
يتحقق في القسم الاول لخفاء ماخذ الاحكام لكثرتها وتشعبها وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم من جملتها بخلاف محل النزاع وهو
الاحكام المختلف فيها فانه قل ما يتفق الذهول عنها ولهذا يشترك في معرفة الاحكام المنقولة عن الائمة الخواص والعوام
دون معرفة المدارك والقول بالموجب يضطر اصحاب الطرد الى القول بالمعاني الفقهية المؤثرة لانهم لما رأوا ان الاشتغال
بالطرد لم يغن عنهم شيئا حيث امكن رده بهذا النوع من الاعتراض اعرضوا عنه وذكروا العدد في المناظرة اوصافا مؤثرة لا
يمكن ردها بهذا النوع من الاعتراض او لانهم لما تمسكوا باطراد وصف ورد عليهم هذا الاعتراض اضطروا الى بيان التاثير لذلك الوصف
ليصير حجة على الخصم قوله واما الممانعة الخ الممانعة امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المجيب من غير دليل فهي اهل المناظرة لانها وضعت
على مثال الخصومات في الدعاوى الواقعة في حقوق العباد والمعلل يدعي على السائل لزوم ما رام اثباته عليه والسائل مدعى
عليه فكان سبيله الانكار ودفع الدعوى عن نفسه والاصل في الانكار الممانعة وكانت هي اساس المناظرة فلا ينبغي للسائل ان
يتعدى الى غيرها الا عند الضرورة وهي تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر لان السائل لما لم يسلم ما ذكر من غير اقامة دليل ولا
دليل له سوى بيان الاثر اضطر المجيب الى بيانه ليمكنه الالزام على الخصم ثم الممانعة في العلل الطردية على اربعة اوجه

كما ذكرنا في الكتاب مما نعتي الوصف بان يقول لا اسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجود في المتنازع فيه وفي صلاحه للحكم بان
يقول بعد تسليم وجود الوصف لا اسلم انه صالح للعلية وفي نفس الحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية لا اسلم ان الحكم
ثابت وفي نسبته اي نسبة الحكم الى الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحية العلية ووجود الحكم لا اسلم ان الحكم ثابت به
الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف آخر وقيل في الفرق بين الممانعة في نفس الوصف وبين الممانعة في نسبة الحكم الى الوصف
ان الممانعة في نفس الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل والممانعة في نسبة
الحكم الى الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الاصل مثال القسم الاول تعليق في قول الخصم في كفارة الافطار في
رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا فانا لا نسلم ان الحكم وهو وجوب الكفارة متعلق
في الفرع بهذا الوصف وهو الجماع مع تسليم تعلق الحكم وهو وجوب الحد به في الاصل بل الكفارة متعلقة بالافطار عندنا
اذا كمل جناية لا بالجماع بدليل انه لو جامع ناسيا لصومه لا يفسد صومه لعدم الفطر ولو كان الوطي زنا يوجب الحد ولو جامع
ذاكرا لصومه يفسد لوجود الافطار وان كان الوطي حلالا في نفسه هذا لان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالالة كما في الجرح
فان من جرح انسانا ومات المجروح به يجب القصاص ولا يتعلق وجوبه بالالة وانما يتعلق بالجرح الحاصل بالالة فعرفنا انها متعلقة
بالافطار على وجه الجناية وهذا الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب على السواء فيثبت الحكم في كل واحد وعند هذا الخصم يضطر
الى بيان حرف المسئلة وهو ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاكل والشرب في الجناية فلا يمكن الحاق الاكل والشرب به قياسا
ولا دلالة ومثال الثاني في قوله في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم من جنسه مجازفة فيبطل كبيع الصبرة بالصبرة من حنطة فانا نقول
ان اريد بالمجازفة مجازفة ترجع الى الذات او الى الوصف من الرداءة والجودة فلا نجد بدا من القول بالمجازفة في الذات لا
التفاوت والتساوي في الوصف ساقط الاعتبار في الاموال الربوية بالاجماع ثم نقول تريد مجازفة في الذات باعتبار
صورتها التي عرفت بها التفاحة ام مجازفة بالنظر الى المعيار الذي وضع لمعرفة القدر من الاشياء فلا بد من القول بالمجازفة
من حيث المعيار لان المجازفة من حيث الصورة لا تمنع جواز البيع بالاتفاق فان بيع قفيز من حنطة بقفيز منها جائز مع وجود
المجازفة في الذات صورة فان من قال لا حاجة لي الى هذا التفصيل بل اريد بها مطلق المجازفة لا نسلم ان مطلقها مانع من
صحة هذا البيع لما بينا ان من المجازفة ما لا يمنع بيع المطعوم بالمطعوم بالاجماع فاذا لا يجد بدا من ان يفسر المجازفة بالمجازفة في
المعيار وهو الكيل واذا فسرها بها لا نسلم وجودها في بيع التفاحة بالتفاحة لان التفاحة لا يدخل تحت المعيار والمجازفة في الكيل
فيما لا يدخل تحت الكيل لا يتصور فقد ادى الاستفسار الى الممانعة في الوصف فيضطر بعد هذه الممانعة الى الرجوع الى حرف اصل
المسئلة وهو ان الاصل هو الحرمة في بيع المطعوم بالمطعوم لان الطعم عنده علة لتحريم البيع في المطعومات والجنسية شرط
والمساواة كيلا مخلص عن الحرمة ففي بيع التفاحة بالتفاحة قد وجد العلة والشرط ولم يوجد المخلص لعدم تصور المساواة فيهما
كيلا فيثبت الحرمة كما لو فاتت المساواة بالفضل على احد الكيلين وعندنا الاصل في هذه الاموال جواز العقد كما في سائر الاموال
والفساد باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل على المعيار ولا يتحقق ذلك الا فيما يتحقق فيه المساواة في المعيار اذ الفضل يكون
بعد تلك المساواة ولا يتحقق هذه المساواة فيما لا يدخل تحت المعيار اصلا فيجوز بيع التفاحة بالتفاحة عملا بالاصل واما الممانعة

في صلاح الوصف للحكم وهو القسم الثاني فانما لم يصح لان الوصف بنفسه غير صالح لاثبات الحكم وكونه حجة لان الوصف كلام المتكلم وكلامه لا يصلح لاثبات حكم الشرعي
الا اذا كان له اثر في ايجاب الحكم فكل وصف لم يظهر له تاثير ومنع من ان يكون دليلا وحجة كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص لوصف العمدية فعلى هو
هذا الوصف لا يجب القصاص فان قال المعلل الاثر ليس بشرط عندي بل الطرد وعندي حجة بدون التاثير نقول انك تحتاج الى اثبات الحكم على الخصم وما لم
يكن الوصف بدون التاثير حجة عند الخصم لا يصح الاحتجاج به عليه مثل الكافر اقام بينة كفار على مسلم ان عليه كذا لم تقبل وما لم يكن له ان يقول اني اثبت حقي
بما هو حجة عندي لما قلنا ان الاحتجاج على الخصم بما ليس بحجة عنده غير مقبول واليه اشار الامام فخر الاسلام في شرح التقويم وفي اصول الفقه فتبين بما ذكرنا
ان المراد من صلاح الوصف ههنا صلاحه للالزام على الخصم وذلك بالتاثير والمراد من صلاحه فيما تقدم صلاحه للعمل به وذلك بموافقته العلل المنقولة
عن السلف مناسبة للحكم واهل الطرد لو لم يقولوا باشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول فكانت هذه الممانعة ممانعة في التاثير في الحقيقة
وقيل مثال هذه الممانعة قولنا في تعليلهم لاثبات ولاية الاب لوصف البكارة باعتبار انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة لا نسلم لكن وصف البكارة
صالح لهذا الحكم وهو اثبات الولاية لانه لم يظهر له تاثير في موضع اخر سوى محل النزاع وان فسر الصلاح بالمعنى الثاني فمثال الممانعة فيه ما قالوا في تعليل الا
الستة بالطعم والثمنية لاثبات شرط المماثلة والتقابض فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة اليه ينبئ عن الخطر والعزة فيختص جواز البيع في هذه
الاشياء بزيادة شرط اظهارا للخطر كالنكاح لا نسلم ان هذا الوصف صالح لما رتب عليه من الحكم لان السبيل فيما تشتد الحاجة اليه الاطلاق بابلغ الوجوه دون
التضييق بزيادة الشرط ثم ممانعة صلاح الوصف بهذا المعنى وان كان يؤدي الى ادعاء فساد الوضع لان الوصف ربما يكون صالحا في نفسه وربما يكون
غير صالح فيكون فاسدا وضعا ولكن لم يتبين للسائل صلاحه فكان له ان يطالب المعلل ببيان الصلاح كما في العلل المؤثرة كان للسائل مطالبته ببيان التاثير واذا
بين صلاحه قبله السائل ثم تجاوز الى سؤال اخر ولما صحت هذه الممانعة بدون فساد الوضع كانت قسما اخر غير فساد الوضع واما الممانعة في نفس الحكم فمثل قولنا
في تعليلهم لمسح الراس بانه ركن في وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه لا نسلم ان التثليث هو مسنون في غسل الوجه بل المسنون فيه تكميله بعد اتمام الفرض لان ينتهي اكمال الفرض
في محله بالزيادة على القدر المفروض من جنسه كما في اركان الصلوة الا ان الفرض ههنا الغسل لما استغرق محله صير الى التكرار ضرورة والفرض في المسح لم يستغرق
محله فامكن تكميله بالاستيعاب الذي هو سنة فيه لانه زيادة على القدر المفروض من جنسه في محله فلا يصار الى التكرار لعدم الضرورة فالحاصل
ان التكرار مشروع لغيره وهو تحصيل الاكمال حالا بعينه فاذا حصل الاكمال بدونه لا يفيد اعتباره واما الممانعة في نسبة الحكم الى الوصف
فانما ثبتت للسائل لان اصحاب الطرد يضيفون الحكم الى الوصف من غير دليل يوجب اضافته اليه سوى انه يوجد عند وجوده ويعدم
عند عدمه وذلك غير كاف في صحة اضافة الحكم اليه لجواز ان يكون الوجود بطريق الاتفاق فانه قد يكون في المنصوص
عليه اوصاف يوجد الحكم عند وجودها ولا يكون مناط الحكم بالاجماع وكذا العدم لا يصلح للاضافة الحكم اليه لانه ليس
بشيء فلا بد من دليل يوجب نسبة الحكم الى الوصف فمتى اضاف المعلل الى وصف كان للسائل مطالبته بالدليل على نسبته
اليه وهذه الممانعة مختصة بالاصل فان قال لا اعرف في الاصل معنى اخر سوى ما ذكرته قلنا هذا جهل منك فلا يصلح حجة
على غيرك على انا ان سلمنا انه ليس في الاصل معنى اخر لا نسلم ان الحكم ثابت به لجواز ثبوته بالاجماع او بالنص وذكر الغزالي في هذا
المقام ان المستدل ان كان مجتهدا يجب عليه العمل بما ظهر عنده حتى يعجز عن ابراز غيره وان كان مناظرا فيكفيه ان يقول هذا منتهى قدرتي في
استخراج الوصف فان شاركتني في الجهل بغيره لزمك ما لزمني وان اطلعت على غيره لزمك التنبيه حتى انظر فيه فان قال لا يلزمني ذلك
ولا اظهره وان كنت اعرفه عنادا وتحكما فهو صاحبه بالا ذنب لانه فاسق بكتمان حكم مست الحاجة الى اظهاره ومثل هذا الجدل حرام ليس من الدين

ومثال هذه المناقضة تعليلهم بان الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم لا نسلم ان حكم الاصل وهو عدم العتق في ابن العم عندنا ثبت لعدم البعضية بل لبعد القرابة وعدم المحرمية قوله فاما فساد الوضع فكذا اما فساد الوضع عبارة من كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم وعبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كتلقي التضييق من التوسيع والتخفيف من التغليظ والاثبات من النفي والعكس وهو فوق المناقضة في الدفع كما بينا لان المناقضة خجل مجلس يمكن الاحتراز في مجلس اخر بالتفصي من عهدة النقض بالجواب او بزيادة قيد فيندفع به النقض واما فساد الوضع فيفسد القاعدة التي بني عليها المجيب كلامه اصلا فانه بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه في هذا المجلس ولا في مجلس اخر ولا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى قال شمس الائمة رحمه الله فساد الوضع في العلل بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم على النقض لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه فاما مع الفساد في الاداء فلا يصار الى التعليل لكونه غير مفيد فاذا ورد على المجيب هذا السؤال اضطر الى الرجوع عن الطرد الى بيان الملائمة والتاثير في القياس وبيان الجمع بين الفرع والاصل فان تيسير والا صار منقطعا ثم لا يشتغل بعده بالطرد احترازا عن ورود مثل هذا السؤال عليه وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة اي لاثباتها باسلام احد الزوجين اي بسبب اسلام احدهما والباء صلة التعليل اي جعلوا نفس الاسلام علة لايجاب الفرقة في غير المدخول بها حيث قالوا اسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في حق غير المدخول بها من غير توقف على قضاء القاضي وعلى انقضاء العدة كردة احدهما ولا بقاء النكاح اي ومثل تعليلهم لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما الى انقضاء العدة في المدخول بها حيث قالوا هذه فرقة وجبت بسبب طارئ على النكاح غير مناف اياه فوجب ان يتاجل الى انقضاء العدة في المدخول بها كالطلاق فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وحكموا ببقاء النكاح مع الردة في المسئلة الثانية والحاصل ان احدى الزوجين الكافرين اذا اسلم ولا يمكن ابقاء النكاح بعد اسلامه مع كفر الثاني او ارتد احد الزوجين المسلمين ان كان الاسلام والردة قبل الدخول تثبت الفرقة بنفس الاسلام والردة عند الشافعي رحمة الله من غير توقف على شئ وان كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء ثلثة اقراء فانه اي تعليلهم في المسئلتين كما بينا فاسد في وضعه لان الاختلاف حصل في مسئلة الاولى باسلام احدهما وبقاء الاخر على الكفر وفي المسئلة الثانية حصل بردة احدهما وبقاء الاخر على الاسلام والحكم يضاف الى الحادث ابدا او الى اخر الاوصاف وجودا والحادث في المسئلة الاولى هو الاسلام وكذا اخر الوصفين وجودا هو الاسلام لا غير فلو اثبتنا الفرقة لوجبت اضافتها الى الاسلام الذي حدث على الخلاف وذلك لا يجوز لان الاسلام شرع عاصما للحقوق والاملاك لا قاطعا لها وفي المسئلة الثانية الحادث هو الارتداد وهو اخر الوصفين وجودا فوجبت اضافة الفرقة اليه وهو مناف للنكاح لانه يبطل عصمة النفس والمال جميعا والنكاح مبني على العصمة واذا كان كذلك كان التعليل لبقاء النكاح الى انقضاء العدة بعد تحقق الارتداد فاسدا في وضعه لانه تعليل لابقاء الشئ مع ما ينافيه وهو معنى قوله والردة لا تصلح عفوا يعني لو ابقينا النكاح مع الردة التي هي منافية له لزم ان تجعل الردة عفوا اي في حكم المعدوم ليمكن الحكم ببقاء النكاح كما جعل الاكل كذلك في مسئلة الناسي وهي لا تصلح ان يكون معفوة لكونها في نهاية القبح قوله واما المناقضة فكذا

المناقضة تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة سواء كان لمانع او لغير مانع عند من لم يجوز تخصيص العلة اذ تخصيص
مناقضة عندهم وعند من جوزه في تخلف الحكم عما ادعاه المعلل علة لا لمانع وهي تلجئ اصحاب الطرد الى القول بأنه
مثل الاقسام المتقدمة لان الطرد الذي تمسك به المجيب الذي لما انتقض بما اورده السائل من النقض لا يجد المجيب بدا من التخلص
منه ببيان الفرق ورده نقضا ولا يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى وهذا ان لم يجعل ذلك انقطاعا او سامحه
السائل ولم يناقضه في الشروع في بيان الفرق والتاثير فاما اذا جعل انقطاعا كما هو مذهب البعض ولم يسامحه السائل في ذلك
بان يقول حجتك على اطراد هذا الوصف وقد انتقض ذلك مما اوردته فلم يبق حجة فلا يمكنه بيان التاثير والشروع في الفرق
في هذا المجلس لان ذلك انتقال عن حجة وهي الطرد الى حجة اخرى وهو التاثير لاثبات المطلوب الاول فلا يسمع منه فيضطر الى
التمسك بالتاثير والرجوع عن الطرد فيما بعد من المجالس ومثال هذا القسم ما علل الشافعي رحمه الله في اشتراط النية في الوضوء
بانهما اي التيمم والوضوء طهارتان لاجل الصلوة فكيف افترقا في النية هو استفهام بمعنى الانكار اي لا يفترقان في اشتراط النية
وهذه نكتة منقولة عن الشافعي رحمه الله وهذا اي القول والتعليل ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فانه طهارة
للصلوة ولا يشترط فيه النية فيضطر المجيب عند ذلك لبيان وجه المسألة اي المعنى المقتضي الذي يندفع به النقض ويقع به الفرق
وهو ان الوضوء تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول المعنى لانه لا يعقل في محل الغسل نجاسة تزول بهذه الطهارة لانه طاهر حقيقة وحكما بدليل
لو صلى وهو حامل محدث جازت صلوته والمحل الذي قام به النجاسة وهو المخرج لم يجب غسله فاذا ثبت انه تعبدي كان مثل التيمم
الا ان معنى التعبد في التيمم في الآلة وفي الوضوء في المحل فيشترط النية فيه كما في التيمم تحقيقا لمعنى التعبد اذ العبادة لا تتأدى
بدون النية بخلاف غسل الثوب النجس لانه معقول المعنى اذ المقصود فيه ازالة عين النجاسة عن المحل لا معنى التعبد فلا يتوقف على النية
ونحن نقول الماء في التطهير عامل بطبعه كما انه مرو ومزيل بطبعه لانه خلق طهورا في الاصل قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء
طهورا والطهور هو الطاهر بنفسه المطهر لغيره كذا فسره ثعلب من ائمة اللغة او هو مبالغة في صفة الطهارة وذلك بان يكون متعديا
الى غيره واذا كان كذلك يعمل في التطهير من غير قصد كما يعمل في الازالة والري من غير قصد وكما يعمل النار في الاحراق من غير قصد
واما قوله هو تطهير حكمي فنقول التغيير الثابت في المحل وهو صيرورته موصوفا بالنجاسة غير معقول المعنى لطهارة الاعضاء حقيقة وشرعا
اما حقيقة فلانه لم تصبها نجاسة لبدنها كانت طاهرة واما شرعا فلان المحدث لو غمس يده في الماء القليل لا ينجس وذلك لا يوجب
تغيير صفة المطهر فيقع الماء عاملا بطبعه على ما كان والنية تشترط للفعل القائم بالماء لا للحدث الثابت في المحل فكان غسل هذا المحل
مثل غسل النجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه فكان اثبات التطهير به غير معقول المعنى فيحتاج فيه الى النية
ليظهر فعله على خلاف طبعه ويصير مطهرا او بعد ما صار مطهرا بالنية وصار بمنزلة الماء استغنى عن النية كما استغنى الماء عنها وتحصل الطهارة
باستعماله بغير نية كما في استعمال الماء فثبت انهما بمنزلة واحدة وانما المفارقة في صفة الطهورية للآلة وانه لا تمسك للخصم في
مسألة التيمم ولا يقال المسح شرع في الوضوء مطهرا وهو غير معقول المعنى في التطهير لا اثر له في تكثير النجاسة لا في ازالتها وكان مثل التراب
في انه ملوث لا مطهر فينبغي ان يشترط فيه النية كما في التيمم لانا نقول هو ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل في ذلك المحل فان الاصل
فيه الغسل لسراية الحدث اليه كسرايته الى سائر البدن الا ان الحكم انتقل من الغسل الى المسح للحرج فشرع فيه المسح ابتداء تخفيفا

وتيسر لما قام مقام الغسل اخذ حكمه فاستغنى عن النية كالغسل وذكر القاضي الامام في الاسرار في جواب هذا السؤال ان الماء مطهر بنفسه
لا بفعلنا الا انه اذا قل حتى لم يكن سيالا اضعف عن التطهير للنجاسة الحقيقية لان تطهيرها بازالة عينها وفيما نحن فيه النجاسة ضعيفة لا نها حكمية
لا شيء دون العين واستغنى عن العزيمة لافادتها الطهر فصار البلل كالسائل بل الذي يقدر على الازالة في معنى افادة الطهر فهذه
الوجوه اي الوجوه الاربعة المذكورة تلجئ اي تضطر اصحاب الطرد الى القول بالتاثير حيث لا مدفع لهم عن هذه السؤالات الا بالرجوع
الى بيان التاثير فيما ذكروا من الاوصاف الطردية او يضطرهم الى القول بالتاثير فيما بعد من المجالس بالاعراض عن
الاستدلال بالطرد حيث لم يغن ذلك عنهم شيئا كما اشرنا اليه **قوله** واما العلل المؤثرة الى اخره اعلم ان دفع العلل
المؤثرة لا يتصور ببيان فساد الوضع لان التاثير لا يثبت الا بالكتاب او السنة او الاجماع والثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون
فاسدا في وضعه وكذا لا يتصور بالمناقضة الحقيقية لما ذكرنا ان التاثير يثبت بهذه الادلة وهي لا تحتمل التناقض الحقيقي وكذا
التاثير الثابت بها بخلاف رفعها بالمعارضة حيث يجوز عند الجمهور مع ان هذه الادلة لا تحتمل حقيقة التعارض كما لا تحتمل حقيقة التناقض
الا انها قد تحتمل لزوم التعارض صورة بحيث يجب التهاتر والرجوع الى دليل اخر لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فكذا العلل المستنبطة
منها يجوز ان يتعارض لجهلنا بما هو علة الحكم حقيقة لكنها لا تحتمل التناقض فكذا العلل الثابتة بها وتحقيقه للمعنى فيه ان التناقض
يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل والسفه الى صاحب الشرع وهو منزه عنهما فاما التعارض فلا يبطل الدليل بل يقرره ويلزم منه
نسبة الجهل الينا لا الى صاحب الشرع وذلك جائز كذا قيل فان قيل ان اردتم بفساد هذا النوع من الدفع فساده قبل ظهور اثر الوصف
وصحته فذلك غير مسلم لان الدفع بالممانعة صحيح لاحتمال عدم صحة الوصف او عدم تاثيره وصح بالمناقضة وفساد الوضع لهذا الا
ايضا كما في العلل الطردية وان اردتم به فساده بعد ظهور صحة الوصف وتاثيره فذلك مسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا
لان تاثير الوصف لما ثبت بدليل مجمع عليه لم يبق محل للممانعة ولم يصح بعده الا المعارضة قلنا اردنا به فساده قبل ظهور التاثير لكنه
تبين بالتاثير لانه لما ثبت بالدليل تاثير الوصف تبين انه لم يكن محتملا للمناقضة وفساد الوضع بخلاف الممانعة فانها في الحقيقة طلب
الدليل على صحة الوصف وتاثيره وبعد ظهوره لم يتبين ان ذلك الطلب كان باطلا والتحقيق فيه ان المجيب لما كان من قصده
التعليل بوصف مؤثر بعينه دون سائر اوصاف الاصل للتعليل لا يحتمل ذلك الوصف المناقضة وفساد الوضع اصلا قبل بيان التاثير
وبعده اذ لو احتملها قبله او بعده لا يكون مؤثرا حقيقة والتقدير انه مؤثر في الحقيقة فاما اذا علل بوصف طردي فيحتمل ان يكون صحيحا
في نفسه ويحتمل ان يكون فاسدا اذ الطرد يوجد في الاوصاف الفاسدة كما يوجد في الاوصاف الصحيحة فيحتمل حقيقة المناقضة وفساد
الوضع فيجوز للسائل وقد نبه ثم الشيخ رحمه الله. ذكر ههنا انه ليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة كما ذكره الشيخ الامام فخر الاسلام
في اصوله وذكر في نسخة اخرى بعد بيان انواع الممانعة ان التاثير اذا ثبت للوصف يجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب
العلة ان امكن ثم الى القلب ثم الى العكس الكاسر ثم الى المعارضة وهو اوضح لان الدفع اذا امكن تسليم علة الخصم مع بقاء الخلاف
مع انه اقرب الممانعة من المعارضة كان اولى من الذهاب الى المعارضة التي هي استواء احوال السائل **قوله** لكنه اي لكن الشان اذا تصور
مناقضة اي ورد نقض صورة على العلة المؤثرة يجب دفع ذلك النقض بوجوه اربعة بخلاف العلة الطردية
حيث لا يمكن دفعها عنها لان النقض الوارد عليها يبطلها حقيقة اذ الاطراد لا يبقى بعد النقض اصلا فلا يمكن دفعه الوجه الاول

بان يقول ما ذكرته علة ليس موجودا في صورة النقض فتخلف الحكم فيها لا يدل على فساد العلة والثاني بالمعنى الثابت بالوصف دلالة و
وهو الاثر بان يقول ليس المعنى الذي صار الوصف به علة وهو التاثير موجودا في صورة النقض فلا يكون الوصف بدونه علة واذا
لم يكن علة لم يكن نقضا والثالث بالحكم بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف متخلفا عن الوصف بل هو موجود ولكن لم يظهر لوجود المانع
فلا يكون نقضا وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فاما عند من اباه فلا يتاتى هذا الدفع على قوله
والرابع بالغرض المطلوب بالتعليل كما نبه وحاصل التحرز عن المناقضة ان المعلل متى امكنه الجمع بين جعله علة وبين ما يعتبر مناقضة
لم يكن ذلك نقضا حقيقة لان الجمع بين النقيضين غير ممكن ومتى لم يمكنه الجمع لزمه النقض وبهذه الوجوه يمكنه الجمع من غير رجوع
عن الاول فيصح الدفع بها كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد
على هذا التعليل ما اذا لم يسل اي لم يتجاوز رأس الجرح نقضا فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله حدث في السبيلين بلا خلاف فيدفعه
اولا بالوصف اي بمنع الوصف بان نقول لا نسلم ان ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر كالرجل
يخرج من الدار ولم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسل لان النجاسة بعد في محلها لم تنتقل عنه فان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق
دما والجلد ساترة لها فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا لعدم الانتقال كمن كان في بيت او خيمة مستترا به واذا رفع عنه
ما كان مستترا به يكون ظاهرا لا خارجا وانما يسمى خارجا اذا فارق بيته او خيمته الا ترى انه لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع
وان جاوز قدر الدرهم ولو ثبت وصف الخروج لوجب غسل ذلك الموضع قليلا كان او كثيرا ولوجب عند تجاوز قدر الدرهم
وليس اذا كان ما دون الدرهم وحيث لم يجب ولم يسن بالاجماع دل على انه ليس بخارج لان هذا حكم النجاسة التي في محلها قوله ثم
نرفع بالمعنى الثابت بالوصف اي نرفعه بالمعنى الثابت بدلالة هذا الوصف وهو التاثير فان النجاسة الخارجة لما صار حدثا باعتبار
انه مؤثر في تنجيس ذلك الموضع ايجاب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير ووجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه
اي بسبب ما يخرج من البدن لا يتجزى الوصف بالتجزي فيجب غسل كله ثم يجزئ بالاقتصار على الاعضاء الاربعة كما في البول وهو المراد
بقوله باعتبار ما يكون منه عن اصابة النجاسة من الخارج فانها يوجب غسل ذلك الموضع ولا توجب غسل جميع البدن بالاجماع
كما بينا ولم يكن كالبول في ايجاب الطهارة وفي محلها كنا او غير محلها ثبت بدلالة التاثير ان غيرها ما تقتين بدلالة التاثير ان
قبل السائل لم يدخل تحت التعليل وان عدم الحكم هناك لعدم الوصف معنى وان وجد صورة ومثله يكون مرجحا للعلة غير
يكون نقضا قوله ويورد عليه صاحب الجرح السائل فيدفعه بالحكم وبيان اي على التعليل المذكور نقضا صاحب الجرح السائل فان الدم
من جرحه خارج نجس من بدن الانسان وانه ليس بحدث حيث لم ينتقض به الطهارة ما دام الوقت باقيا او ما دام يصلي الفرض فيه
من النوافل فندفعه بالحكم بالوصف اي بدفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض وهو القسم الثالث بان نقول لا نسلم انه
ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ضرورة قد ادا الصلاة على الحرج عن عهدة التكليف وهذا يلزمه
الطهارة للصلاة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع ولا يجوز له المسح على الخفين بعد خروج
الوقت اذا ابتلي بالسيلان والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتاخر عنه لمانع كما في البيع بشرط الخيار وهذا النوع من الدفع انما
على قول من جوز تخصيص العلة كما بينا في الشفعة وبالغرض اي يدفعه بالغرض وهو القسم الرابع بان نقول الغرض من هذا التعليل

الفرع بالاصل والتسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصل فان الخارج من احدى السبيلين حدث فاذا لزم اي دام صار عفوا لقيام
وقت الصلوة اي لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة
وكذلك ههنا اي في مثل الاصل الفرع وهو الخارج من غير السبيلين في انه اذا صار لازما يصير عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا
في الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت انه التسوية التي هي المقصود من التعليل
في جعله عفوا كالاصل فلا يكون ذلك نقضا **قوله اما المعارضة** فكذا المراد من المعارضة ههنا تسليم المعترض دلالة ما ذكره
المستدل من الوصف على مطلوبه وانشاء دليل آخر يدل على خلاف مطلوبه فكان هي ممانعة في الحكم مع بقاء دليل المستدل اذ السائل يقول
للمجيب ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه فليس فيه تعرض لدليله بالابطال ثم المعارضة
من السائل مقبول عند جمهور المحققين من الفقهاء والمتكلمين وزعم بعض الجدليين انها غير مقبولة منه لانه يصير حينئذ مستدلا وليس
له ذلك بل له الاعتراض المحض وذلك لان العلة لا تصح الا بعد اقامة الدليل على صحتها فاذا انتصب السائل لذلك كان بانيا مستدلا
لا هادما معترضا وحجة الجمهور ان المعارضة اعتراض على العلة فيكون مقبولة كالممانعة وذلك لان العلة التي تمسك بها المجيب لا تتم حجة
ما لم تسلم من المعارضة فان المعارضة توجب توقف الحجة بدليل البينات وبدليل ان القران انما صارت حجة عند السلامة عن المعارضة
فكانت المعارضة اعتراضا على العلة من حيث المعنى فيكون مقبولة وان المعتمد في القياس قوة الظن فاذا تعارض الدليلان يفوت به
قوة الظن ويخرج كل واحد منهما حينئذ من ان يكون حجة الى ان يترجح احدهما فكانت المعارضة بيان ان ما ذكره المستدل ليس بعلة
فيكون اعتراضا صحيحا ثم المعارضة على نوعين معارضة خالصة اي محضة لا تتضمن ابطالا ومعارضة فيها مناقضة اي معارضة متضمنة
ابطال تعليل المعلل وذلك لان المعارضة اثبات وصف مبتدأ يوجب خلاف ما اوجبه دليل المستدل من غير تعرض له بالابطال والمناقضة
ابطال الدليل ببيان تخلف الحكم عن الوصف الذي ذكره علة في بعض الصور من غير اقامة دليل مبتدأ في الفرع والاصل فلما تضمن
هذا النوع من المعارضة احدى خاصتي المعارضة وهي اظهار علة مبتداة واحدى خاصيتي المناقضة وهي ابطال الدليل سمي معارضة
فيها مناقضة وجعلت المعارضة اصلا لانها قصدية والمناقضة ضمنية فان قيل كيف يصح الجمع بينهما وبينهما تناف اذ المعارضة تستلزم
تسليم دليل المستدل وصحة دلالته على الحكم والمناقضة تتضمن بطلان دليله وفساد دلالته على الحكم وقد اختار الشيخ رحمه الله ايضا ان
المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة فكيف قبل هذا النوع من المعارضة بعد ظهور التاثير قلنا ليست المعارضة تسليم الدليل مطلقا بل هي
ممانعة في الحكم صورة وممانعة في الدليل معنى بدعوى عدم سلامته عن المعارضة فلا يكون بينهما تناف والمقصود من كل واحد منهما
الابطال ثم هذه المناقضة تثبت ضمن المعارضة فلا يمنع القبول اذ العبرة في مثله للمتضمن دون المتضمن ولان الدليل بعد بيان التاثير
لما قبل الابطال علم انه لم يكن مؤثرا وان ما ذكره المعلل مشبه بالاثر وليس باثر في التحقيق والمناقضة انما تمنع
على ما هو مؤثر حقيقة كذا ذكر الامام العلامة مولانا حميد الدين رحمه الله **قوله وهو نوعان** اي على آخره اي القلب الصحيح
نوعان القلب في اللغة يستعمل لمعنيين احدهما ان يجعل اسفل الشيء اعلاه واعلاه اسفله كقلب القصعة والكوز والثاني ان يجعل باطن الشيء
ظاهرا وظاهره باطنا كقلب الجراب والثوب وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة الشيء على خلاف الهيئة التي كان عليها فكذا
في القياس يستعمل القلب لمعنيين وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير التعليل الى هيئة التي كان عليها احدهما اي احد النوعين ان يجعل

المعلول علة والعلة معلولا على مثال قلب الاناء فان العلة لكونها اصلا كان اعلى من الحكم والحكم لكونه تبعا كان اسفل منها وبهذا القلب
يصير اعلى التعليل سفله وسفله اعلاه فكان كقلب الاناء وانما يصح هذا النوع من القلب فيما اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما في الاصل
علة الحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه فلا يصير الحكم
علة له اصلا لانه سابق على الحكم مثل قولهم اي يجوز هذا النوع من القلب ومثل قول اصحاب الشافعي رحمة الله ان الاسلام
ليس من شرائط الاحصان حتى لو زنى الذمي الحر الثيب يرجم عندهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة ويرجم ثيبهم كالمسلمين اي الاحرار منهم
ولقولهم اشارة الى ذلك فان البكر من العبيد لما لم يجلد مائة لم يرجم الثيب منهم والبكر والثيب يقعان على الذكر والانثى فجعلوا
جلد المائة علة لوجوب الرجم قلنا المسلمون يجلد بكرهم لان ثيبهم يرجم لا انه يرجم ثيبهم لانه يجلد بكرهم فجعلنا ما نصبه علامة في الاصل
وهو جلد المائة حكما وما جعله حكما فيه وهو رجم الثيب علة فهذا القلب معارضة صورة حيث علل السائل بتعليل يدل على خلاف الحكم الذي
اوجبه المعلل وفيها معنى المناقضة لان ما جعله المعلل علة لما صار حكما في المقيس عليه بتعليل القلب او احتمل صيرورته حكما فسد الاصل وخرج
من ان يكون مقيسا عليه للمستدل في الحكم المطلوب فبقي قياسه بلا مقيس عليه فيبطل فهو معنى قوله فلما احتمل اي هذا التعليل الانقلاب فسد
الاصل وبطل القياس اذ لم يبق الا قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم وهذا ليس بشبهة فضلا من ان يكون حجة او استدلالا
اصلا والثاني اي النوع الثاني من القلب ان يجعل السائل وصف المعلل شاهدا لنفسه بعد ان كان شاهدا عليه وهو ماخوذ من قلب
الجواب فانه الضمير للشان او للوصف كان ظهره اي ظهر الوصف اليك حيث كان شاهدا لك يحتاج منك فصار وجهه اليك حيث صار
شاهدا عليك يحاجك من جهتك وهو للسائل كما ان ظهر الجواب كان اليك وبالقلب يصير بطنه اليك وان كان المراد من كان
السائل بمعنى قوله كان ظهره اليك كان معرضا عنك ومحاذيا لك بان كان شاهدا عليك فصار وجهه اليك اي صار شاهدا لك مقبلا عليك
بالاعانة وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي
يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه آخر يكون متناقضا في نفسه بمنزلة الشاهد اذا شهد لاحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم للخصم الآخر عليه
في عين تلك الحادثة فانه يناقض كلامه بخلاف المعارضة بقياس آخر حيث لا يكون مناقضة لان التعارض يوجب الاشتباه
فيتعذر العمل للاشتباه الى ان يتبين رجحان لاحدهما على الآخر وهذا لا يوجب تناقضا لانه اي هذا النوع من القلب لا يكون لا يتحقق
الا بوصف زائد على الذي ذكره المعلل فيه اي في ذلك الوصف تفسير وتقرير للوصف الاول لانه تغيير له وهو جواب عما يقال القلب
يكون تعليل الحكم بعين ذلك الوصف فاذا زيد عليه وصف آخر لم يبق بعينه علة فيكون هذا تعليل الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة
محضة غير متضمنة للابطال فقال هذه الزيادة تفسير الوصف الاول وتقرير له لا تغيير له فلا يجعله في حكم شيء آخر مثاله اي مثال
ما يجري فيه هذا النوع من القلب قول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء
فعلقوا وجوب التعيين بوصف الفرضية فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه اي صوم
القضاء انما يتعين بعد الشروع فيه وهذا اي صوم رمضان متعين قبل الشروع فيه لانقطاع سائر العبادات عن الوقت فزدنا في
القلب بعد تعينه وهو تفسير لما ابهمه الخصم حيث لم يبين انه متعين في هذا الوقت لعدم بقاء غيره من العبادات مشروعا
في هذا الوقت تلبيسا علينا فنحن فسرنا بهذه الزيادة ما تركه الخصم وبينا محل النزاع فكان قياس هذا الصوم من القضاء بالعكس

وزعم بعض الاصوليين ان القلب مردود لان المعترض ان لم يتعرض في القلب لنقيض حكم المستدل فلا يقدح ذلك في الدليل لجواز ان
يكون العلة الواحدة والاصل الواحد حكمان غير متنافيين وان تعرض لنقيضه فلا يمكن اعتباره باصل المستدل ولا اثباته بعلته لان
اجتماع النقيضين في محل واحد مستحيل فاستحال اقتضاء العلة حكمين متنافيين لتعذر مناسبتها اياهما فالجواب عن الاول انه ان لم يتعرض
لنقيض حكم المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه قادحا في الدليل اذا كان ما تعرض لنفيه من لوازم حكم المستدل وعن الثاني ان شرط القلب
اشتمال الاصل على حكمين غير متنافيين في ذاتيهما قد امتنع اجتماعهما في الفرع بدليل منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم ونقيضه
حقيقة لاستحالة واذا كان كذلك يصح حصولهما في الاصل من غير استحالة لعدم تنافيهما في ذاتيهما فيمكن ان يكون العلة مناسبة للحكم
في نظر المستدل ولنقيضه في نظر السائل واذا اندفعت الاستحالة صح القلب لما ثبت ان القلب صحيح وهو معارضة كان للمستدل
ان يمنع حكم القالب في الاصل وان يقدح في تاثير العلة فيه بالنقض وعدم التاثير وان يقول بموجبه اذا امكنه بيان ان اللازم
لا ينافي حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القالب مناقضا للحكم لان قلب القالب اذا فسد بالقلب الثاني سلم اصل القياس عن القلب
كذا في عامة نسخ الاصول ورايت في بعض فوائد اصول الفقه لا يسمع القلب النقض على القلب لانه خرج مخرج الافساد لكلام الخصم
لا على سبيل التعليل ولا يندفع الا ببيان ان هذا القلب لا يخرج في دلالة الوصف على الحكم ولكن الاول اصح لانه تعليل في
مقابلة تعليل الخصم فيرد عليه ما يرد على الاول واعلم ان تجويز الاعتراض على العلل المؤثرة بالقلب ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة
وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تاثيرها بدليل مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع فانه
لو ثبت التاثير لوجوب الجلد في ايجاب الرجم في حق المسلمين لا يمكن قلبه بجعل الرجم علة للجلد الا يرى ان التاثير في قولنا في المدبر
مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد لما ظهر لتعليق العتق بالموت في المنع من البيع في ام الولد لا يمكن قلبه
بان يقال انما تعلق العتق بالموت لان البيع لم يجز. وكذا لا يمكن القالب بيان التاثير لتعليله بعد ما ظهر تاثير التعليل الاول بدون
التاثير لا يقبل منه قوله لان القلب معارضة وغير المؤثر لا يصلح معارضا للمؤثر واذا كان كذلك ينبغي ان لا يرد حقيقة القلب
على العلل المؤثرة كفساد الوضع والمناقضة ولو ورد صورة القلب في بعض العلل ترفع ببيان التاثير كما ترفع صورة المناقضة بالوجوه
المذكورة وانما يرد حقيقة القلب على العلل الطردية يؤيده ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر بعد ما بيان نوعي القلب والقلب الاول
انما يصح في كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجيء على ما لم يظهر التاثير وذكر في نسخة اخرى من اصول الفقه والمخلص من القلب ذكر
تاثير الوصف في الحكم الذي علل دون الحكم الذي قاله خصمه فتبين ان الاعتراض بالقلب بعد التاثير غير صحيح وانه كالمناقضة
وفساد الوضع من غير فرق والله اعلم قوله وقد تقلب العلة من وجه آخر وهو ضعيف اي فاسد مثاله هذه عبادة لا يمضي في
فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب قول اصحاب الشافعي في ان الشروع في صوم التطوع او
صلوة التطوع لا يوجب المضي فيه حتى لا يجب القضاء بافساده هذه اي هذه العبادة وهي الصلوة او الصوم المتنفل التي شرع
فيها عبادة لا يمضي في فاسدها يعني اذا فسدت لا يجب ولا يجوز اتمامها والمضي فيها واحترز به عن الحج فانه وجب بالشروع الا ان المضي
يجب فيه بعد الفساد فيحتمل ان يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كذلك اي لما كان
الشان كما بينا ان ما شرع فيه عبادة لا يمضي في فاسدها وجب ان يستوي فيه الكل فيما شرع فيه من العبادة عمل النذر والشروع

كما استوى حملها في الوضوء باعتباره انه لا يمضي في فاسدها وهذا المعنى موجود في المتنازع فيه لانه لا يمضي في فاسده ايضا فوجب ان
يثبت استواؤهما فيه كما في الوضوء ولما ثبت استواؤهما فيه والنذر يلزم فيه بالاجماع كان الشروع ملزما ايضا عملا بالتسوية الا ان
وهذا اي هذا النوع من القلب ضعيف اي فاسد من وجوه القلب ويسمى هذا القلب التسوية وقد اختلف فيه فذهب بعض من صحح القلب
الى قبول هذا النوع لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعينه شاهدا له كما كان شاهدا للمعلل فيما ادعاه من الحكم
المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لان استواء الشروع والنذر لو ثبت يلزم منه كون الشروع ملزما كالنذر وهو خلاف دعوى المستدل
وذهب آخرون الى انه لا يقبل لوجهين المذكورين في الكتاب احدهما ان السائل جاء بحكم آخر ليس بمناقض للحكم الاول لان المستدل
لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه واذا كان كذلك فقد فاتت المناقضة التي هي شرط صحة القلب فلم يكن معارضا لدعوى المستدل
فلا يقبل ولكن الفريق الاول يقولون ليس تناقض الحكمين ذاتا شرطا لصحة القلب بالاتفاق والجمع بينهما بدليل منفصل كاف لصحته
وقد وجد لان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء دعوى المستدل وفي بيان الوجه الثاني وقع هذا السؤال وهو ان المقصود من الكلام معناه
وان ما لا معنى له من الالفاظ ليس بكلام والسائل وان طلع بالوصف المذكور حكم الاستواء ولكن المقصود شيء آخر يختلف معنى الاستواء فيه
بالنسبة الى الفرع والاصل فان استواء النذر والشروع في الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم الالتزام فانه لا اثر للنذر ولا للشروع في ايجاب
الوضوء واستواؤهما في الفرع وهو النفل باعتبار الالزام وهو معنى قوله ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه التضاد اي التنافي وذلك
اي اختلاف المعنى مبطل للقياس لانه اي لان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر فيستحيل ان يتعدى من الاصل الى الفرع حكم لا يوجد
في الاصل وكون الشروع ملزما الذي هو مقصود السائل ليس بموجود في الاصل وهو الوضوء بل هو غير ملزم فيه فاثبات كونه ملزما في النفل
بالقياس على الوضوء لا يكون الا مثل اثبات الحرمة في الفرع بالقياس على الحل من حيث المعنى وانما يستقيم هذا التعليل اذا كان الاستواء
بنفسه مقصودا وليس هو بمقصود **قوله** واما المعارضة الخالصة المعارضة اسلم خالصة من معنى المناقضة ولا ابطال
فنوعان احدهما في حكم الفرع بان يذكر السائل علة اخرى يوجب خلاف ما يوجبه علة المستدل من غير زيادة وتغيير
فيه في ذلك المحل بعينه فيقع به محض المقابلة من غير تعرض لابطال علة الخصم فيمتنع العمل بهما لمدافعة كل واحد منهما ما يقابلها ويفسد طريق
العمل الا بترجيح احدى العلتين على الاخرى فاذا ترجحت احديهما وجب العمل بالراجحة حينئذ ومثال هذا النوع من المعارضة تحقق في قول
اصحاب الشافعي رحمه الله في تثليث المسح انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فانا نعارضهم بقولنا انه مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على
الخف فهذه معارضة خالصة صحيحة لما فيها من اثبات حكم مخالف للحكم الاول بعلة اخرى في ذلك المحل بعينه **قوله** والثاني في علة الاصل
اي النوع الثاني معارضة في علة الاصل وهي ان يذكر السائل علة اخرى في المقيس عليه تنعدم هي في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا
للمجيب وذلك اي هذا النوع من المعارضة باطل لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب اذ الحكم في الاصل
ان ثبت بعلل مختلفة كما لو وقعت في اناء قطرة بول ودم وخمر تنجس بنجاسة البول والدم والخمر جميعا حتى لو توهمنا زوال البعض بقي الباقي منجسا ثم ان الوصف
ان لم يكن متعديا ففساده ظاهر لانا قد بينا ان حكم التعليل ليس الا التعدية فاذا خلا التعليل عن التعدية بطل لخلوه عن الفائدة ثم اذ الحكم في الاصل
ثابت بالنص دون العلة ولا فرع يثبت الحكم فيه بالعلة واذا بطل التعليل بطلت المعارضة به وهو معنى قوله لعدم حكمه اي لعدم حكم
التعليل وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا لانه اما ان يتعدى الى فرع مجمع عليه او الى فرع مختلف فيه لعدم اتصال هذه العلة

المواضع النزاع الامن حيث انه يعدم تلك العلة في هذا الموضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند علمائنا فكيف يصلح دليلا من مقابلة حجة مثاله ما اذا علل المجيب في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بانه مكيل قوبل بجنسه فيحرم بيعه متفاضلا كالحنطة والشعير فيعارضه السائل بان المعنى ليس في الاصل ما ذكرت ولكنه الاقتيات والادخار وقد فقد هذا المعنى في الفرع فهذا المعنى متعد الى نص عليه هو الارز والذرة ونحوهما او لا يناقض المجيب السائل فيها لكن المعارضة في هذا الموضع لا تفيد للسائل لا من حيث انه ليس بموجود في الجص وقد قلنا ان عدم العلة لا يصلح دليلا ولو عارضه بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطعم ولم يوجد في الفرع فهذا المعنى متعد الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل ولما ثبت فساد الوجه الاول كان هذا الوجه اولى بالفساد وهذا معنى قوله ولفساد الاول فساد التعليل الذي عارضه به لو افاد تعدية واعلم ان المعارضة في الاصل يسمى بالفرق عند الجمهور وهي من الاسولة الفاسدة التي لا تقبل من السائل على ما بيناه في الكشف وقد يقع الفرق بمعنى صحيح في نفسه فبين الشيخ وجه ايراده على طريق يقبل منه فقال وكل كلام صحيح في الاصل اي في نفسه ويصلح منه يذكر على سبيل المفارقة اي يذكره السائل واهل النظر في مقام السؤال على وجه الفرق ولا يقبل منهم تذكره نحن على سبيل الممانعة ليكون ذلك مفارقة صحيحة على حد الانكار فيقبل منا لا محالة كقولهم في اعتاق الراهن اذا اعتق الراهن العبد المرهون نفذ عتقه عندنا سواء كان الراهن موسرا او معسرا الا انه اذا كان معسرا يؤمر العبد بالسعاية في اقل من قيمته ومن الدين ثم يرجع على المولى عنه يساره وعند الشافعي رحمه الله لا ينفذ اعتاقه اذا كان معسرا قولا واحدا وله قولان في المعسر فعلل اصحابه في هذه المسئلة بان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال اي يبطل حقه في الرهن بدون رضاه به وهو البيع بالدين عند تحقق الحبس الدائم عندنا فكان مردودا كالبيع اي كما اذا باع الراهن المرهون بغير اذن المرتهن فقالوا اي فرق اهل الطرد من اصحابنا بين الحكم الذي هو الاصل وبين الاعتاق الذي هو الفرع فقالوا ليس الاعتاق مثل البيع لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف الاعتاق فانه لا يحتمل الفسخ بعد ما صدر من الاهل في محله فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينفذ لا محالة فهذا فرق فقهي صحيح في نفسه ولكنه فاسد لصدوره ممن ليس له ولاية الفرق وهو السائل فلم تقبل والوجه في ايراده على الوجه الممانعة ليقبل ان يقول ان القياس لتعدية حكم الاصل بدون تغييره ونحن لا نسلم وجود هذا الشرط هو التعدية بدون التغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع وقف اي توقف ما يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد ثبوته لانه حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع ملكه من الراهن بالاجماع حتى لو تربص الى ان يذهب حق المرتهن ثم البيع كذا في الاسرار وانت في الحكم هو الاعتاق تبطل اصلا لما لا يحتمل الفسخ والرد اي تلغى من الاصل فيما لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته والرد في ابتدائه كان العبد لو رد الاعتاق لا يرتد ولو اراد هو والمولى ان يفسخاه لا ينفسخ بوجه بخلاف البيع وهذا تغيير لحكم الاصل لانه الابطال من الاصل غير الاعتاق على وجه التوقف واصلا النسب على التمييز او على المعهود ما مفعول به والله اعلم

فصل في الترجيح واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح ولما فرغ الشيخ من بيان الممانعة والمعارضة سلك في بيان دفع المعارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة اي تحققت بان لم يندفع بطريق من الطرق المسلوكة في دفع العلل من الممانعة والقلب ونحوهما كان السبيل فيه اي في دفع المعارضة الترجيح فان اسوء احوال المجيب ان يساويه السائل في الدرجة باقامة دليل يوجب خلاف ما اقتضاه دليل المجيب فوجب دفعه ببيان الترجيح اذا لم تندفع بطريق آخر فان لم يات المجيب الترجيح صار منقطعا وان رجح علته

فالسائل ان يعارضه بترجيح علته كما كان له ان يعارض علته بعلته فان لم يمكنه ترجيح علته لزمه ما ادعاه المجيب لان العمل بالراجح واهمال
المرجوح واجب عند العامة وقال قوم لا يجوز التمسك بالترجيح عند التعارض بل الواجب التوقف او التخيير لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
فقد امر بالاعتبار والعمل بالمرجوح اعتبار وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والحكم بالمرجوح حكم بالظاهر وتمسكت العامة باجماع الصحابة رضي الله عنهم
على تقديم بعض الادلة الظنية على البعض اذا اقترن به ما يقوى على معارضه فانهم قدموا خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين على خبر
من روى ان الماء من الماء وقدموا خبر ما روت من ازواجه عليه السلام كان يصبح جنبا وهو صائم على ما روى ابو هريرة عن الفضل
بن عباس رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام من اصبح جنبا فلا صيام له وقوى علي رضي الله عنه خبر ابي بكر فلم يحلفه وحلف غيره وقوى ابو بكر رضي الله عنه
خبر المغيرة في ميراث الجدة بما روى معه محمد بن مسلمة الى غير ذلك مما يكثر تعداده ولكن العقلاء يوجبون العمل بالراجح بعقولهم في الحوادث
والاصل تنزيل الامور الشرعية على وفق الامور العرفية لكونه اسرع الى الانقياد ولهذا قال عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن ومقتضى الاية وجوب النظر وليس فيها ما ينافي القول بوجوب العمل بالراجح ولا نسلم ان المرجوح ظاهر لان الظاهر ما ترجح احد طرفيه على
الاخر والمرجوح مع الراجح ليس كذلك واعلم ان الترجيح انما يقع بين المظنونين لان الظنون تتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك
في المعلومين اذ ليس بعض المعلوم اقوى من البعض وان كان بعضها اجلى واقرب حصولا واشد استغناء عن التأمل ولذلك قلنا اذا
تعارض نصان قاطعان فلا سبيل الى الترجيح بل المتاخر هو الناسخ ان عرف التاريخ صريحا او دلالة والا وجب المصير الى دليل اخر
او التوقف ولا في معلوم ومظنون لاستحالة تقابل الظن في مقابلة العلم فثبت ان محل الترجيح الدلائل الظنية والاقيسة منها
فعند تعارضهما وجب الترجيح على الاوجه التي ذكرنا قوله وهو اي الترجيح عبارة عن فضل اي زيادة احد المثلين على الآخر وصفا حتى قالوا ان
القياس لا يترجح بقياس آخر اي زيادة احد المثلين على الاخر وصفا في هذه العبارة توسع لان ما ذكره معنى الرجحان لا معنى
الترجيح فان الترجيح اثبات الرجحان وكان الشيخ حذف المضاف لظهوره واقام المضاف اليه مقامه وكان التقدير هو عبارة
عن بيان زيادة واحد المثلين على الاخر وصفا ولهذا قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله والترجيح اظهار الزيادة لاحد المثلين
على الاخر وصفا ومعنى قوله وصفا ان الترجيح يقع بما لا عبرة في المعارضة فكان بمنزلة الوصف للمزيد عليه لا بما يصلح اصلا ويقوم
به المعارضة من وجه كرجحان الميزان فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا تقوم
بها المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا في العادة كالدانق او الحبة او الشعير في مقابلة العشرة
لا يعتبر وزنه على عادة ولا يفرد له الوزن مقابلها بل يهدر ويجعل كان لم يكن بخلاف الستة والسبعة ونحوهما اذا قوبلت بالعشرة
فانه كان لا يسمى رجحانا لان الستة ونحوها يعتبر وزنها في مقابلة العشرة ولا يهدر واحترز بقوله وصفا عن الترجيح بكثرة الادلة بان يكون في احد الجانبين
حديث واحد او قياس واحد وفي الاخر حديثان او قياسان كما اشار اليه بقوله حتى لو كان الى آخره وقد اختلف فيه فذهب بعض اهل النظر من اصحابنا وبعض
اصحاب الشافعي رحمه الله الى انه صحيح لان الدليل الواحد لا يقاوم الا دليلا واحدا من جنسه قياسا كان او خبرا فان بالتعارض يسقط فيبقى الدليل الاخر سالما عن المعارضة فيرجح
به ولان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن احدى الامارتين المتعارضتين وقد حصل قوة الظن في الدليل الذي ما معه دليل اخر مثله في اثبات
الحكم فيترجح على الاخر الا ترى ان العلة المتنازعة من اصول تترجح على المنازعة من اصل احد المتنازعة لتقويتها بكثرة اصولها والعلل المتنازعة من اصول
وكلها يدل على حكم واحد يكون اولى بالترجيح من العلة الواحدة المتنازعة من اصل واحد لتقويتها بكثرتها في نفسها وكثرة اصولها وذهب

بانه لا مدخل لها في الترجيح لان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام مثله اليه كما في المحسوسات
وهذا لان الوصف لا قوام له بنفسه فلا يوجد الا تبعا لغيره فيتقوى به الموصوف فاما الدليل فمستبد بنفسه فلا يكون تبعا لغيره فلا يصير
بالانضمام الى الغير قوة بل يكون كل واحد بمعارضة الدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا بخلاف
العلة المنتزعة من اصول لانها باعتبار شهادة الاصول لصحتها تقوت في انفسها فيترجح على الاخرى بقوتها فاما العلل فلا تتقوى
بكثرتها ولا بكثرة اصولها لان كل اصل تشهد لصحة علة المنتزعة منه لا بصحة علة اصل اخر ولا نسلم ان قوة الظن تحصل بكثرة
الادلة فانه لو اجتمع قياس وعارض تلك الاقيسة خبر واحد من اخبار الاحاد كان ذلك الخبر راجحا كما لو كان القياس واحدا
ولو كان للكثرة اثر في قوة الظن لترجحت الاقيسة المتكثرة بتعاضدها على الحديث الواحد ويؤيد ما ذكرنا اتفاقهم على عدم
ترجيح الشهادة بكثرة العدد فان احد المدعيين لو اقام شاهدين والاخر اربعة لا يترجح بشهادة الاربعة على شهادة الاثنين
لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلا يصلح مرجحة للحجة وكذا اقام ثلثة لان زيادة شهادة واحد من جنس ما يقوم به الحجة
بطريق الاصالة كالذي يشهد بهلال رمضان وحده في السماء غيم فان تلك الشهادة حجة حتى وجب على القاضي الامر بالصوم
فلا يقوم به الترجيح ولو اقام احدهما شاهدين مستورين والاخر شاهدين عدلين ترجح شهادة العدلين لظهور ما يؤيد معنى الصدق
في شهادتهما فثبت ان الترجيح بكثرة الادلة غير صحيح وانه انما يحصل بما يزيد قوة لما هو حجة ويصير وصفا له **قوله** وكذلك الكتاب
والحديث وانما يترجح البعض على البعض لقوة فيه اي ومثل القياس الكتاب في انه لا يترجح اية بانضمام اية اخرى او حديث
اليها ولا الحديث بانضمام حديث آخر اليه ولا يترجح كل واحد منهما بانضمام قياس اليه ونقل عن بعض مشائخنا رحمهم الله
ان النصين المتعارضين وان كان مع احدهما حديث آخر لا يترجح واحد منهما بنص اخر ولكنه يترجح بالقياس لان القياس غير معتبر في
مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافقه تابعا له فيصلح مرجحا والاصح انه لا يترجح بالقياس لانه معنى
يصلح حجة بنفسه بطريق الاصالة وان لم يكن حجة في هذا الموضع وانما يترجح بعض الدلائل على البعض لقوة فيه بان كان احد المتعارضين مفسرا
او محكما والاخر دالا او محتملا او كان احدهما خبرا مشهورا او متواترا والاخر خبرا واحدا لان هذه المعاني تثبت قوة في احد الدليلين عدمت في الآخر
على ما مر بيانه **قوله** وكذلك اي وكما لا يترجح احد الدليلين بدليل آخر لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة
حتى اذا جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل خطاء وجرحه آخر عشر جراحات مثلا كذلك ايضا ومات من جميع الجراحات كانت
الدية عليهما نصفين وتحمل عنهما العاقلة ولا يجعل صاحب الجراحات كانه قتله وحده حتى كان جميع الدية عليه لان كل جراحة من
جراحات صاحب الجنايات المتعددة علة تامة فيصلح معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلم يصلح وصفا لجناية اخرى فلا يقع بها
الترجيح ولو قطع احدهما يده ثم حز الاخر رقبته فالقاتل هو الذي حز رقبته دون الاخر لزيادة قوة فيما هو علة تامة للقتل من
فعله وهو انه لا يتوهم بقاء حيا بعد فعله بخلاف فعل الاخر **قوله** والذي يقع به الترجيح اربعة اي المعاني التي يقع بها الترجيح على وجه
الصحة في القياسات اربعة اقسام احدها الترجيح بقوة الاثر بان كان احد القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى تاثيرا من الاخر
كان راجحا عليه وسقط العمل به فاما اذا لم يكن احدهما مؤثرا فلا يكون حجة فلا ياتي الترجيح وانما يقع هذا النوع من الترجيح لان الاثر
معنى في الحجة فان الوصف به صار حجة فما كان اقوى كان الاحتجاج به اولى لفضل وصف في الحجة اي لزيادة اثره [illegible]

الذي هو حجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس فان القياس وان كان مؤثرا يترجح عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا
عكسه وهو نظير ترجيح الخبر لقوة الاتصال فانه لما صار حجة باتصاله بالنبي عليه السلام تقوى بما يوجب قوة في الاتصال من سلامته عن الانقطاع
والاضطراب رواية وفقها على ما مر بيانه فان قيل ان الشهادة صارت حجة بالعدالة كما صار الوصف حجة بالاثر ثم الشهادة لا تترجح بقوة العدالة
عند التعارض حتى لو وجد اصل العدالة في الجانبين تحقق التعارض وان كانت العدالة في احد الجانبين اقوى منها في الجانب الآخر وكذا
القياسان لو ظهر تأثيرهما ينبغي ان لا يترجح احدهما بقوة الاثر قلنا الشهادة صارت حجة بالولاية الثابتة بالحرية والناس في ذلك سواء
والعدالة شرطت لترجيح جانب الصدق وقد حصل باصل العدالة فلا يلتفت الى زيادة قوة فيها ولئن سلمنا ان الشهادة صارت
حجة بالعدالة فحينئذ لا نسلم التفاوت في العدالة لانها عبارة عن الانزجار عن ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه ولا تفاوت فيه بين الناس
ولذا الوقوف على حقيقة فعل العدالة متعذر لانه امر باطن وربما كان الذي نظن انه عدل دونه في درجة في التقوى من الذي نظن انه
دون فيها بخلاف تأثير العلة فان قوة الاثر عند المقابلة يظهر على وجه لا يمكن انكاره لان تأثيرها يثبت بادلة معلومة متفاوتة الا انه
بعضها فوق بعض كاين العمل بها والامثلة التي تحققت فيها الترجيح لقوة الاثر المسائل الاستحسانية مثل مسألة سؤر سباع الطير فانه
نجس في القياس لان لعابها متولد من اللحم النجس فاذا لاقى الماء حالة الشرب تنجس الماء كما في سؤر سباع البهائم فهذا وصف بين الاثر
فان ملاقاة النجس الماء يوجب تنجسه بالنص وفي الاستحسان هو طاهر لانها تشرب بالمنقار وهو عظم جاف لا رطوبة فيه فلا
يوجب ملاقاة الماء تنجسه كملاقاة سائر العظام الطاهرة وهذا اقوى اثرا من القياس لانه لابد للتنجس من الاختلاط وقد تبين انه
لم يوجد الاختلاط اصلا فبقي الماء طاهرا كما كان مع ان وجه الاستحسان قد تأيد بدليل آخر وهو تحقق الضرورة في حفظ الاواني
عن شدها فيترجح الاستحسان على القياس لقوة اثره فهذا معنى قوله على مثال الاستحسان في معارضة القياس ومثل مسألة طول
الحرة فانه لا يمنع الحر من نكاح الامة عندنا وقال الشافعي رحمه الله يمنعه لانه ارقاق الجزء على نية منه وهو حرام على الحر كالذي تحته
حرة وهذا وصف بين الاثر فان الارقاق اهلاك معنى لان الرق اثر الكفر والكفر موت حكما قال الله تعالى او من كان ميتا فاحييناه
اي كافرا فهديناه ولهذا يخير الامام في الاسارى بين الاسترقاق والقتل واذا كان كذلك لا يباح الا عند الضرورة كالقتل وقلنا انه
نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال له تزوج من شئت فيملكه الحر كسائر الانكحة وهذا اقوى اثرا
لان الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة والرق من اسباب تنقيص الحل فيجب ان يكون الرقيق في النصف مثل الحر في
الكل فاما ان يزداد اثر الرق ويتسع حله فلا وهذا اشتهرت قوته وازداد وضوحا بالتأمل في احوال البشر فانه حل لرسول الله عليه السلام
التسع او ما شاء من النساء لفضله وشرفه فاما ما ذكره من الاثر فضعيف بحقيقة لان الارقاق اولى دون التضييع وذلك جائز بالعزل
عن الحرة باذنها وعن الامة بغير اذنها فالارقاق اولى وضعيف باحواله فان نكاح الامة جائز لمن ملك سرية يستغني بها عنه كذا في
اصول الفقه لفخر الاسلام وقد اوضحناه في الكشف **قوله** والترجيح لقوة ثباته اي ثبات الوصف المؤثر على الحكم المشهود به والمراد
ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر وهو القسم الثاني من الاقسام الاربعة والدليل على صحة
ان الوصف المؤثر انما صار حجة باثره ومرجع اثره الكتاب او السنة او الاجماع لثبوته باحد هذه الادلة فاذا ازداد الوصف ثباتا على الحكم
ازداد قوته لفضل معناه الذي صار به حجة وهو رجوع اثره الى هذه الادلة كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره اثبت في اداله

التخفيف اى فى دلالته على التخفيف اى لزيادة ثبات على الحكم المشهود به وهو التخفيف من قولهم اى قول اصحاب الشافعى انه ركن فى دلالته
على التكرار لان الركنية وصف عام يشمل اركان الوضوء والصلوة وغيرهما وهى لا توجب سنية التكرار فى غير الوضوء بل من تفسير الركن
فى الصلوة اتمامه بالاكمال بدون التكرار حتى لم يشرع تكرار القيام والركوع والسجود وللاكمال بل باستيعاب اطالتها وتكرار السجدة ليس
من باب التكميل بل كل سجدة ركن على حدة لا يجوز الصلوة بدونها وقد وجد فى الوضوء تكرار وليس بركن مثل المضمضة والاستنشاق
فثبت ان التكرار ينفك عن الركنية وجودا وعدما فاما اثر المسح فى التخفيف فلازم فى كل ما لا يعقل تطهيرا اى فى كل مسح شرع للتطهير
ولم يعقل فيه معنى التطهير كالتيمم ومسح الجبائر ومسح الجوارب على قول من يجوزه واحترز بقوله فى كل ما لا يعقل تطهيرا عن الاستنجاء
بغير الماء فانه مسح وقد شرع فيه التكرار لانه يعقل فيه معنى التطهير اذ المقصود منه ازالة النجاسة او التقليل والتكرار اثر فى تحصيل
هذا المقصود الا ترى ان الاستنجاء بالماء افضل ولو كانت الوظيفة مسحا لكره التبديل بالغسل كما فى مسح الرأس والخف قوله
والترجيح بكثرة الاصول لان فى كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه هذا هو القسم الثالث من اقسام الترجيح ومعناه ان يشهد لاحد
الوصفين اصلان او اصول فترجح على الوصف الذى لم يشهد له الا اصل واحد مثل وصف المسح فى مسئلة التثليث فانه لما شهد بصحته التيمم
ومسح الخف ومسح الجبيرة وغيرها ولم يشهد بصحة وصف الخصم وهو الركنية الا الغسل ترجح عليه ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى
رحمه الله ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول فى القياس بمنزلة كثرة الرواة فى الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة
على ما مر بيانه فكذا هذا ولانه من جنس الترجيح بكثرة الادلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة
هى الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر غير ما ذكرنا
من شدة التاثير والثبات على الحكم فيحدث بها قوة فى نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح وهو من جنس الاشتهار فى السنن فان كثرة
الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواية قوة وزيادة اتصال فى نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا فترجح على
ما ليس كذلك بعينه فتبين بما ذكرنا انه فى الحقيقة ترجيح الوصف القوى على ما ذكر ليس بترجيح الاصول على اصل هو قريب من القسم الثانى فى التيسير بقوله لان
فى كثرة ما ليس زيادة لزوم الحكم معه قال شمس الائمة رحمه الله وما من نوع من هذه الانواع الا قد ذكرته فى مسئلة الاذنين به امكان تقدير النوعين الآخرين
فيها ايضا وكذا فى التقويم وذلك لان الاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف الا ان الجهات المختلفة تتعدد باعتبار الجهات
والترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وذكر فى
بعض الشروح ان الفرق بين هذا القسم والقسم الثانى ان فى القسم الثانى اخذ الترجيح من قوة الوصف وهو المسح فى مسئلة التثليث
مثلا وفى هذا القسم اخذ من نظائره كالتيمم ونحوه وعبارة بعضهم ان الترجيح فى القسم الثانى باثر وكثرة الاصول فليس هذا كترجيح القياس
بالقياس لان ذلك انما لا يجوز باعتبار ان كل قياس علة على حدة وفيما نحن فيه القياس واحد والمعنى واحد الا ان اصوله كثيرة ولا كالترجيح
بغلبة الاشباه لانه ترجيح باوصاف كثيرة مع كون المقيس عليه متحدا كما قالوا فى الاخ انه لا يعتق على اخيه عند الدخول فى ملكه لان الاشباه
بينه وبين ابن العم اكثر مما بينه وبين الولد لانه يشبه الولد بوجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم باوجه مثل جواز وضع الزكوة من كل منهما
وقبول شهادة كل واحد منهما لصاحبه وحل الحليلة وجريان القصاص من الطرفين وكل واحد من هذه الاشباه يصلح للجمع بين الاصل
والفرع وكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة فاما فيما نحن فيه فالوصف واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم

انما لم يذكر مثالا لهذا القسم لان مثال القسم الثاني يصلح مثالا له **قوله** والترجيح بالعدم عند العدم وهو القسم الرابع من اقسام
الترجيح ومعناه ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا اي ان وجد الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه كان راجحا على الذي
اطرد ولم ينعكس مما اختلف في صحته فعند بعض المتاخرين لا عبرة به لان العدم لا يتعلق به حكم اي لا يوجب عدم العلة عدم الحكم فلا وجود
لانه ليس بشيء فلا يصلح مرجحا لان الرجحان لابد له من سبب ومختار عامة الاصوليين انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف
الذي جعل حجة علة دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف وذلك دلالة تعلقه به فيصلح مرجحا من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لاستناد اضافة
الرجحان الى العدم الذي ليس بشيء كما قال الفريق الاول ويظهر ثمرته عند المعارضة فانه اذا عارض هذا النوع الترجيح ترجيح اخر من
الانواع الثلثة كان ذلك مقدما عليه كالترجيح في الذات على الترجيح في الحال ومثاله قولنا في مسح الراس انه مسح في وضوء فلا يسن
تكراره فانه ترجح على قولهم انه ركن في وضوء فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه واليد والرجل وما قالوا لا
لان المضمضة تكرر وليست بركن وكذلك قولنا في الاخوة انها قرابة محرمة للنكاح فاشبها بالعتق احق من قولهم يجوز دفع زكوة احدهما
الى الاخر لانه ينعكس في بني الاعمام وما قالوا لا ينعكس لان دفع الزكوة الى الكافر لا يجوز ولا يجب به العتق **قوله** واذا تعارض ضربا ترجيح
كان الرجحان هذا بيان المخلص من تعارض الترجيحين فانهما اذا تعارضا يحتاج الى ترجيح احدهما دفعا للتعارض ثم لا يخلو من
ان يكون كل واحد منهما بمعنى راجع الى الذات او الى الحال واحدهما بمعنى راجع الى الذات والاخر بمعنى راجع الى الحال ففي القسمين الاولين يطلب الترجيح
بقوة في المعاني ان امكن والا بقي التعارض وتحقق الانقطاع وفي القسم الثالث كان الترجيح بمعنى راجع الى الذات احق من الترجيح
الاخر لوجهين احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فلما ثبت الترجيح بمعنى في الذات لا يتغير بما حدث من معنى
في حال الاخر بعده فكان كاجتهاد امضي حكمه لا يحتمل النسخ بما يحدث من اجتهاد اخر بعده ولا يقال الذات اسبق وجودا على حال نفسها
لا على حال ذات اخرى وترجيح الخصم يقع بحال ذات اخرى فيتساويان لانا نقول المنظور كون الذات في نفسها لا من تقدمه على حال
يسلم ان الترجيح بالذات وبالحال قد يقعان في شيء واحد بل في مسئلة التبييت رجحنا بالكثرة وهي راجعة الى ذات الصوم ورجح
الخصم بالفساد احتياطا وهو راجع الى حال الصوم ايضا والثاني وهو المذكور في الكتاب ان الحال قائمة بالذات وما هو قائم بغيره
له حكم العدم في حق نفسه لعدم قيامه وبقائه بنفسه فكانت الحال موجودة من وجه دون وجه تابعة لغيرها والذات موجودة من
كل وجه واصل بنفسها فكان الترجيح بها اولى ولهذا باعتبار الدليل راجحا باعتبار الذات لا يجعل الاخر راجحا باعتبار الحال لانه يصير نسخا
وابطالا لما هو اصل بنفسه بما هو تبع لغيره والتبع لغيره لا يصلح مبطلا لما هو اصل بنفسه فهذا استحالة ظاهرة وعليه ان تبع الشيء لا يصلح مبطلا
لذلك الشيء ولكن يصلح مبطلا لشيء اخر والجواب مثل الاول **قوله** وعلى هذا الاصل وهو ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال
قلنا في صوم رمضان وفي كل صوم عين انه يجوز بنية قبل انتصاف النهار لان الصوم ركن واحد تعلق جوازه بالعزيمة فاذا وجدت
العزيمة في البعض دون البعض تعارضا اي البعض الذي وجدت العزيمة فيه والبعض لم يوجد فيه اي تعارض وجود العزيمة في البعض
وعدمها في البعض فوجودها في البعض يوجب الجواز في الكل وعدمها في البعض يوجب الفساد في الكل لانه ركن واحد لا يتجزى صحة و
فسادا فرجحنا بالكثرة اي رجحنا البعض الذي وجدت العزيمة فيه او وجود العزيمة في البعض بالكثرة التي هي معنى راجع الى الذات كما
بالصوم ورجح الشافعي رحمه الله البعض الذي لم يوجد فيه العزيمة بحكم الفساد احتياطا في باب العبادة فانه اذا اجتمع فيها جهة الصحة

جهة الفساد ترجح جانب الفساد بالاتفاق وكان ترجيحا اولى لان الكثرة من باب الوجود لانها تحصل بانضمام الاجزاء فهي معنى راجع الى الذات والفساد من الاحوال فانه طارئ على الذات من كل وجه والترجيح بالذات مقدم على الترجيح بالحال ثم اعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في الترجيح الصحيحة والفاسدة بحيث لا يكاد تنضبط الا ان الشيخ اقتصر في بيان الوجوه الصحيحة على هذه الاربعة لانها هي المبنية على المعاني المتداولة بين اهل الفقه ولم يذكر الوجوه الفاسدة مثل الترجيح بغلبة الاشباه والترجيح لعموم الوصف والترجيح بقلة الاوصاف ونحوها لقلة الفائدة في الاشتغال بذكرها واحترازا عن التطويل اذ هو في مقام الاختصار واعتمادا على ما ذكره الائمة في كتبهم وقد بيناها في كتاب الكشف بتوفيق الله عز وجل

فصل قوله ثم جملة ما ثبت بالحجج التي مر ذكرها سابقا على باب القياس من الكتاب والسنة والاجماع شيئان الاحكام المشروعة مثل الحل والحرمة والجواز والفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام المشروعة وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفته مثل الاسباب والعلل والشروط وانما قيد بقوله سابقا على باب القياس لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عند المصنف وعامة المتأخرين على ما عرف بل القياس مظهر للحكم لا مثبت له وانما يصح التعليل للقياس اي لاجل القياس بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق به لان القياس لتعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه بوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فالحقناها اي تلك الجملة يعني بيانها بهذا الباب وهو باب القياس لكون الحاقها بواسطة معرفتها وسيلة الى القياس بعد احكام التعليل ببيان اركانه وشرطه وما يتعلق به والوسيلة يتقرب بها الى الغير فيلحق بالوسائل ولا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغي ان يذكر هذه الجملة قبل القياس لان الوسائل مقدمة على المقاصد لانا نقول كون القياس اصلا من اصول الشرع وحجة من حجج اوجب وصله بالحجج المتقدمة وترتيبه عليها فلذلك لزم تأخير بيان هذه الجملة والحاقها به **قوله** حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة بالنصب على التمييز قال السيد الامام ابو القاسم في اصول الفقه الموجود من كل وجه الذي لا ريب في وجوده ومنه السحر حق والعين حق اي موجود باثره وهذا الدين حق اي موجود صورة ومعنى ولفلان حق في ذمة فلان اي شيء موجود من كل وجه قال وحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعالم فلا يختص به احد وينسب الى الله تعالى تعظيما لئلا يختص به احد من الجبابرة كحرمة البيت الذي يتعلق به مصلحة العالم باتخاذه قبلة لصلواتهم ومثابة لاعتذار اجرامهم وكحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع في سلامة الانساب وصيانة الفرش وارتفاع السيف بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة وانما ينسب اليه تعظيما لانه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك بل الاضافة لتشريف ما عظم خطره وقوي نفعه وشاع فضله بان ينتفع به الناس كافة وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فانه حق العبد لتعلق صيانة ماله بها فلهذا ايباح مال الغير باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة ولا باباحة اهلها **قوله** كحد القذف وما اجتمعا فيه وحق العبد فيه غالب هو حد القذف فمشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه جزاء لجناية دليل على انه حق الله تعالى وهو الاحكام يشهد بذلك ايضا الا ان حق الله فيه غالب عندنا حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف الا في رواية بشر بن الوليد عن ابي يوسف رحمه الله فيجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعي رحمه الله حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو والارث ولا يجري فيه التداخل احتج بان سبب الوجوب التناول من عرضه وعرضه حقه فكذا المقصود دفع عار الزنا عن المقذوف وذلك حقه فكان كاسبه

الجناية على العبد ومنفعة تعود اليه علم انه حقه كالقصاص كذا الحكم يدل عليه فان خصومة العبد شرط في نفس الحد فانه يدعي ان له عليه حد القذف
لما يدعي ان له عليه قصاصا ولا يلزم عليه السرقة لان الشرط هناك الخصومة في المال دون الحد حتى لو خاصم في الحد لا يلتفت اليه وكذا لا يعمل الرجوع
فيه بعد الاقرار ولا يبطل بالتقادم ويقام على المستأمن بالاتفاق وانما يؤاخذ المستأمن بما هو من حقوق العباد الا ان المقذوف لا يتمكن من
الاستيفاء بنفسه كما يتمكن من استيفاء القصاص لان الضرب يختلف شدة وخفة ومن الجائز ان يزيد على الحد المشروع من حيث امتلائه بالحنق
لفرط غضبه فيفوض الى الامام دفعا للموهوم بخلاف القصاص فانه معلوم بحده وهو حز الرقبة ولا يجري فيه الزيادة والنقصان فيفوض اليه ولكن
تمسكنا بالسبب والحكم اما السبب فلان حد القذف يجب بالقذف بالزنا فانه لما قذف محصنا فقد الحق به تهمة الزنا فاوجب الحد على القاذف ليكون
موجبه اجلا من الاقدام عليه ليزول استيعابه عن المقذوف تلك التهمة حتى لو كان المقذوف مجنونا لم يلحقه التهمة لم يحد القاذف ولما وجب لنفي
اثر الزنا فالعفة لله تعالى حتى كان الحد الواجب عليه خالصا لله وجب ان يخلص على الطهارة لو جبر ما يجب الكفر عند الله تعالى ايضا ولكن هتك
بهذه التهمة حرمة عرض المقذوف فالله تعالى في عرض المقذوف حق وللمقذوف حق فثبت للعبد ضرب حق بهذه العلاقة والوجه الاول اوجب
فيه الحق لله تعالى والوجه الثاني اوجب الحق لله تعالى والعبد فقلنا معظم الحق فيه لله عز وجل بخلاف القصاص لان سببه ليس الا القتل الذي هو جناية
على النفس وفيها لله تعالى حق وهو حق الاستعباد وللعبد حق وحق العبد راجح بجعل الله عصمته له ذلك فصار معظم الحق فيه له واما الحكم فهو ان
حرمة القذف لا يسقط بجنايات العبد من الكفر والكبائر كما لا يسقط حرمة الزنا بالمرأة التي ثبتت حقا لله تعالى بكفرها وجناياتها ولو كان معظم الحق
للعبد لسقط بكفره والذي يسقط به حرمته وعصمته وكذا ينتصف بالرق من اظهر الدلائل على ما قلنا لان ما يجب حقا للعباد لا ينتصف بالرق كاتلاف المال
وانما ينتصف ما يجب حقا لله تعالى من العقوبات التي تقبل التنصيف والدليل عليه ايضا ان استيفاءه الى الامام وهو انما يتعين نائبا في استيفاء حق الله
تعالى اما ما كان حقا للعبد فاستيفاؤه اليه لا يعتبر توهم التفاوت فان للزوج ان يعزر زوجته لما كان ذلك حقا له ولا ينظر الى توهم التفاوت من
هذا الوجه وهذا لان المبالغة كما يتوهم من صاحب الحق يتوهم من الجلاد ويمكن منع صاحب الحق يتوهم من الجلاد ويمكن منع صاحب الحق عن ذلك اذا
ظهر شره كما يمنع الجلاد منه مع انه لا يمنع صاحب الحق توهم الزيادة عن استيفاء حقه كتوهم السراية في القصاص وما استدل به من المسائل يدل على ان للعبد
فيه حقا ونحن سلمنا ذلك وادعينا ان معظم الحق لله تعالى واثبتناه بدليله ثم لما كان للعبد فيه حق معتبر وان كان معظمه لله تعالى شرط الدعوى في نفس
الحد لان حقه لا يثبت بدون دعواه وحق الله تعالى لا يحتمل اشتراطها فان الدعوى لا تنافي الحد كما في السرقة وبعد ما ثبت بالاقرار لا يعمل
فيه الرجوع ايضا لان الخصم مصدق له في الاقرار مكذب له في الرجوع بالدعوى السابقة بخلاف ما كان محض حق الله تعالى فانه ليس له مكذب بظاهر
فتثبت فيه شبهة الصدق والحد يبطل بالشبهة الا ترى انه اذا ثبت بالبينة لا يعمل الانكار فيه لان البينة ترد الانكار واذا ثبت هذا فنقول لا يجري فيه
الارث لانه خلافة وهي لا تجري في حق الله تعالى ولا يسقط بالعفو لان العبد انما يملك اسقاط ما يتمحض حقا له او ما غلب فيه حقه فاما ما هو حق الله تعالى
فلا يملك العبد اسقاطه وان كان له فيه حق كالعدة فانها لا يسقطها الزوج لما فيها من حق الله تعالى كذا في الاسرار والمبسوط **قوله**
كالقصاص حقوق الله تعالى ثمانية انواع القصاص يشتمل على الجهتين لما ذكرنا ان القتل جناية على النفس ولله تعالى فيها حق الاستعباد وكان
للعبد حق الاستمتاع ببقائها فكانت العقوبة الواجبة بسببه مشتملة على الجهتين وان كان حق العبد راجحا بلا خلاف والدليل على ان فيه حق الله
انه يسقط بالشبهات كالحدود والمخالفة وانه يجب جزاء الفعل في الاصل لا لضمان المحل حتى تقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل من كل وجه
كالدية لا يقتلون به وامارة الاجزاء الفعل يجب حقا لله عز وجل ولكن لما كان وجوبه بطريق المماثلة التي تنبئ عن معنى الجبر بقدر الامكان وفيه معنى المقابلة بالمحل

من ہذا الوجہ علم ان حق العبد راجح والیہ اشیر فی قولہ تعالی ولکم فی القصاص حیوۃ ففی قولہ لکم اشارۃ الی خلوص حق العبد وفی اسم القصاص المنبئ
من المماثلۃ اشارۃ الی معنی الجبر کذا قیل وکذا التفویض باستیفائہ الی الولی وجریان الارث فیہ وصحۃ الاعتیاض عنہ بالمال بطریق الصلح وصحۃ العفو
بالاجماع یدل علی رجحان حقہ ایضا **قولہ** عبادات خالصۃ کالایمان والصلوۃ والزکوۃ ونحوہا تشمل الصوم والجہاد والحج وہی علی مراتب
فالایمان اصل وسائر العبادات فروع اذ لا صحۃ لہا بدونہ اصلا وہو صحیح بدونہا ثم الصلوۃ اصل ہذہ الشرع وعماد الدین ولہذا لم یخل عنہا
شریعۃ من شرائع المرسلین شرعت شکر النعمۃ البدن التی تشمل ظاہر الانسان وباطنہ کما اشیر الیہ فی قولہ علیہ السلام افلا اکون عبدا شکورا
الا انہا انما صارت قربۃ بواسطۃ الکعبۃ کانت دون الایمان الذی صار قربۃ بلا واسطۃ ثم بعدہا الزکوۃ لتعلقہا بنعمۃ المال التی دون نعمۃ
النفس ثم بعدہا الصوم لانہ شرع ریاضۃ وقہرا للنفس الامارۃ بالسوء لا یصیر قربۃ الا بواسطۃ النفس وہی دون الواسطتین الاولیین فی
المنزلۃ لان کونہا امارۃ بالسوء صفۃ قبح فیہا وبعدہ الحج لانہ عبادۃ ہجرۃ عن الاوطان وسفر الی بیت الرحمن لا یتادی الا بافعال یختص
بقاع معظمۃ واوقات شریفۃ وکان دون الصوم کانہ وسیلۃ الیہ فانہ لاہجر الاوطان وجانب الاہل والاولاد والقطع عنہ مواد الشہوات
فی البوادی ضعف نفسہ وقدر علی قہرہا بالصوم وکان الحج بمنزلۃ الوسیلۃ الی الصوم من ہذا الوجہ وکان دونہ وبعد ہذا الوجہ ہذہ الجملۃ
الجہاد لانہ فرض الکفایۃ والمقدم من فروض الاعیان وذلک لان الواسطۃ ہہنا کسر شوکۃ المشرکین ودفع شرہم ہی المقصود
بالرد والاعلام وہذا المقصود یحصل بالبعض وکان من فروض الکفایۃ ثم الکفر جنایۃ قائمۃ بالکافر ثابتۃ باختیارہ وکان امرا عارضا فیہ
والجہاد الذی شرع لدفعہ لم یکن عبادۃ اصلیۃ بخلاف الوسائل المتقدمۃ فانہا اصلیۃ ثابتۃ بخلق اللہ تعالی لا اختیار للعبد
فیہا وکانت تلک العبادات اصلیۃ واما ما سواہا من نوافل العبادات وسننہا وادابہا فمن الزوائد لانہا لیست بواجبۃ بل شرعت مکملات
الفرائض بزیادۃ علیہا فلم یکن مقصودۃ **قولہ** وعقوبات کاملۃ ای محضۃ لا یشوبہا معنی آخر تامۃ فی کونہا عقوبۃ کالحدود مثل حد الزنا وحد
السرقۃ وحد الشرب لانہا وجبت بجنایات لا یشوبہا معنی الاباحۃ فاقتضی کل منہا ان یکون لہ عقوبۃ زاجرۃ عن ارتکابہ حقا للہ تعالی
علی الخلوص لان حرمتہ حقہ علی الخلوص قال علیہ السلام لکل ملک حمی وحمی اللہ محارمہ ومن المبرد انہا انما سمیت عقوبۃ لانہا تتلوا
الذنب من عقبہ یعقبہ اذا تبعہ **قولہ** وعقوبات قاصرۃ وتسمیہا اجزیۃ وذلک مثل حرمان المیراث بالقتل فرقا بین ما ہو کامل وقاصر الجزاء
لفظ یطلق علی ما ہو عقوبۃ کما فی قولہ تعالی جزاء بما کسبا وعلی ما ہو مثوبۃ کما فی قولہ تعالی فلا تعلم نفس ما اخفی لہم
من قرۃ اعین جزاء بما کانوا یعملون فللقصور معنی العقوبۃ تسمیہا اجزیۃ اذ مطلق اسم العقوبۃ ینطلق علی الکامل منہا وذلک مثل حرمان
المیراث بالقتل فمعنی العقوبۃ فیہ مع وجود علۃ الاستحقاق وہی القرابۃ ظاہر لانہ لحق غرم بحق القاتل بجنایۃ فعنی الغرم معنی العقوبۃ ولان
ما یجب لغیر اللہ تعالی بالتعدی یجب لمن وقع علیہ التعدی لا لغیرہ ولیس فی حرمان الارث نفع ما الی المقتول المتعدی علیہ ثبت انہ
وجب جزاء للہ تعالی زاجرا من ارتکاب ما حرمہ کالحدود ولان ما لا یجب لغیر اللہ تعالی یجب للہ تعالی ضرورۃ ومعنی القصور فیہا انہ
عقوبۃ مالیۃ لا تتصل ببدنہ لم یظاہر بدنہ بخلاف الحدود وکذا لا یلحقہ نقصان فی مالہ بل یمتنع ثبوت ملکہ فی ترکۃ المقتول وکان عقوبۃ
قاصرۃ والدلیل علی قصور معنی العقوبۃ فیہ ثبوتہ بالقتل الخطأ فانہ فی الجنایۃ قاصر لما تثبتہ فلو لم یکن فی الحرمان معنی القصور وکان کاملا
فی العقوبۃ لما ثبت بمثل ہذا الجنایۃ کالقصاص لانہ لا یلیق بالحکمۃ ایجاب العقوبۃ الکاملۃ بالجنایۃ القاصرۃ ولکونہ عقوبۃ لا یثبت فی حق الصبی
حتی لو قتل مورثہ عمدا او خطأ لا یحرم من المیراث عندنا خلافا للشافعی رحمہ اللہ لان ما ثبت بطریق الجزاء قاصرا کان او کاملا یستدعی حظرا

لا محالة والحظر يثبت بالخطاب ولا خطاب في حق الصبي فلا يوصف فعله بالحظر ولا بالتقصير اصلا فلم يمكن تعليق الجزاء به بخلاف الخاطئ اذا كان عاقلا
بالغا لانه مخاطب اذ الخطأ جائز المؤاخذة لانه لا يقع الا من تقصير منه وكان الخطاب متوجها عليه في التثبت فيه كما اخبر الله تعالى بقوله
ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فيجوز ان يتعلق به الجزاء القاصر وهو الحرمان للتقصير في التثبت كما تعلقت به الكفارة ولا يتعلق بها الجزاء
الكامل وهو القصاص لعذر الخطأ فاما الصبي فليس في حقه الخطاب اصلا لقصور الآلة فلا يوصف فعل الصبي بالتقصير الكامل والناقص فلا يثبت في
حقه العقوبة الكاملة ولا القاصرة ثم قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة الواحد اذ ليس في هذا النوع الا هذا المثال ولهذا قال شمس الائمة
رحمه الله وعقوبة قاصرة وكذا في بعض نسخ المنتخب ويجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل وجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها
قاصرة بهذا القسم فيحمل اللفظ على حقيقته فلا يحتاج الى حمله على الواحد **قوله** وحقوق دائرة بين الامرين اي بين العبادة والعقوبة
وهي الكفارات ففيها معنى العبادة لانه يجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه جبرا كالعبادات
والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل هي مفوضة الى الائمة فيه فيستوفى بطريق الجبر وكان في ادائها
معنى العبادة مع انها تتادى بما هو محض عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة وفيها معنى العقوبة لانها لم تجب الا اجزية على افعال
توجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب ولم تجب ابتداء كما تجب العبادات بل يتوقف على اسباب يوجد
من العبد فيها معنى الحظر في الاصل كالعقوبات فمن هذا الوجه فيها معنى العقوبة فان العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور
الذي يستحق المأثم به وجهة العبادة فيها غالبة عندنا بدليل انها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسي والمكره وكذا المحرم اذا اضطر
الى الاصطياد لمخمصة اصابته او الى حلق الرأس لاذى به من رأسه جاز له الاصطياد والحلق فيجب عليه الكفارة ولو كانت جهة العقوبة
فيها غالبة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية لان جهة العبادة ان لم تمنع الوجوب على هؤلاء
المعذورين فجهة العقوبة تمنع ذلك والاصل عدم الوجوب فلا يثبت الوجوب بالشك يوضحه انها تجب على من ليس بجان في اليمين والذي
الحنث بان حلف لا يكلم هذا الكافر فانه ليس بجان في اليمين لان هجران الكافر وترك التكلم معه امر حسن فاذا اسلم هذا الكافر وكلمه حنث
وهو في الحنث غير جان ايضا لان هجران المؤمن غير مشروع ومع ذلك وجبت الكفارة فعرفنا ان جهة العبادة فيها راجحة ما خلا فيها
كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة لان سببها لا يتردد من بين الحظر والاباحة لقصده الافطار بما يصلح نفعا وهو جناية محضة
لكن الصوم لما لم يكن مسلما تاما الى الله تعالى بعد وكان فيه ضرب قصور فانتقص الجناية ووجوبها بطريق الفتوى ظهر فيها معنى العبادة
لكنه بمنزلة العدم في حق الوجوب فقلنا تجب عقوبة ويؤدى عبادة ويترجح معنى العقوبة فيها تحقيقا لمعنى الزجر كذا في بعض الشروح
والدليل عليه انها تسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة اباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم تطلع او على ظن ان الشمس
قد غربت وقد تبين بخلافه لا يوجب الكفارة بالاجماع وكذا الافطار بعذر المرض او السفر لا يوجب الكفارة وان كان بالجماع فلما سقطت
بالشبهة عرفنا انها ملحقة بالعقوبات وقد حققناه في الكشف **قوله** وعبادة فيها معنى المؤنة حتى لا يشترط لها كمال الاهلية وصدقة الفطر
المؤنة الثقل فعولة من مانت القوم امانهم اذا احتملت مؤنتهم اي ثقلهم وقيل الفعلة من قولهم اتاني فلان وما مانت له مانا اذا لم تستعد له
وقيل انها من مان الرجل امونه والهمزة فيها كهي في ادؤر وقيل هي مفعلة من الاون وهو الخرج والعدل لانه ثقل على الانسان
او من الاين وهو التعب والشدة والاصح هو الاول كذا في المغرب والصحاح وهي صدقة الفطر الواجب مشتمل على معنى العبادة والمؤنة

لان تسميته في الشرع صدقة وكونه طهرة للصيام عن اللغو والرفث واعتبار صفة الغناء فيمن يجب عليه كما في الزكوة واشتراط النية في ادائه
حتى لا يتأدى بدون النية بحال وعدم صحة ادائه من غير المالك حتى لو ادى المكاتب صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز لكونه في ماله وتعلق
وجوبه بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف الصدقات يدل على كونه عبادة ووجوبه على الانسان بسبب راس الغير وكون الراس فيه
سببا يدل على ان فيه معنى المؤنة كالنفقة والى معنى المؤنة اشار النبي عليه السلام ادوا عمن تمونون الا ان معنى العبادة لما كان
راجحا لما ذكرنا من المعاني قلنا هذا الواجب عبادة فيها معنى المؤنة ولما قصر معنى العبادة فيه حيث لم تخلص عبادة لم يشترط لها كمال الاهلية
كما اشترط للعبادات الخالصة حتى وجب على الصبي والمجنون الغنيين في مالهما كالنفقة ذوي الارحام وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
وان عندهما تجب صدقة الفطر في مال الصبي والمجنون لانفسهما ورقيقهما يتولى اداء ذلك من مالهما الاب او وصي الاب او الجد
اذا لم يكن لهما الاب ولا وصي الاب او وصي الجد او وصي نصبه القاضي لهما وعلى قول محمد وزفر رحمهما الله لا تجب صدقة الفطر
عليهما في مالهما فان كان الاب غنيا يجب عليه ولو اداها من مالهما ضمن وهو القياس لان الوجوب على الاب بسبب راس الولد كما انه
يجب عليه بسبب راس العبد الكافر واذا ادى ما عليه من مال الصغير ضمن كما اذا ادى صدقة وجبت عليه بسبب عبده من مال الصغير
ولانها عبادة او معنى العبادة فيها راجح فلا يجب على الصغير والمجنون لسقوط الخطاب عنهما وعليه ينبني الوجوب واستحسن ابو حنيفة وابو يوسف
فقالا في هذا الواجب معنى العبادة ومعنى المؤنة فباعتبار معنى الصدقة لم تجب مع الفقر كالزكوة وباعتبار المؤنة صح الايجاب على الصغير
كالعشر وان كان فيه معنى الصدقة واليه اشير في الاسرار وكلام محمد وزفر رحمهما الله اوضح **قوله** ومؤنة فيها معنى القربة وهي العشر
سبب العشر الارض النامية تحقيقة بالخارج فباعتبار تعلقه بالارض هو مؤنة على ما بينا وباعتبار تعلقه بالنماء وهو الخارج كتعلق الزكوة
او باعتبار ان مصرفه الفقراء كمصرف الزكوة تحقق فيه معنى العبادة واخذ شبها بالزكوة الا ان الارض اصل والنماء وصف تابع وكذا
المحل شرط والشرط تابع فكان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة تبعا ولهذا اي ولان فيه معنى العبادة لا يبتدأ على الكافر اي لا يوضع
على ارض الكافر العشر في ابتداء وضع الوظيفة لان معنى القربة وان كان تابعا يمنع صحته ووضعه على الكافر لانه ليس باهل القربة بوجه
وجاز البقاء عليه بقاء العشر على الكافر عند محمد رحمه الله حتى لو ملك الذمي ارضا عشرية تبقى عشرية كما كانت عنده لان العشر يجب بمؤنة
الارض كالخراج فيكون الكافر اهلا له لانه من اهل تحمل المؤنة الا ان في اداء العشر للمؤمن قربة وثوابا تبعا لمعنى المؤنة كما في نفقة
الابوين والاولاد واذا كان معنى القربة في الاداء تابعا امكن الايجاب على الكافر بالتضمين قربة في ادائها كما في النفقات بخلاف
ابتداء ايجاب العشر عليه حيث لا يجوز لان الكفر مانع منه لما فيه من ضرب كرامة مع امكان وضع الخراج كما ان الاسلام مانع من وضع
الخراج مع امكان وضع العشر فاما بعد ما صارت عشرية فيستقيم ايجابه على الكافر فلا تصير خراجية بكفره كالخراجية لا تصير عشرية باسلام
المالك وعند ابي يوسف رحمه الله يجب تضعيفه لان ما كان ماخوذا من المسلم يجب تضعيفه اذا وجب اخذه من الكافر كصدقات بني تغلب
وما يمر به الذمي على العاشر وقال ابو حنيفة رحمه الله تنقلب خراجية لانه لا يمكن ابقاء معنى العبادة من العشر لان معنى القربة في صرفه
الى مصارف الزكوة التي هي عبادة والكافر ليس من اهله فلم يجب بحيث يصرف الى الفقراء فان قال لا يصرف الى المقاتلة فهو اذا حق اخر
تبدل لما سبقه لان العشر انما عرف بوصف العبادة فاذا انسلخ عنه هذا المعنى لم يبق عشرا الا ان المشروع يعرف بوصفه واذا سقط
الاول ووجب حق آخر كان الخارج به اولى من التغيير بشيته كما في ابتداء المن عليهم بخلاف الخراج حيث يبقى على المسلم لانه من اهل

ان يوخذ منه مؤنة مالية بما ثواب كنفقة دابته وما يجب صرفه الى المقاتلة من العمالات عند الحاجة ولان الاسلام لاينافي
ما هو عقوبة من كل وجه كالرجم والقصاص فلا ينافي المؤنة التي فيها معنى العقوبة بالطريق الاولى وعن محمد روايتان في
العشر الباقي على الكافر بعد تملكه الارض العشرية ففي رواية السير الكبير يوضع موضع الصدقة لان حق الفقراء تعلق به
فهو كتعلق حق المقاتلة بالاراضي الخراجية وفي رواية ابن سماعة يوضع في بيت مال الخراج لانه انما يصرف الى الفقراء باعتبار
انه لله تعالى بطريق العبادة ومال الكافر لا يصلح لذلك فيوضع موضع الخراج كالمال الذي ياخذه العاشر من اهل الذمة قوله
والمؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج الخراج مؤنة كالعشر لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى حين الموعود وسبب
بقائه هو الارض لان القوة يخرج منها فوجب العشر والخراج عمارة لها كما وجب على الملاك مؤنة
عبيدهم ودوابهم وعمارة دورهم وعمارة الارض وبقاؤها بجماعة المسلمين لانهم يذبون عن الدار ويصونونها
من الاعداء فوجب ذلك الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والعشر للمحتاجين كفاية لهم
لانهم من حريم الاسلام معنى كما قال عليه السلام يوم بدر تنصرون بضعفائكم وكان الصرف اليهم
صرفا الى الارض وانفاقا عليها فهذا معنى المؤنة فيهما ثم انضم جعل في العشر معنى العبادة كما جعل كرامة للمسلمين وفي
الخراج معنى العقوبة اهانة للكافرين وذلك لانه متعلق بالارض بعينها التمكن من طلب النماء بالزراعة والاشتغال بالزراعة
عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد وهما من صنيع الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك وقوله عز اسمه واثاروا
الارض وعمروها اكثر مما عمروها فيصلح سببا للعقوبة ووضع الخراج على الاراضي فدل متضمنة بمعنى العقوبة لوضع الجزية
على الرؤس والى هذا اشار النبي عليه السلام بقوله اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم
وفي قوله حين راى آلة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا وكان الخراج باعتبار تعلقه
باصل الارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة لان الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف فيهما
مؤنة فيها معنى العقوبة ولذلك اي ولان الخراج متضمن معنى العقوبة والذل لا يبتدا الخراج على المسلم حتى
لو اسلم اهل بلدة طوعا او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يوضع الخراج على اراضيهم وجاز البقاء عليه
اي بقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج او اسلم الكافر وله ارض خراج
يوخذ منه الخراج دون العشر لان الخراج لما تردد بين المؤنة والعقوبة لم يكن ايجابه على المسلم ابتداء بمعنى
المؤنة بمعارضة معنى العقوبة اياه ولا يسقط بعد الوجوب ايضا فانه لو سقط لسقط باعتبار معنى العقوبة وقد
عارضه معنى المؤنة وانه يوجب البقاء فلا يسقط بالشك ولان الاسلام لاينافي العقوبة من كل وجه
بل ينافيها من حيث انه سبب العزة والكرامة كما قال الله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين
ولا يصلح سببا للذل والهوان الذي هو عقوبة ولا ينافيها من حيث انه شرع في حق
المسلم ما هو عقوبة محضة كالحدود والقصاص واذا كان كذلك قلنا لا يبتدا الخراج على المسلم
عملا بالوجه الاول ويجوز ان يبقى عليه عملا بالوجه الثاني اذ البقاء اسهل من الابتداء

من الابتداء وفاما الكفر فينا في القربة من كل وجه فلا يمكن ايجاب العشر على الكافر ابتداء وبقاء قوله وحق قائم بنفسه وهو خمس الغنائم
والمعادن اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذاته العبد ومن غير ان يكون له سبب يجب باقتضاء وعلى العبد اداؤه بطريق الطاعة
او غيرها مثل الصلوة والزكوة وسائر حقوق الله تعالى وحقوق العباد وهو خمس الغنائم والمعادن الغنيمة بما يأخذه المسلمون
من اموال الكفار بالاستيلاء والمعدن اسم لما خلق الله تعالى في الارض من الذهب والفضة سمي به لان الناس يقيمون به الصيف
والشتاء من عدن بالمكان اذا اقام به وقيل لاثبات الله تعالى فيه جواهرها واثباته اياه في الارض حتى عدل فيها اي ثبت كذا
في المغرب فانه اي الخمس حق وجب اي ثبت لله تعالى بحكم الوهية لا حق لاحد فيه بناء على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته فصار
المصاب به كله اي ثمار المصاب بالجهاد لله تعالى كما اخبر عن ذلك بقوله عز اسمه قل الانفال لله والرسول ومعنى الجمع بين
ذكر الله والرسول ان الحكم والامر فيها لله تعالى لانه خالص حقه لا حق لاحد فيه والرسول ينفذه فيما بين المسلمين فثبت ان مجموع
الغنيمة حقه على الخصوص لكنه جل جلاله اوجب اربعة اخماس المصاب للغانمين منة اي بطريق المنة عليهم من الله عز وجل
من غير ان يستوجبوا بالجهاد لان العبد يعمل لمولاه لا يستحق على مولاه شيئا لكنه تعالى اعطاها للغانمين جزاء معجلا في الدنيا فضلا منه
ورحمة فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه بطريق الطاعة بلا استبقاء لنفسه من المال الذي هو خالص حقه وامر بالصرف الى
من سماهم في كتابه وتولى السلطان اخذه وقسمته بينهم لانه نائب الشرع في اقامة حقوقه ولهذا اي ولان المصاب بالجهاد
حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق الطاعة جوزنا صرف خمس الغنيمة الى من استحق اربعة اخماسها من الغانمين والى
آبائهم واولادهم وكذا جاز صرف خمس المعدن الى الواجد عند حاجته اليها بخلاف ما وجب بطريق الطاعة مثل الزكوة والصدقات
فان صرفها لا يجوز الى من ادارها وان افتقر حتى لو سلم الزكوة الى الساعي ثم بعد حولان الحول فافتقر قبل صرفها الى الفقراء لا يكون له
ان يستردها من الساعي ويصرفها الى حاجة نفسه وكذا لو لزمته كفارة وهو فقير فملك من الطعام مقدار ما يؤدي به الكفارة مثلا
لا يجوز ان يصرفه الى نفسه او الى ابويه واولاده وذلك لانها لما وجب على سبيل الطاعة كان فعل الايتاء هو المقصود ولا يحصل
الايتاء والاتمام بالصرف الى نفسه والى ولده وابويه فاما ههنا فالفعل ليس بمقصود لانه لم يجب على سبيل الطاعة بل هو مال الله تعالى
امر بصرفه الى جهة فاذا وجدت تلك الجهة في الغانم كان هو وغيره سواء قوله وحل لبني هاشم عطف على قوله جوزنا اي ولان هذا
ليس بحق لزمنا اداؤه بطريق الطاعة حل خمس الخمس منه او هذا المال لبني هاشم لانه اي هذا المال على ما التحقيق الذي بينا انه حق
قائم بنفسه لله تعالى من غير ان لزمنا اداؤه بطريق الطاعة لم يصر من الاوساخ لان المال انما يصير وسخا ويصير دونه للاداء
الواجب محل لانتقال الآثام التي هي بمنزلة الدرن في البدن اليه فيصير خبيثا كالماء المستعمل في البدن يصير خبيثا طبعا بانتقال
الاوساخ اليه او شرعا بانتقال الحدث او الآثام اليه وهذا المال لم يؤد به واجب فبقي طيبا كما كان حل لبني هاشم بخلاف مال الزكوة
فانه صار خبيثا لما ذكرنا فلم يحل لهم لفضيلتهم وحقوق العباد اكثر من ان يحصى اي الحقوق الخالصة لهم كثيرة نحو ضمان الدية وبدل
المتلفات والمغصوب وملك المبيع والثمن وملك الطلاق والنكاح وما اشبهها قوله واما القسم الثاني فاربعة السبب يعني من التقسيم المذكور
في اول الفصل فاربعة لما ذكرت والدليل على الحصر هو ان ما يتعلق به الاحكام اما ان كان مؤثرا في ايجاب الحكم ووجوده والظاهر
او لا يكون والاول هو العلة والثاني اما ان يوجد الحكم عنده ام لا الاول هو الشرط والثاني اما ان يكون علما على وجود الحكم

او لا الاول هو العلامة والثاني هو السبب كذا قيل والاوجه ان الدليل على الحصر هو الاستقراء لا غير السبب في اللغة اسم لما يتوصل به الى المقصود
ومنه يسمى الطريق سببا لانه وسيلة يتوصل به الى المقصد قال الله تعالى واتيناه من كل شئ سببا اي طريقا موصلا اليه وسمى سببا لانه يوصل
الى البيت ويسمى الحبل سببا لانه موصل الى الماء وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقا الى الحكم اي طريقا للوصول الى الحكم من غير ان
يضاف اليه وجوب ولا وجود وقيل احتراز بقوله طريقا عن العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دلالة على الطريق وبقوله من غير ان يضاف
اليه وجوب عن العلة وبقوله ولا وجود عن الشرط وبقوله ولا يعقل فيه معاني العلل اي لا يوجد له تاثير في الحكم بوجه لا بواسطة ولا بغير واسطة عن السبب
الذي له شبهة العلة وعن السبب الذي فيه معنى العلة فانه وان كان كلا منهما طريق الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود حقيقة ولكن
لا يخلو عن معنى العلة كما ستعرف وقد تم التعريف ثم بين خلوه عن معنى العلة بقوله لكن يتخلل فيه اي بين السبب والحكم علة لا تضاف
اي علة غير مضافة الى السبب فهذا هو السبب هو الحقيقي على اختيار المصنف وهو اختيار فخر الاسلام رحمه الله وغيره فعلى هذا يكون تسمية
ما سواه من التعليق والنصاب وسائرها ذكر في فصل بيان اسباب الشرائع اسبابا بطريق المجاز وذكر في بعض نسخ الاصول ان السبب في اللغة
عبارة عما يتوصل به الى مقصود ما وفي اصطلاح اهل الشرع عبارة عما هو اخص من المفهوم اللغوي وهو كل امر ظاهر منضبط دال الدليل السمعي
على كونه معرفا لحكم شرعي وفائدة تسميته سببا معرفا للحكم سهولة وقوف المكلفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع
الوحي حذرا من تعطيل اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية فعلى هذا التفسير يكون السبب سما عاما متناولا لكل ما يدل على الحكم يوصل
اليه من العلل وغيرها فيكون تسمية تلك اسبابا بطريق الحقيقة وذلك اي السبب الحقيقي مثل دلالة السارق اضافة المصدر الى المفعول
به اي ومثل دلالة الانسان السارق على مال انسان آخر ليسرقه او على نفسه ليقتله فيقتل لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض لانه
طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينها وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب هو الفعل الذي يباشره المدلول اختيارا
فلا يمكن اضافته الى السبب فلا يلزم عليه دلالة المحرم انسانا على صيد وقتل المدلول اياه حيث يجب الضمان على الدال مع ان الدلالة
سبب محض لتخلل فعل فاعل مختار بينها وبين الحكم لانا لا نسلم انها سبب محض بل الدلالة في ازالة من الصيد مباشرة جناية اذ الامن يزول
بها لان الصيد فانه امن ببعده عن الناس وتواريه عن اعينهم وكانه قد التزم بعقد الاحرام الامن للصيد عنه فصار جانيا بالازالة الامن
عنه بالدلالة فيضمن كالمودع اذا دل السارق على الوديعة فيضمن لانه جان بترك ما التزمه من الحفظ ولا يلزم عليه ايضا ما اذا سعى انسان
الى سلطان ظالم في حق آخر بغير حق حتى غرمه ماله كان الساعي ضامنا وهو صاحب السبب محض لتخلل فعل مختار بين فعله وبين الحكم كما في
دلالة السارق لانا نقول فذلك اختيار بعض مشايخنا المتاخرين كالشيخ نجم الدين وبه كان يفتي الشيخ ابو شجاع السعادة في هذا الاوان دون المتقدمين منهم ويؤيده ما ذكره الامام
ابو اليسر في اصول الفقه اذا سعى انسان الى السلطان في حق آخر حتى غرمه لا لغير حق بعض مشايخنا يفتون بان الساعي يضمن وبعضهم
قالوا ان كان السلطان معروفا بالظلم والتغريم من سعى به اليه يضمن الساعي وان لم يكن معروفا به لا يضمن ولكن نحن لا نفتي به فانه خلاف
اصول اصحابنا فان السعي سبب محض لهلاك مال صاحب المال فان السلطان يغرمه باختياره الا طبعا ولكن يرى القاضي تضمين الساعي
لذلك لان الموضع موضع الاجتهاد فنحن نكل الرأي الى القاضي حتى ينزجر السعاة من السعي قوله فان اضيفت اي العلة الى السبب صار
ذلك السبب حكم العلة حتى اضيف الحكم اليه وذلك اي السبب الذي له حكم العلة مثل قود الدابة وسوقها اي كل واحد منهما سبب لما يتلف
بوطء الدابة من المال والنفس حالة القود والسوق فانه سبب لا علة لانه طريق الوصول الى الاتلاف غير موضوع له وقد تخلل بينه وبين
٢٦١

الحكم فعل الدابة لكن فيه معنى العلة لان السوق والقود يحمل الدابة على الذهاب كرها ولهذا كان شبيها على سوقه قطع السابق والقائد فصار
فعلهما معنا فالى المكره فيما يرجع الى بدل المحال فيما يرجع الى حظر المباشرة فلا حتى لا يحرم من الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص قال القاضي الامام
ابو زيد فلهذا السبب حكم العلة من كل وجه لان اليمين علة الحكم لما ثابت بالاولى صارت العلة الاخيرة حكما للاولى من كل وجه مع حكمها لان حكم
الثانية مضاف اليها وهي مضافة الى الاولى فصارت للاولى بمنزلة علة لها حكمان **قوله** فاما اليمين بالله فتسمى اى اليمين على ان اوجل الحلف
سببا للكفارة مجازا وكذلك اي وشمل اليمين تعليق الطلاق والعتاق بالشرط لان ادنى درجات السبب ان يكون يعني سميت اليمين بالله تعالى
قبل الحنث سببا للكفارة وسمي المعلق بالشرط وهو قوله انت طالق او انت حر قبل وجود الشرط في اليمين بغير الله سببا للجزاء وهو وقوع الطلاق
او الحرية بطريق المجاز لا لان اليمين او المعلق سبب حقيقة لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم وانما قال ادنى لان السبب الذي
هو علة حقيقة او السبب الذي فيه معنى العلة موجب الحكم او طريق اليه مع نوع تاثير له فالذي لا تاثير فيه يكون ادنى حاله المفضي الى الحكم وان كانت
في السببية حقيقة واليمين يعقد للبر اي الغرض من عقدها البر وهو موجبها الاصلي سواء كانت بالله تعالى او بغيره وذلك اي البر والشيء
الذي يعقد للبر قطعا لا يكون طريقا للكفارة في اليمين بالله تعالى ولا للجزاء في اليمين بغير الله لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون
الحنث لا يجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع من الحكم سببا لثبوته وطريقا اليه في الحال لكنه اي الحالف او المذكور وهو اليمين
او المعلق يحتمل ان يؤول اليه اي يفضي الى الحكم وهو الكفارة والجزاء عند زوال المانع فسمي سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه كتسمية العنب خمرا في
قوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر خمرا وتسمية البيض صيدا في قوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم فان المراد منه البيض في
بعض الاقاويل وتسمية الاحياء امواتا في قوله عز ذكره انك ميت وانهم ميتون **قوله** وهذا عندنا والشافعي رحمه الله جعله سببا هو
في معنى العلة اي ما ذكرنا ان اليمين والمعلق بالشرط ليسا سببين في الحال فضلا من ان يكون فيهما معنى العلة مذهبنا حتى لم يجوز تكفير
بعد اليمين قبل الحنث لانه اداء قبل وجود السبب وجوزنا التعليق بالملك في الطلاق والعتاق لان المعلق ليس بسبب فلا يحتاج الى المحل
عند التعليق والشافعي جعله اي المذكور وهو اليمين والمعلق بالشرط سببا هو بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث
والمعلق وهو قوله انت طالق مثلا هو الذي يوجب الجزاء وهو الطلاق عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال لا علة باعتبار
تاخر الحكم وكان في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط لا غير واذا كان سببا في الحال بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق و
العتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله والمراة الاجنبية او العبد الذي ليس في ملكه ليسا محلين للطلاق والعتاق من جهة هذا المتكلم و
قد مر بيان هذه المسائل فيما تقدم **قوله** وعندنا لهذا المجاز اي المعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا وهو قوله انت حر وانت طالق
شبهة الحقيقة حكما اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم خلافا لزفر رحمه الله وتبيين ذلك في مسئلة التنجيز عنده المعلق بالشرط خال عن شبهة
الحقيقة بل هو مجاز محض وتبيين ذلك انما يظهر في مسئلة التنجيز هل يبطل التعليق وهي ما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا
ثم طلقها ثلثا والتنجيز تفعيل من قولهم ناجزا بناجز اي نقدا بنقد واصله التعجيل كذا في الطلبة فعنده لا يبطل التنجيز التعليق لانه ليس للمعلق
شبهة السببية عنده بوجه اذ لا هو السبب ولا شبهة من محل ينعقد فيه كالسبب الحسي فالتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية
بالكلية كالترس اذا حال بين الرامي والمرمي اليه واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل احتمال صيرورته سببا في الزمان الثاني
لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر فجوز في الحال يمين وتحلها

ذمة الحالف فيبقى ببقائها ولا يبطل تنجيز الثلث وعندنا يبطل تنجيز الثلاث التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ثم وجد الشرط
لا يقع شيء لان اليمين شرعت للبر يعني المقصود من شرعية اليمين سواء كانت بالله تعالى او بغيره تحقيق المحلوف عليه من الفعل
او الترك فان المحلوف عليه قبل الحلف كان جائز الاقدام والترك فاذا قصد الحالف ترجيح احد الجانبين وتحقيقه اكده باليمين التي
هي عبارة عن القوة ليتقوى بها على تحقيق ما قصده ولم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء على معنى انه لو فات البر لزمه
الجزاء لا محالة في اليمين بغير الله تعالى كما يلزمه الكفارة في اليمين بالله عز وجل لتحقيق معنى اليمين من الحمل والمنع اذ صار البر مضمونا
بالجزاء يعني في اليمين بغير الله تعالى صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب قبل الحنث في السببية والمراد من الوجوب الايجاب اي
صار للشيء الذي ضمن البر به وهو التعليق شبهة كونه ايجابا للجزاء في الحال فصار كان قوله انت طالق ان فعلت كذا ايجاب للطلاق
في الحال وبهذا الوجه يطابق قوله وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة وقوله فيكون المغصوب حال قيام العين شبهة ايجاب القيمة والاظهر
ان اللام صلة الضمان والمراد بالوجوب الثبوت صار لما ضمن به البر وهو الطلاق والعتاق ونحوهما شبهة الثبوت في الحال يعني قبل فوات
البر كالمغصوب مضمون بالقيمة على معنى انه يلزمه القيمة عند فوات المغصوب لا محالة فيكون للغصب حال قيام العين المغصوبة في
يد الغاصب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين حتى وجب على الكفيل رد العين حال
بقائها ودفع القيمة حال هلاكها ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا تصح قبل الغصب وتحقيق ما ذكرنا ان البر وجب
لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة اسم الله تعالى او عن لزوم الجزاء لا لعينه اذ ليس الى العبد ايجاب ما ليس بواجب شرعا
لانه نصب شريعة وهو مفوض الى الشارع وما ثبت لغيره فهو ثابت من وجه دون وجه والبر من حيث انه واجب كان متاصل الوجود ومن حيث انه غير واجب لعينه كان
معدوما في نفسه فيثبت له عرضية العدم والجزاء يلزم عند فوات البر فاذا ثبت للبر عرضية العدم ثبت بقدرها الوجود للجزاء فيثبت بسببه
عرضية الوجوب ايضا ليكون الحكم الوجوب ثابتا على قدر سببه فعرفنا ان لهذا السبب وهو المعلق بالشرط شبهة الثبوت في الحال البتة
في شرح التقويم ولا يقال انه سلمنا انه ثبت للبر عرضية العدم من الوجه الذي قلتم فلا نسلم انه ثبت للجزاء بقدرها عرضية الوجود لان ثبوت
الجزاء متعلق بفوات البر بعد الثبوت الا بالعدم الاصلي ولهذا لا يجب الكفارة في الغموس لان عدم البر فيها اصلي بخلاف المنعقدة وعرضية
العدم للبر اوهمت انما ثبت من الاصل لان كون البر غير واجب لعينه يقتضي ان يكون عرضية العدم من الاصل الا انه يثبت عرضية العدم
بهما الوجود واذا كان كذلك لم يثبت عرضية الوجود للجزاء بهذه العرضية لانا نقول لما ذكرت مسلم في اليمين بالله تعالى ولكن في التعليق
قد يثبت الجزاء عند عدم البر من الاصل كما يثبت عند فوات البر بعد الوجوب فانه لو قال ان فعلت امس كذا فامراته طالق وقد كان فعل
يقع الطلاق وما نحن بصدده من هذا القبيل فعرضية عدم البر فيه اي على اي وجه كانت توجب عرضية وجود الجزاء بقدرها واذا كان
كذلك اي كان الامر كما بينا من شبهة ثبوت السببية للمعلق قبل وجود الشرط لم يبق شبهة السبب الا في محله اي محل السبب او الضمير راجع الى
شبهة فتذكيره باعتبار ان التانيث غير مرتب على التذكير اذ لا يقال شبه وشبهة وفي مثله يجوز التذكير والتانيث اذا على ما عرف
قال الشيخ الامام فخر الاسلام رحمه الله لا بد لشبهة السبب من محل يبقى فيه كما لا بد لحقيقة السبب من المحل لان شبهة الشيء لا تثبت فيما لا يثبت حقيقة
ذلك الشيء فيه اذ الشبهة دون الحقيقة ولانه كالدليل مع حقيقة المدلول وخط لا يدل دليل على ثبوت شيء من الاحكام في غير محل الا يرى ان شبهة
النكاح لا تثبت في الرجال بالاتفاق ولا في حق المحارم عندهما وان شبهة البيع لا تثبت في حق الحر والميتة لان حقيقة النكاح وملكيته

لا يثبت فيهما فاذا فات المحل بتنجيز الثلاث بطل محل التعليق لان التعليق ثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط فاذا بطلت تلك الشبهة بفوات المحل لم يبق التعليق لان الشيء اذا ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة الا ترى انه يبطل ببطلان محل الشرط بان جعل الدار بستانا في قوله ان دخلت الدار فكذا ههنا يبطل ببطلان محل الجزاء ايضا وانما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط المحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح ومحلية بقاء الملك ومحلية النكاح ويفتقر الى بقاء المحل ولا يفتقر الى بقاء الملك الى آخره جواب عما قال زفر رحمة الله عليه ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل ان تعليق الثلاث بالملك في امراته حرمة على الحالف بالثلاث يصح بان قال للمطلقة ثلاثا ان تزوجتك وانت طالق ثلاثا فلما صح ابتداء التعليق بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء فاجاب بان تعليق الطلقات الثلاث بالملك صحيح وان عدم المحل لان ذلك الشرط وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق في حكم العلل لان ملك الطلاق يستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق فكان له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة علة يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال لعبده ان اعتقتك فانت حر كان باطلا وكذا لو قال لامراته ان طلقتك فانت طالق ونوى الطلاق الذي هو موجب هذا التطليق فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار ذلك اي كون هذا الشرط في حكم العلل او التعليق بشرط هو في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة اي مانعا لها من ان تثبت وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط وهي معنى قوله السابقة عليه والضمير راجع الى الشرط ومعنى المعارضة ان اصل التعليق يوجب ثبوت شبهة وقوع الجزاء وكون الشرط في معنى العلة يقتضي عدم ثبوتها فامتنع ثبوتها بمعارضته واذا امتنع ثبوتها بمعارضة تعليق بالشرط الذي له حكم العلل لم يشترط قيام محل الجزاء لعدم زوال المعنى الموجب له بل بقي التعليق مطلقا مجردا عن الشبهة ومحله الذمة كما في الحالف لانه يمين محضة فيبقى ببقائها ووجه آخر انا انما اشترطنا شبهة ثبوت الجزاء في الحال تاكيدا لكون البر مضمونا وذلك لان ضمان البر بوقوع الجزاء حالة وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا بالتيقن احتجنا الى تاكيد ليلتحق بالمتيقن فجعل كانه واقع في الحال وفي تعليق الطلاق بالنكاح لا حاجة الى هذا النوع من التاكيد للتيقن بوجود الجزاء حال وجود الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزاء موجودا في تلك الحالة لا محالة واعترض على ما ذكرنا بانه اذا حلف بالظهار وبالايلاء فقال ان دخلت الدار فانت علي كظهر امي او قال ان دخلت الدار فوالله لا اقربك ثم طلقها ثلاثا لا يبطل ذلك التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ووجد الشرط تنجز الظهار والايلاء واجيب عنه بان الظهار لا يعقد لابطال حل المحلية حتى اذا فات المحل لا يبقى الظهار لفوات محله بل اثره في منع الزوج عن الوطء الى وقت التكفير فلما كان حكم المنع وبعد التطليقات الثلث ثبت المنع باعتبار حرمة المحل وان لم يبق بذلك الطريق بقي الظهار الا ان ابتداء الظهار في غير الملك لا يتصور وان كان المنع متصورا لان الظهار تشبيه المحللة بالمحرمة وفي غير ذلك الملك لا يتحقق تحقق ذلك فاما الطلاق فعمله في ابطال الحل ووقع الملك به ووقوع الثلث فات محل الحكم فلا يبقى اليمين بالطلاق فاما الايلاء المعلق فلا حاجة له الى ان يكون المراة محللة فانه يصح في غير الملك فلا يبطل بعدم الملك والايلاء ولا يصح على

الخلاف ايضا واحتج عليه ايضا بان المراة اذا ارتدت والعياذ بالله بعد ما علق طلاقها بالشرط
فان اليمين لا تبطل وقد بطل محلية وبان الامة اذا استولدت حتى تعلق عتقها بموت السيد فاعتقها المولى
ثم ارتدت وسبيت وعادت الى المولى اتحتسب العتق واجيب عن الاول بان المحلية لا تبطل بالردة بدليل ان
المراة اذا ارتدت حتى بانت من زوجها ثم طلقها في العدة فيقع طلاقها ولو ارتدا جميعا لا يبطل النكاح وانما يقع الفرقة
لانقطاع العصمة بينهما ولما بقيت المحلية بقيت اليمين وعن الثاني بان العتق وعين وقع يبطل التعليق بالموت و
بالملك ثانيا لا يعود ذلك ولكن تعلق بالموت عتق اخر بسبب جديد له وهو قيام نسب الولد في الحال كما استولدها
بنكاح ثانيا لا تتعلق باليمين وللدلة فان لكما صادام ولدلها الا ان القيام النسب في الحال قوله واما العلة فهي في
الشريعة فكذا العلة في اللغة عند البعض اسم لعارض تتغير به وصف المحل بحلوله لا عن اختيار ولهذا سمي المرض
علة فان المحل تتغير بحلوله من وصف الصحة والقوة الى الضعف والمرض وقيل هي ماخوذة من العلل وهي
الشربة الثانية وسمي الموجب للحكم في الشرع علة لان الحكم تتكرر بتكرره وقيل هي في اللغة مستعملة فيما يؤثر في امر من الامور سواء
كان المؤثر صفة او ذاتا وسواء اثر في الفعل او في الترك يقال مجيء زيد علة لخروج عمرو ويجوز ان يكون مجيء زيد علة لامتناع
لخروج عمرو وهي في الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته ابتداء واحترز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم عن الشرط
فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم من حيث انه وجد عنده لا وجوبه وبقوله ابتداء عن السبب والعلامة وعلة العلة فان المراد
بالثبوت ابتداء الثبوت بلا واسطة وبهذه الاشياء لا يثبت الحكم بلا واسطة ويدخل في هذا التعريف العلل الوضعية التي جعلها
الشارع عللا كالبيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص والاوقات للعبادات والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالمعاني المؤثرة
في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه المضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه وعبارة الشيخ ابي منصور رحمه الله
ان العلة هي المعنى الذي اذا وجد يجب الحكم به معه واحترز بقوله معه عن القول لبعض القدرية ان العلة هي
الامر الذي اذا وجد الحكم عقيبه بلا فصل وثبوت الحكم بالعلة عندنا بطريق المقارنة لا بطريق التاخير وذلك اي ما يضاف
الحكم اليه ابتداء مثل البيع اي البيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص والاوقات للعبادات والعلل المستنبطة بالاجتهاد
كالمعاني المؤثرة في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه مضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه وعبارة الشيخ ابي منصور
رحمه الله ان العلة هي المعنى فان هذه الاحكام تثبت بهذه العلل ابتداء من غير واسطة واعلم ان العلة الشرعية الحقيقية
تتم باوصاف ثلثة احدها ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الموجب اليها بلا واسطة
وثانيها ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرة في اثبات ذلك الحكم وثالثها ان يكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها
متصلا بها من غير تراخ فاذا تمت هذه الاوجه كانت علة حقيقية واذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازا
او حقيقة قاصرة على اختيار بعض المشايخ ثم انها تنقسم بحسب استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها الى سبعة اقسام قسمة
عقلية علة اسما ومعنى وحكما وهي نظائرها كثيرة وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر
وعلة معنى وحكما لا اسما كالوصف الاخير من علة ذات وصفين وعلة معنى لا اسما ولا حكما كالوصف الاول منهما وهو الذي هي

في الكتاب وصفا له شبهة العلل وعلة اسما لا معنى ولا حكما كالطلاق المعلق وعلة حكما لا اسما ولا معنى كالشرط الذي دخل
عن معارضة العلة مثل حفر البئر والعلة التي لها شبه بالاسباب صير خارجة عن هذه الاقسام لانها اما علة اسما ومعنى كالايجاب
المضاف او علة معنى لا اسما وحكما كعلة العلة لكن باعتبار شبهها بالاسباب الذي قد يخلوا القسمان عنه يجوز ان يجعل قسما آخر
قوله وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معا وذلك كالاستطاعة مع الفعل الاختلاف
في ان العلة عقلية كانت او شرعية تتقدم على حكمها رتبة ولا خلاف بين اهل السنة في ان العلة العقلية تقارن
معلولها زمانا كحركة الاصبع تقارن حركة الخاتم والكسر يقارن الانكسار وكالاستطاعة تقارن الفعل اذ لو لم يكونا متقارنين
لزم بقاء الاعراض او وجود المعلول بلا علة وكلاهما فاسد لكن الاختلاف في جواز تقديم العلة الشرعية الحقيقية على
معلولها وتاخر الحكم عنها اتفقا وتاخر زمانا فذهب المحققون الى انها مثل العلة العقلية في اشتراط المقارنة واليه
اشار الشيخ بقوله وذلك اي العلة الشرعية مع حكمها في اشتراط كالاستطاعة مع الفعل وقوله عندنا متعلق بقوله
الواجب كذا يعني الواجب في العلة الشرعية الحقيقية اقتران العلة والحكم عندنا كما ان الواجب في الاستطاعة والفعل
في اقترانهما عند جميع اهل السنة وذهب بعض مشائخنا مثل ابي بكر محمد بن الفضل وغيره الى الفرق بين العلة
والشرعية العقلية فلم يجوز تراخي الحكم عن العلة العقلية وجوزه في العلة الشرعية كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله
وهذا اشارة الى عدم اشتراط الاتصال وذكر ابو اليسر في اصول الفقه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعد العلة
بلا فصل وهذا يدل على جواز التاخير بشرط الاتصال ووجه قولهم ان العلة ما لم يوجد بتمامها لا يتصور ان يكون موجبة
حكمها لان العدم لا يؤثر في شيء واذا كانت العلة توجب الحكم بعد وجودها يثبت الحكم عقيبها ضرورة واذا جاز
تقدمها بزمان جاز تقدمها بزمانين وازمنة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين فيلزم القول بمقارنة
الفعل اياها لئلا يلزم وجود المعلول بلا علة او تخلوا العلة عن المعلول فاما العلل الشرعية فموصوفة بالبقاء لانها
في حكم الجواهر والاعيان الا ترى ان فسخ البيع والاجارة والرهن والصرف وسائر العقود جائز بعد ازمنة متطاولة
ولو لم يكن لها بقاء شرعا لما تصور فسخها بعد مدة واذا كان كذلك لا يلزم من تاخر الحكم عنها ما لزم في الاستطاعة ووجه
القول المختار انه قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية معلولها فان حركة الاصبع التي هي علة حركة الخاتم مقارنة
لحركة الخاتم اذ لو لم يكن كذلك لزم تداخل الاجسام وهو محال على ما عرف وكذا الحركة علة صيرورة الشخص متحركا
والسواد علة لصيرورة الشيء اسود وهما يوجدان معا ولهذا قارنت الاستطاعة الفعل فوجب ان يكون العلة الشرعية
مقارنة لحكمها لان الاصل توافق العقل والشرع على ان العلل الشرعية اعراض في الحقيقة وكانت كالاستطاعة
في عدم قبول البقاء وما قالوا انها موصوفة بالبقاء غير مسلم فان كثيرا من الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود
الشرعية لان العقد كلام مخلوق ولا بقاء له حقيقة فلو بقي يبقى بحكم الحاجة الناس ولا حاجة لهم الى بقائها لانهم يحتاجون
الى الحكم وانه يبقى بلا سبب لان ما وجد يبقى حتى يوجد ما يرفعه وهم لا يقولون ان الفسخ يرد على الحكم فيبطل الحكم
لا على العقد ولئن سلمنا انها موصوفة بالبقاء كما هو مذهب البعض فلذلك ضروري ثبت دفعا للحاجة الى

فسخ احكامها اذ فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد لان الحكم ليس بمنعقد حتى يمكن فسخه فلم يثبت البقاء فيما ورا موضع
الضرورة اليه اشار صدر الاسلام في اصول الفقه **قوله** واذا تراخى الحكم يعني عنها لعلة لمانع كما في البيع الموقوف
بان باع مال غيره بغير اذنه والبيع بشرط الخيار للبائع او للمشتري او لهما كان علة اي كان ما تراخى الحكم عنه
لمانع علة اسما ومعنى لا حكما لانفصال الحكم وتأخره عنه وهذا القسم الثاني من الاقسام المذكورة تقريره ان البيع
المشروع ان يوجد ركنه من اهله في محله وقد وجد ههنا فكان علة اسما ومعنى وان يفيد الملك لانه وضع لافادة
الملك شرعا ولغة والبيع الموقوف بهذه الصفة لانه انعقد لافادة الملك وقد ظهر اثره في الحال فان الملك
للمشتري يثبت موقوفا على اجازة المالك حتى لو اعتق المبيع يتوقف اعتاقه ولا يبطل ولو لم يثبت الملك موقوفا
لما توقف ولبطل كما لو اعتقه قبل العقد ثم اشتراه وكان علة معنى ولهذا لو حلف لا يبيع فباع مال الغير بغير اذنه يحنث
كذا في اجارات الاسرار وكذا الشرط في البيع بشرط الخيار دخل على الحكم دون العلة وسمي البيع لما مر في اول
الكتاب في قبيح البيع مطلقا غير متعلق بالشرط كالبيع الخالي عن الخيار وكان علة اسما لكونه موضوعا لافادة الملك
ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الحكم عند زوال المانع الا ان الحكم الاصلي وهو اثبات الملك البات تراخى لمانع وهو
حق المالك في البيع الموقوف لانه ملك محترم لا يجوز ابطاله عليه بغير اذنه والتعليق بالشرط في البيع بشرط الخيار اذ
المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فلم يكن علة حكما الا ان الفرق بين البيعين ان اصل الملك لما صار متعلقا
بالشرط في البيع بشرط الخيار لم يكن موجودا قبل الشرط فالاعتاق الموجود من المشتري فيما اذا كان الخيار للبائع
لا يتوقف على ان ينفذ بثبوت الملك له اذا اسقط الخيار وفي البيع الموقوف ثبت صفة التوقف في الملك لا التعليق
بالشرط وتوقف الشيء لا يعدم اصله فثبت اعتاقه بصفة التوقف ايضا على ان ينفذ بثبوت الملك له كذا ذكر الامام
شمس الائمة رحمه الله **قوله** ودلالة كونه اي كون كل واحد من البيعين علة لا سببا ان المانع وهو حق المالك او
الخيار اذا زال بالاجازة في البيع الموقوف وباسقاط من له الخيار او بمضي المدة في البيع بشرط الخيار وجب الحكم
من الاصل حتى يستحقه المشتري بزوائده اي ثبت الملك للمشتري بهذا البيع من وقت الايجاب اي يستند الى
وقت العقد حتى ملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا فثبت انه علة لا يثبت يعني لا يتوهم تراخي
الحكم عنه انه سبب لا علة لان العلة قد يتأخر حكمها لمانع فان شهر رمضان علة لوجوب الصوم في حق المسافر
والحكم متأخر الى ادراك عدة ايام اخر واصل البيع صحيح من المالك والحكم متأخر على اصل الشافعي رحمه الله الى
ان يتفرقا لمانع وهو خيار المجلس كذا في الاسرار واعترض عليه بان قوله واذا تراخى الحكم لمانع غير مستقيم على
اصل الشيخ رحمه الله لانه ينكر تخصيص العلة وهذا ينزع الى القول بالتخصيص واجيب عنه بانه انما ينكر التخصيص على
معنى ان يكون العلة قائمة حقيقة ويتخلف الحكم عنها لمانع وههنا وان وجدت العلة اسما ومعنى لكنها ليست بعلة
حقيقة لتخلف الحكم عنها فلا يكون تخصيصا ولقائل ان يقول لا تصور للتخصيص مع قيام حقيقة العلة لان الحكم اذا
تخلف عنها لمانع لم يبق علة حقيقة واذا كان كذلك ارتفع الخلاف وجاز التخصيص بالمانع والامر بخلافه قوله

قوله وكذا كسائر مثل ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة علة لملك المنفعة والاجرة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الملك دون غيره لا حكما لانه وارد على المعدوم وهو المنافع التي توجد في مدة الاجارة والمعدوم ليس بمحل للملك فاذا لم يثبت الملك في المنافع في الحال لم يثبت في بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن فثبت انه ليس بعلة حكما وكان ينبغي ان لا يجوز هذا العقد اصلا لان المعدوم ليس بمحل للعقد كما انه ليس بمحل للملك الا ان العين المنتفع بها موجودة في ملك الاجارة فاقيمت مقام المنفعة في حكم جواز العقد ولزومه للحاجة كما اقيم عين المرأة مقام ما هو المقصود بالنكاح في انعقاده والتسليم وكقيام الذمة التي هي محل المسلم فيه مقام الملك المعقود عليه في حكم جواز السلم ولهذا اي لكونه علة اسما ومعنى صح تعجيل الاجرة قبل الوجوب وصح اشتراط التعجيل كما صح اداء الزكوة قبل الحول واداء الصوم من المسافر لوجود العلة اسما ومعنى لكنه اي عقد الاجارة يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه يعني هذا العقد وان صح في الحال باضافته الى العين التي هي محل المنفعة لكنه في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهو معنى قول مشائخنا ان الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك لم يثبت الملك في الاجرة الا على حالة استيفاء المنفعة حقيقة او تقديرا بتسليم العين ولا يثبت مستندا الى وقت العقد لان اقامة العين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب ودون الحكم بل العقد في حق المعقود عليه بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجد كالوصية المضاف بتمليك العام والطلاق المضاف الى شهر واذا تحقق معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه في الحال ثبت فيه شبه السبب بقدرة لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد توجب عدم العلية في الحال ولكن ما وجد من الايجاب والقبول مفض الى الحكم بواسطة انعقاده في حق الحكم عند وجود المنفعة فكان له شبه بالاسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقاده ثابت في الحال لقيام المعقود عليه حالة العقد فلم يحتج فيهما الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لهما شبه بالاسباب فاستند الحكم فيهما الى زمان الايجاب واقتصر فيما نحن فيه على زمان وجود المنفعة لما ذكرنا ولا يقال لما ثبت معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه ينبغي ان لا يثبت الاضافة في حق الاجرة لقيام محلها وهو الذمة فيثبت به ملك الاجرة في الحال كما يثبت ملك الثمن بالبيع لانا نقول نحن لا نثبت الاضافة في حق الاجرة ولكن لا نثبت ملك الاجرة في الحال رعاية للمساواة بين البدلين ولنظر الجانبين فان ملك المنفعة لما لم يثبت للمستاجر لا يثبت ملك الاجرة للموجر ايضا حتى لو شرط في العقد تعجيل الاجرة ثبت الملك فيها للموجر ايضا لان حق المستاجر سقط بقبول شرط التعجيل فلم يبق المعادلة واجبة الرعاية وهذا بخلاف ما اذا عجل المشتري الثمن الى البائع والخيار للمشتري حيث لا يملكه البائع لان المانع من ثبوت الملك وهو الخيار قائم فلا يثبت الملك مع المانع كالمديون اذا عجل الزكوة قبل الحول لا يقع زكوة بعد تمام الحول لان المانع وهو الدين قائم فاما المانع ههنا فحق المستاجر وقد سقط فيثبت الملك في الاجرة قوله وكذلك اي وكعقد الاجارة كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى الوقت وكذا النذر المضاف الى وقت في المستقبل علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتاثيره في ذلك الحكم لا حكما لتاخره الى الزمان المضاف اليه وعدم ثبوته في الحال لكنه يشبه الاسباب لما قلنا ان الاضافة تقديرا اوجبت فيه شبه السبب فحقيقة الاضافة اولى بذلك فيثبت الحكم عند مجيء الوقت مقتصرا عليه لا مستندا الى اول الايجاب ولما كان علة اسما ومعنى قبل مجيء الوقت صح تعجيل الاداء فيما اذا قال لله علي ان اتصدق

بدرهم غدا فهو يتصدق قبل مجيء الغد وقع عن النذر وعندنا خلافا لزفر كاداء الزكوة بعد كمال النصاب قبل حولان الحول وكاداء صدقة الفطر قبل يوم الفطر وكذا لو اضاف النذر بالصوم او بالصلوة الى زمان في المستقبل يجوز تعجيله عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد لوجود العلة اسما ومعنى قوله وكذلك اي مثل ما ذكرنا من عقد الاجارة وكذلك نصاب الزكوة فان الايجاب مضاف لنصاب بالزكوة الى آخره كان ذلك ليس النصاب قبل تمام الحول الحكم المعنى بل كونه ناميا بالحول بمنزلة الوصف للاثير من علة ذات وصفين فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث وتعجيل الصلوة قبل الوقت وعند الشافعي النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكوة فليس فيها شبه الاسباب بل الحول اجل اخر المطالبة عن صاحب المال تيسيرا كالسفر في حق الصوم ولهذا صح التعجيل قبله ولو كان وصف كونه حوليا من العلة لما صح التعجيل قبله كالوعجل قبل تمام النصاب وقبل ان يحل الابل سائمة واذا كان كذلك وقع المؤدى زكوة غير موقوف على حلول الاجل كما لمديون اذا عجل الدين وكالمسافر اذا صام صح فرضا وكالمقيم اذا صلى في اول الوقت واذا وقع المؤدى زكوة لم يكن له ان يسترد من الفقير ولا من الامام عندنا لك النصاب قبل الحول او عند تمام الحول كما في الاسرار وعندنا هو في اول الحول علة اسما لانه اي النصاب وضع له اي لايجاب الزكوة شرعا ولهذا يضاف الزكوة اليه ومعنى لكون النصاب مؤثرا في حكمه وهو الوجوب لان الغنى يوجب المواساة اي الاحسان الى الغير لقوله تعالى واحسنوا والفقراء والغنا في النصاب دون وصفه وهو النماء وفي المغرب يقال آسيته بمالي مواساة اي جعلته اسوة اقتدي به ويقتدى هو بي وواسيته لغة ضعيفة لكنه اي النصاب جعل علة بصفة النماء لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول فلما تراخي حكمه اي حكم النصاب وهو وجوب الزكوة الى وجود وصف النماء اشبه النصاب قبل وجود الوصف بالاسباب ثم اوضح مشابهته بالاسباب لوجهين احدهما ان الحكم وهو الوجوب انما تراخى من اصل النصاب الى ما ليس بحادث به وهو النماء فان النماء الحقيقي وهو الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارات والنماء الحكمي وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب بل السمن والدر والنسل في الحيوان يحصل بسومها في المرعى وازدياد المال في اموال التجارة يحصل بكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار الحادث بخلق الله تعالى واذا لم يكن ما تعلق به الحكم وهو النماء حادثا بالمال تاكد الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فتقوى شبهه بالسبب فكانه احتراز عن الرمي ونحوه فانه علة للجرح بتحريك السهم وخرقه في الهواء ووصوله الى المرمي اليه ونفوذه فيه الا ان هذه الوسائط لما حدثت به لم يثبت له شبهة بالاسباب في حق الحكم بل جعل علة للجراح حقيقة كذا قيل والثاني ان الحكم لما تراخى الى ما هو شبيه بالعلل لان النماء الذي هو في الحقيقة فضل على النماء يوجب المواساة كاصل النماء وقيمته اي يزداد به اليسر في الواجب المقصود فيه على ما عرف وكان له اثر في وجوب الزكوة من هذا الوجه ثم لو كان الحكم متراخيا الى ما هو علة حقيقة غير مضاف الى النصاب كان النصاب سببا حقيقيا كما بينا في دلالة السارق فاذا تراخى الى ما هو شبيه بالعلل كان له شبه بالاسباب ايضا ثم من جهة العلية في النصاب وجهة اصالته فقال ولما كان اي الحكم متراخيا الى وصف لا يستقل اي لا يستند بنفسه اي النصاب العلل اذ السبب الحقيقي ان يتراخى الحكم عنه الى ما هو مستقل بنفسه غير مضاف الى السبب كما في دلالة السارق ولم يوجد كان هذا شبها اي شبه العلة فالحاصل ان النصاب اصل والنماء وصف يعني شبه العلة للنصاب من جهة وشبه السبب من جهة توقف الحكم على النماء الذي هو وصفه وتابع له فترجح شبهه الذي ثبت له من جهة نفسه اصالة على شبهه الذي ثبت له من جهة وصفه ومن حكمه اي حكم النصاب الذي بين انه علة يشبه الاسباب انه لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا الضمير للشان وقوله قطعا احترز عن الذي لا يمكن القول بوجوبها في اول الحول بطريق القطع وان وجد اصل العلة لفوات الوصف عنها وهو النماء اذ العلة الموصوفة بوصف

لا يعمل بدون الوصف كالارض علة لوجوب العشر او الخراج بصفة النماء تحقيقا او تقديرا من التمكن من الزراعة فاذا فات هذا الوصف من الارض
لم يبق سببا للوجوب بخلاف ما ذكرنا من البيوع يعني البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العلة بركنها ووصفها موجودة قبل وجود الاجازة والشرط
الا ان حق المالك والتعليق بالشرط يمنعان ثبوت الحكم فعند زوال المانع يثبت الحكم من الايجاب بلا شبهة ولذلك يملك المشتري البيع بزوائده
المتصلة والمنفصلة وبخلاف المسافر اذا صام في شهر رمضان والمقيم اذا صلى في اول الوقت فان المؤدى يقع عن الواجب بلا شبهة لوجود العلة
مطلقة فيهما ولما اشبه النصاب العلل وكان اي النصاب اذ شبه العلل فيه اصلا كان وجوب الزكوة ثابتا من الاصل في التقدير لان الوصف متى ثبت وهو لا
يقوم بنفسه بل بالقوم بالموصوف استند الى اصل النصاب وصار من اول الحول متصفا بانه حولي كرجل يعيش مائة سنة يكون الموصوف بهذا البقاء ذلك
الوليد بعينه من اول ما ولد الى هذا الزمان واذا استند الوصف استند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا فيصح تعجيل الزكوة قبل تمام الحول خلافا لمالك
مالك لوقوع الاداء بعد وجود اصل العلة لكنه اي المعجل يصير زكوة بعد الحول خلافا لما قاله الشافعي لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول والنصاب
كامل جاز المؤدى عن الزكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وان لم يكن كاملا كان المؤدى تطوعا حتى لو كان اداه الى الفقير لم يكن له ولاية الاسترداد
منه بحال لان القربة قد تمت بالوصول الى يده وان لم تتم زكوة وان اداه الى الامام كان له ان يسترده منه اذا كان قائما في يده لان الدفع اليه
لا يزيل ملكه عن المدفوع فان قيل لو عجل الزكوة الى الفقير فصار غنيا قبل الحول او ارتد والعياذ بالله ثم تم الحول والنصاب كامل صار المؤدى عن الزكوة
كذا في التجنيس ولو صار المؤدى زكوة بعد تمام الحول لشرط اهلية المصرف عند تمام الحول كما شرط كمال النصاب قلنا وصف كون النصاب حوليا وان ثبت
بعد تمام الحول لكنه يثبت مستندا الى اول الحول فكذا حكمه كما بينا فيصير المؤدى زكوة عند تمام الحول من حين الاداء لا مقتصرا على تمام الحول فيعتبر اهلية
المصرف عند الاداء لا عند تمام الحول وكان استغناؤه وارتداده قبل الحول وبعده سواء والحول ليس بمعنى الاجل كما زعم الخصم لان الاجل يسقط
بموت المديون ويصير الدين حالا ويؤخذ من تركته وبموت صاحب المال في اثناء الحول هنا يسقط الواجب لا يؤخذ من تركته وكذا المديون يملك
الاسقاط الاجل ولا يملك صاحب المال ههنا اسقاط الحول عرفنا انه ليس بمعنى الاجل **قوله** وكذلك اي ومثل النصاب مرض الموت علة لتغير الاحكام
اي الاحكام التي تتعلق بالمال من تعلق حق الوارث به وحجر المريض عن التبرع بما تعلق به حق الوارث من الهبة والصدقة والمحاباة
والوصية ونحوها استحسانا لانه وضع في الشرع للتغيير من الاطلاق الى الحجر ومعنى لانه مؤثر في حجره عن التصرف فيما هو حق الوارث بعد الموت كما اشار
اليه النبي عليه السلام في حديث سعد بن مالك انك لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس لمنعه عن التبرع فيما وراء
الثلث بحق الورثة الا ان اي لكن حكم المرض وهو الحجر عن التصرف يثبت بالمرض بوصف اتصاله بالموت وهو وصف يشبه العلل فاشبه الاسباب
من هذا الوجه وهو ان الحكم يتوقف على امر اخر كتوقف وجوب الزكوة على النماء ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحجر باتا حتى
لو وهب المريض جميع ماله وسلمه الى الموهوب له يصير ملكا له في الحال لان العلة لم تتم بوصفها فاذا اتصل به الموت تمت العلة واتصف
المرض بكونه مميتا من اول وجوده ولان الموت يحدث بالامر مجتمع وعوارض مزيلة لقوى الحيوة وهذه العوارض ثابتة من ابتداء المرض
فيضاف اليها كلها بمنزلة جراح متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى الكل دون الاخير واذا استند الوصف الى اول المرض استند بحكمه وهو الحجر
فيصير كانه تصرف بعد الحجر ولا ينفذ الا باجازة صاحب الحق واذا برا من المرض كان تصرفه نافذا لان العلة لم تتم بصفتها وبناء اي المرض
اشبه بالعلل من النصاب لان الوصف الذي تراخى الحكم اليه وهو الموت حادث به فان ترادف الالام التي يحدث بالمرض يفضي الى الموت
وكان بمنزلة علة العلة بخلاف النصاب فان الوصف فيه ليس بحادث به كما بينا **قوله** وكذلك اي ومثل ما ذكرنا من النصاب وغيره

شراء القريب علة للعتق مشبهة بالاسباب وذلك لان علة الحكم اذا اضيفت الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة
الثانية كحكم المقتضي مضاف الى المقتضي بواسطة المقتضى وكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة وكان الحكم هناك
يضاف الى العلة دون الصفة فهنا ايضا يضاف الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة بحكمها تضاف الى الاولى كانت الاولى
علة من حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب فشراء القريب علة للعتق بواسطة الملك اذ الشراء يوجب الملك والملك
في القريب يوجب العتق لقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فيصير العتق مضافا الى الشراء لكون الواسطة وهي الملك من موجباته
وكان شراء القريب اعتاقا حتى لو اعتق من اشتراه ناويا عن الكفارة يتادى به ولكنه اخذ شبها بالسبب باعتبار تخلل الواسطة التي هي من موجباته
كالرمي علة تامة للقتل ولكن له شبه بالسبب من حيث انه يوجب تحرك السهم ومضيه في الهواء ونفوذه في المقصود بالرمي وذلك هو المؤثر في
زهوق الروح والحكم تراخى عن الرمي الى وجود هذه الوسائط حتى لم يجب القصاص بمجرد الرمي الا ان هذه الوسائط لما كانت من موجبات
الرمي كان الرمي علة لا سببا كالشراء للعتق حتى وجب القصاص على الرامي ولم يعتبر هذه الوسائط شبهة في وجوب القصاص قوله واذا تعلق الحكم
بوصفين مؤثرين احترازا عما اذا توقف الحكم على وصفين احدهما مؤثر فيه دون الآخر فان الوصف المؤثر
هو العلة والآخر شرط كان آخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يوجد عنده ويضاف اليه لرجحانه على الاول بالوجود عنده
ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما لان العلة تتم بالوصفين جميعا فلا يليق اسم العلة على احدهما بطريق الحقيقة وانما يضاف
الحكم اليه دون الاول وان شاركه الاول في ايجاب الحكم لانه يرجح على الاول لوجود الحكم عنده فيضاف الحكم اليه لا يقال
لما شاركه في الايجاب ينبغي ان يضاف اليهما جميعا لانا نقول لما ترجح على الاول بوجود الحكم عنده عدم حكم الاول تقديرا لان العلة
تارة تنعدم بمعارضة الترجيح وتارة تنعدم بمعنى في ذاته فانعدم الاول بالراجح وصار الحكم مضافا الى الوصف الاخير كما في المد الاخير في السفينة
والقدح الاخير في السكر ووطء احد الزوجين فان الحكم فيها يضاف الى الوصف الاخير وفي اسلام احد الزوجين كان ينبغي ان يكون كذلك
غير انا ما اضفنا الفرقة اليه لانه عاصم على ما عرف كذا ذكر فخر الاسلام في بعض مصنفاته وقال القاضي الامام ابو زيد ان الحكم انما يضاف الى
الوصف الاخير لان ما مضى انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الوصف الاخير كعلة العلة فكان له حكم العلة وذلك مثل القرابة المحرمة
للنكاح والملك للعتق في القريب فان كل واحد منهما مؤثر فيه اما القرابة فلان العتق صلة والقرابة تؤثر في ايجاب الصلة والرق يوجب القطع
لاستلزامه الاستذلال فوجب صيانة هذه القرابة عنه الا ترى انها صينت عن ادنى الرقين وهو النكاح احترازا عن القطع فلان تصان عن
اعلاهما كان اولى وكذلك الملك مؤثر في ايجاب الصلة حتى يستحق العبد النفقة على مولاه بالملك حتى لو كان بين الاثنين يلزمهما النفقة
بقدر الملك فالنفقة صلة والزكوة تجب صلة للفقراء بالملك وكذا العشر فاظهر التأثير للوصفين وعدم الحكم لفوات احدهما كان
المجموع علة واحدة ثم الحكم يضاف الى الوصف الاخير منهما وجودا فاذا كانت القرابة سابقة ثم وجد الملك كان العتق مضافا
اليه حتى صار المشتري معتقا وكان الشراء اعتاقا فيجوز ان يقع عن الكفارة عند النية ويخرج المكلف به عن العهدة
لانه تحرير رقبة على قدر ما لزمه بالنص ولو كان مضافا اليهما او الى وجود الوصف الثاني لما كان الشراء اعتاقا ولما وقع عن الكفارة
كاعتاق ام الولد ومتى تأخرت القرابة اضيف العتق اليها حتى لو ورث اثنان عبدا مجهول النسب او اشترياه
ثم ادعى احدهما انه ابنه ضمن لشريكه قيمة نصيبه لان القرابة آخر الوصفين وجودا فحصلت

لصنعه فيضاف العتق اليه ويجعل المدعي معتقا بواسطة القرابة كما يجعل المشتري معتقا بواسطة الملك **قوله** والاول اي
الوصف الاول شبيه العلل حتى قلنا انه يكون مؤثرا في الحكم لكونه احد ركني العلة كالثاني وهو اختيار المصنف وفخر الاسلام وذكر
القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة رحمهم الله ان وجود بعض ما يتم علة بانضمام معنى اخر اليه كاحد شطري البيع واحد وصفي علة
الربوا من الاسباب المحضة لان الحكم لا يثبت ما لم تتم العلة فكان لما اعتبرا تمامه وكان كالطريق الى المقصود عند غيره وذلك
الغير ليس مضاف اليه فيكون سببا محضا وقلنا انه ليس بسبب لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم لغيره بل هو مؤثر في اثبات الحكم من اركان العلة كما بينا فلم يكن
سببا وليس بعلة بنفسه ايضا لفوات الشطر الثاني من العلة لكن له شبهة العلل لكونه احد ركني العلة او اركانها ولهذا قلنا ان
حرمة النساء تثبت باحد وصفي علة الربوا وهما الجنس والقدر حتى لو اسلم ثوبا هرويا في ثوب هروي لا يجوز لوجود الجنس ولو اسلم شعيرا في حنطة
او حديدا في رصاص لا يجوز ايضا لوجود القدر وذلك لان الربوا النسيئة شبهة الفضل فان النقد مزية على النسيئة عرفا وعادة
حتى كان الثمن في البيع نسيئة اكثر منه في البيع بالنقد فيثبت بشبهة العلة لان حرمة النسيئة مبنية على الاحتياط وهي اسرع ثبوتا من حرمة
الفضل لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد فيجوز ان تثبت باحد الوصفين الذي له شبهة
العلة ولا تثبت به حرمة الفضل لانه اقوى الحرمتين ولها علة معلومة في الشرع فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة ولا يقال لو ثبت
حرمة شبهة الفضل بشبهة العلة لزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وهو باطل لانا نقول ثبوت حرمة النسيئة باحد الوصفين باعتبار انه علة
تامة لثبوتها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت باحد الوصفين بعض حرمة الفضل ولم يثبت شيء منها به ولا يلزم عليه
ان حرمة شبهة الفضل الثابتة بالجودة لا تثبت بهذه العلة كما تثبت حرمة شبهة الفضل الثابتة بالعلة حتى لو باع ثوبا جيدا
بثوب ردي من جنسه يجوز لان اعتبار الجودة سقط بالشرع في باب الربوا فصارت كالعدم حكما الا ترى انها ساقطة الاعتبار
عند وجود الوصفين فعند وجود وصف واحد اولى فاما الدينية والعينية فثابتتان بصنع العباد فلا بد من اعتبارهما
في باب الربوا لا لتفاوت بين النقلية وغيرها المقلية **قوله** والسفر علة الرخص الثابتة اسما لان الرخص تنسب
اليه في الشرع حيث يقال رخصة السفر الافطار والقصر وكذا حكما لان الرخص تثبت متصلة به حتى اذا جاوز بيوت المصر
قصر الصلوة ولو طلع الفجر من يوم رمضان في هذه الحالة كان له ان يفطر وكان علة حكما واسما لم تثبت به رخصة الفطر
فيما اذا اشرع في الصوم ثم سافر لان الشروع فيه قد اوجب الاتمام والعارض اختياري فلا يؤثر في اباحة الافطار بعد
بخلاف المرض وليس بعلة معنى لان الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة دون نفس السفر لانها هي المؤثرة في ايجاب الرخصة
التي مبناها على اليسر والسهولة كما اشار الله تعالى بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الا ان ثبوت الرخصة
اضيف الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن تتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقتها فاقام
الشرع السفر المخصوص مقام المشقة لانه سبب المشقة في الغالب وابدا يضاف الحكم الى علة العلة عند تعذر اضافته
الى العلة وكذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدما ولما افضى تقرير الشيخ الى اقامة الشيء مقام غيره شرع في بيانه فقال
وهو نوعان اي وضع الشيء مقام غيره بطريقين احدهما اقامة السبب الداعي الى الشيء المدعو اليه كما في السفر والمرض
فان السفر مقام المشقة على ما بينا وكذلك المرض في ايجاب الرخص لان العلة المعنوية ما له اثر في ايجاب الحكم ولا اثر لنفس المرض

في ايجاب الرخصة بل الموجب الحقيقي معنى تحته وهو خوف التلف وازدياد المرض لكن لما كان المعنى امرا باطنا سقط اعتباره في نفسه
الحكم اليه وصار الحكم متعلقا بالمرض الذي هو سبب الخوف والمشقة وعينا دون السفر لان السفر يوجب المشقة بكل حال واما المرض فقد يوجب
خوف التلف والمشقة وقد لا يوجب فلهذا تعلق الرخص بنفس السفر ولم تتعلق بمطلق المرض بل تعلقت بما هو سبب المشقة منه والثاني
اقامة الدليل مقام المدلول والفرق بينهما ان السبب لا يخلو عن تاثير في السبب اذا افضى اليه والدليل يخلو عن ذلك بل يحصل به
العلم بالمدلول لا غير كذا قيل كما هو في الخبر اي الاخبار عن المحبة فانه قام مقام المحبة فيما اذا قال لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق
فقالت احبك لان اخبارها دليل على وجودها فجعل شرطا فاقيم مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه ولكنه مقتصر على المجلس حتى
لو اخبرت عن المحبة خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبه التخيير من حيث انه جعل الامر الى اخبارها ومحبتها والتخيير مقتصر على المجلس
ولو كانت كاذبة في الاخبار يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة غيرها فلا من جهتها
لان القلب متقلب لا يستقر على شيء وما لا يوقف عليه يتعلق الحكم بدليله كالسفر مع المشقة والنوم مع الحدث فصار الشرط
الاخبار عن المحبة وقد وجد فيثبت الحكم كذا في شرح المبسوط لفخر الاسلام وكما في الطهر اي الطهر الخالي عن الجماع اقيم مقام الحاجة
الى الطلاق في اباحة الطلاق وبيانه ان الطلاق امر محظور في الاصل لما فيه من قطع النكاح المسنون ولكن المحظور قد يحل
مباشرته للضرورة كتناول الميتة وقد يقع الحاجة الى الطلاق عند العجز عن المضي على مقتضى العقد واقامة حقوق الله تعالى
المتعلقة بالنكاح ولو لم يقدر على الطلاق لانقلب النكاح المشروع للمصالح مفسدة فشرع الطلاق للحاجة اليه ثم هي
امر باطن لا يوقف عليه واقيم دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة فيها وهو الطهر الخالي عن الجماع
مقام حقيقة الحاجة تيسيرا قال شمس الائمة رحمه الله فيه ثلثة اوجه من الفقه احدها للضرورة والعجز عن الوقوف على
حقيقة العلة كما في المحبة وبه يتعدى الحكم الى الحيض ونحوه والثاني في الاحتياط كما في تحريم الدواعي في الزنا والاحرام
والحج والثالث دفع الحرج كما في السفر والطهر قوله واما الشرط الخ فكذا الشرط في اللغة العلامة ومنه الشروط
للصكوك لانها علامات دالة على الصحة والتوقف وفي الشريعة عبارة عما يضاف الحكم اليه وجودا عنده لا وجوبا به
اي يتوقف عليه وجود الشيء بان يوجد عند وجوده لا بوجوبه كالدخول في قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت
طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى الدخول موجودا عنده لا واجبا
به بل الوقوع بقوله انت طالق عند الدخول فمن حيث انه لا اثر للدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول
اليه لم يكن الدخول سببا ولا علة بل كان علامة ومن حيث انه يضاف اليه وجوده كان الدخول شبيها بالعلل وكان بين العلامة
والعلة فسميناه شرطا ثم ما يطلق عليه اسم الشرط ينقسم بحسب الاستقراء خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له
حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما كان مجازا في الباب وشرط هو بمعنى العلامة التي لا حكم لها كذا ذكر الامام فخر الاسلام رحمه الله اما
الاول فما ذكرنا واما الثاني فكل شرط لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فانه اذا كان كذلك يصلح ان يقام مقام العلة
خلفا عنها ويضاف الحكم اليه وان لم يكن له تاثير في الحقيقة لان الشرط لما تعلق به الوجود من حيث انه يوجد عند
وجوده صار شبيها بالعلة من هذا الوجه وعلل الشرع امارات في الحقيقة على الاحكام كالشروط ففي زمان يخلف الشرط العلة

في حق اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة اليها لتحقق الشبهة من الجانبين وذلك مثل حفر البئر في الطريق فانه شرط التلف في التحقيق لان
الثقل علة السقوط في البئر والمشي سبب محض لانه مفض اليه وليس بعلة بدليل انه لو نام في موضع محفور ماتحته او نام على سقف تقطع ما حوله او
كان على غصن فقطع الغصن يحصل الوقوع بدون المشي فعلم انه سبب وليس بعلة لكن الارض كانت ممسكة عن الوقوع مانعة عن عمل الثقل
الذي هو العلة وفي بعض النسخ كانت مسكة وهي ما يتمسك به فيكون حفر البئر ازالة للمانع وايجاد الشرط المتوقف كدخول الدار في قوله
انت طالق ان دخلت الدار وكذا شق الزق الذي فيه مائع شرط للسيلان لانه كان مانعا للمانع الذي نهيه عن السيلان وكان الشق
ازالة للمانع وكذا قطع حبل القنديل المعلق ازالة للمانع والثقل علة السقوط وكان كل واحد منهما شرطا وكان ينبغي ان يضاف الحكم الى
العلة في هذه الصورة لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل طبيعي ثابت بخلق الله تعالى لا تعدي فيه ولا يصلح
للاضافة ضمان العدوان اليه وليس بامر اختياري ايضا كالطير اذا طار في فتح باب القفص لينقطع به نسبة الحكم الى غيره والمشي مباح
بلا شبهة يعني كان ينبغي ان يضاف الى المشي الذي هو سبب بعد تعذر اضافته الى الشرط العلة لانه اقرب الى العلة من الشرط الا
ان المشي مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل لان الواجب ضمان جناية فلا يمكن ايجابه بدون الجناية فتعذر الاضافة
اليها ايضا حتى لو وجدت صفة التعدي فيه بان تعمد المرور على البئر فوقع فيها وهلك فيسب التلف اليه دون الحافر فصار كانه اتلف نفسه
وكذلك ثقل القنديل وسيلان المائع امران طبيعيان ثابتان بخلق الله تعالى لا يصلح اضافة الضمان اليهما لما ذكرنا فيقام الشرط
الموصوف بالتعدي وهو حفر البئر في الطريق وشق الزق وقطع الحبل في هذه الصور مقام العلة في اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة
عند تعذر الاضافة اليها لشبهه بالعلة من حيث تعلق الوجود به وشبهه العلة من حيث انها غير موجبة لذا تهاقي ضمان النفس يعني
فيما اذا اتلف في البئر انسان والاموال يعني فيما اذا وقع فيها شئ آخر وهو في ايجاب الضمان فاما في حرمان الميراث ووجوب
الكفارة فلا لاختصاصهما بالمباشرة ولم يوجد وذكر في بعض الشروح ان قوله والمشي مباح احتراز عن المشي الموصوف
بالتعدي كما اذا حفر بئرا في ارض نفسه فعطب فيها انسان فان التلف يضاف الى المشي الذي هو سبب لا الى الحفر الذي
هو شرط حتى لا يجب الضمان على الحافر لان المشي ليس بمباح بل هو موصوف بالتعدي فيصلح علة في هذه الصورة بواسطة الثقل
قلنا هذا لا يصلح احترازا عنه لان اضافة الحكم الى المشي في هذه الصورة ليست باعتبار وجود صفة التعدي فيه بل باعتبار زوال صفة
التعدي عن الحفر وعدم صلاحية لاضافة الحكم اليه الا ترى ان صفة التعدي لو لم تثبت في المشي في هذه الصورة بان كان
ماذونا بالمرور والدخول في هذا الموضع كان الحكم مضافا اليه ايضا لا الى الحفر حتى كان دمه هدرا كما اذا كان المشي موصوفا
بالتعدي وانما يصلح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي لغير اذنه اذا وجدت صفة التعدي في الحفر ايضا ومع ذلك يضاف
الى المشي كما اذا حفر في ارض غيره بغير اذنه فمشى فيها انسان بغير اذن المالك ووقع في البئر وهلك فههنا كل واحد من الحفر
والمشي موصوف بالتعدي ولو كان التلف مضافا الى المشي دون الحفر حتى كان دمه هدرا ولم يجب على الحافر ضمان لصلح قوله والمشي
مباح احترازا عنه لكنه لو كان التلف مضافا الى الحفر ووجب الضمان على الحافر لم يكن قوله والمشي مباح احترازا عن المشي الموصوف
بالتعدي وما ظفرت برواية في هذه المسئلة الا ما ذكر في المبسوط واذا حفر الرجل في دار لا يملكها بغير اذن اهلها فهو ضامن لما وقع
فيها لانه متعد بالحفر في ملك الغير كما هو متعد بالحفر في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على ان الضمان على الحافر سواء (م)

كان المشي لقديا او لم يكن فعلے ہذا لم يكن قوله والمشي مباح احترازا عن شيء بل كان زيادة لتقرير وبيان لصلاحية الشرط للعلية وذكر في
التهذيب ولو حفر بيرا في ملك الغير بغير اذن المالك او وضع حجرا فهلك به شيء لمالك الدار يجب الضمان على الحافر ولو دخل رجل في ملك
غيره ان دخل بغير اذن المالك ففي وجوب الضمان على الحافر وجهان احدهما يجب لتعديه بالحفر والثاني لا يجب لان الداخل متعديا
بالدخول وان دخل باذن المالك فان اعلمه المالك فلا ضمان على احد وان لم يعلم يجب الضمان على الحافر فعلے ہذا يحتمل ان يكون
قوله والمشي مباح الاحتراز عن الخلاف فان الضمان عند اباحة المشي يتقرر على الحافر بالاتفاق **قوله** فاما اذا كان العلة صالحة
للحكم اي للاضافة الحكم اليها او الاثبات الحكم لم يكن الشرط في حكم العلة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة وذلك لان العلل اصول
في اثبات الاحكام واضافتها اليها لكونها موثرة في الايجاب والاثبات فلا يجوز مع وجود حقيقة العلة وصلاحها للاضافة الحكم
اليها ان يضاف الى ما له شبهة العلة وهذا اذا اجتمع علة حكم مع شرط تلك العلة كما اذا وقع بنفسه في البير لا يجب الضمان على
الحافر لصلاحية العلة لاضافة التلف اليها فاما اذا اجتمع شرط علة مع علة اخرى فالحكم يضاف اليهما كمن جرح انسانا فوقع
في بير حفرها غيره على قارعة الطريق ومات يكون الدية عليهما لان الحفر شرط علة اخرى وهي القتل دون علة الجرح كذا في
بعض الشروح **قوله** ولهذا اي لما ذكرنا ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند صلاح العلة قلنا في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا
بان شهد فريق لامرأة قبل الدخول بتعليق الزوج طلاقها بدخول الدار او شهد للعبد بتعليق المولى عتقه بشرط ثم شهد
اخرون بوجود الشرط ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او بالحرية ان الضمان اي ضمان ما اداه
الزوج الى المرأة وهو نصف المهر او ضمان العبد على شهود اليمين اي التعليق خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا قول
الزوج انت طالق وقول المولى انت حر وكل واحد منهما صالح لاضافة الطلاق او العتق اليه فلم يجز اضافته الى الشرط ثم
شهود الشرط انما يسمى شهود التعليق وشهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط اما باعتبار ان المعلق
بعرض ان يصير علة فكان هذا تسمية الشيء بما يؤل او باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم فقد ثبت للمعلق
الاتصال بالمحل بوجود الشرط في زعمهم وصار علة حقيقة فيصح تسميتهم بشهود العلة وانما وجب الضمان فيما اذا شهد شاهدان
بانه تزوج هذه المرأة بالف درهم وشهد اخران انه دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شاهدي الدخول وان كان شاهدي شرط
والعلة في ايجاب المهر هو النكاح لان شاهدي الدخول ابرأ شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلا في ملك الزوج عوض
ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع وههنا شهود الشرط لم يبرؤا شهود التعليق عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج
عوض ملك النكاح الموجب لاستيفاء منافع البضع فبقي هذه الشهادة على شرط محض فلم يضف الضمان اليهم **قوله** وكذلك
اي وكما سقط اعتبار الشرط عند صلاح العلة لاضافة الحكم اليها سقط حكم السبب اذا اجتمع السبب والعلة الصالحة للاضافة
اليها كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق بان شهدت جماعة بان الزوج قال لامرأته قبل الدخول بها في المجلس
الفلاني اختاري نفسك وشهد اخرون بانها اختارت نفسها في ذلك المجلس بعد قول الزوج والعتاق بان شهد فريق
بان المولى قال لعبده في المجلس الفلاني انت حر ان شئت او قال له اختر عتقك وشهد اخرون بان العبد قال في ذلك
المجلس قد شئت او قال اخترت العتق ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق او العتاق ان الضمان اي ضمان نصف

المهر في الطلاق وضمان عتق العبد في العتق على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة فان لزوم المهر
وفوات مالية العبد يحصل انما بالاختيار لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق يفضي اليه فكان الحكم مضافا الى العلة دون
السبب فلم يضمن شهود السبب شيئا كما لا تضمن شهود الشرط فان رجع شهود التخيير وحدهم وجب الضمان عليهم لان العلة لم تصلح
للاضافة الحكم وهذا الضمان الياحية حيث لم يرجع شهود الاختيار فيضاف الى شهود السبب كما يضاف الى الحافر في مسئلة الحفر
كذا ذكر في بعض الشروح وينبغي ان يكون على الاختلاف كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم في مسئلة شهود الشرط واليمين قوله
وعلى هذا اي على ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند معارضة العلة قلنا اذا اختلف الولي اي ولي الهالك في البير والحافر
فقال الحافر انه اسقط نفسه كان القول قول الحافر استحسانا لما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم والقياس ان يكون القول
قول الولي وهو قول ابي يوسف الاول لان الضمان قد وجب على عاقلة الحافر فهو بدعوى الالقاء النفس يريد اسقاط ذلك
الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد الولي اذ الانسان لا يلقي نفسه عمدا في البير في العادة مع انه منهي عنه بقوله تعالى
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فعند المنازعة كان القول قول من شهد له الظاهر الا انا استحسنا في قبول قول الحافر لما ذكر
في الكتاب انه متمسك بالاصل وهو صلاحية العلة لاضافة الحكم اليها وينكر خلافة الشرط التي هي امر ضروري وكان القول
قوله ولان الظاهر حجة للدفع والولي يحتاج الى الاستحقاق الدية على عاقلة الحافر فلا يكفيه التمسك بالظاهر بل يحتاج
الى اقامة البينة على انه وقع فيها بغير تعمد منه مع ان الظاهر يعارضه ظاهر اخر وهو ان البصير يرى البير امامه في ممشاه
فلا يقع فيها الا بالقاء نفسه قصدا فيقابل الظاهر ويبقى الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا توجبه بالشك بخلاف الجارح
اذا ادعى الموت بسبب اخر حيث لا يصدق لان الجارح صاحب علة اذ الجرح علة موجبة للضمان فعند وجود العلة
لا يقبل في العارض المسقط من غير حجة وكان القول قول الولي لتمسكه بالاصل قوله وعلى هذا اي على الاصل الذي
بينا ان العلة اذا صلحت لاضافة الحكم اليها لا يضاف الى الشرط والسبب قلنا اذا حل رجل قيد عبد انسان حتى ابق
لم يضمن الحال قيمة العبد لمالكه باتفاق بين اصحابنا وهو قول الشافعي ايضا على ما دل عليه عبارة الاسرار وهذا اذا كان العبد
عاقلا واما اذا كان مجنونا فالحال ضامن عند محمد رحمه الله كما في فتح باب القفص لانه حله شرط في الحقيقة فانه ازالة المانع من
الاباق كالحفر ازالة للمانع من السقوط فكان شرطا وقد اعترض عليه فعل الاباق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل
مختار صالح لاضافة الحكم اليه فيمتنع اضافته الى الشرط ولهذا اي لهذا الشرط حكم السبب لانه سابق على الاباق الذي هو
علة التلف وهذا هو القسم الثالث من الاقسام المذكورة وهو السبب اي السبب الحقيقي مما يتقدم على العلة لان ما يفضي
الى الشيء وسيلة اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه والشرط مما يتاخر اي الشرط الحقيقي المحض يتاخر وجوده عن وجود صورة العلة
وان كان يتقدم على انعقادها كما في تعليق الطلاق والعتاق فان قوله انت طالق او انت حر هو الذي ينعقد علة عند وجود
الشرط ووجوده لكنها سابق على وجود الشرط ولا يقال الشرط كما يكون متاخرا عن وجود صورة العلة قد يكون متقدما
عليها كالاشهاد في النكاح فانه متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول نحن لا ننكر تقدم الشرط على
صورة العلة ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن

معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجوده والعلة كالسبب الحقيقي الا ترى ان العلة لو وجدت بعد وجوده لا يتوقف انعقادها على شيء وكان
وجوده سابقا وسيلة الى حصول الحكم بواسطة العلة علمت ان فيه معنى السبب بخلاف ما اذا تأخر وجوده عن صورة العلة فان انعقاد
العلة بعد وجود صورتها متوقف عليه فلذلك تمحض شرطا ويؤيده ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا ان الشرط اي معارضه
علة لا يكون في معنى العلة ثم ان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا كان شرطا محضا ثم هو اي حل القيد
ان شابه السبب لما قلنا لكنه شابه السبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة اليه
وحادثة به كسوق الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادثة بالشرط وهو حل القيد بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع به
نسبته من الشرط من كل وجه وكان بمنزلة السبب المحض فكان التلف مضافا الى ما اعترض من العلة دون ما سبق من الشرط
ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الامر وان اعترض فعل فاعل مختار على الامر لان الامر بالاباق
استعمال العبد فاذا انفصل به الاباق يصير غاصبا له باستعماله كما اذا استخدمه في ذمه يصير العبد اذا احمل وترك استعماله بمنزلة الالة التي
لا اختيار لها فيضاف التلف الى المستعمل فاما حل القيد فازالة للمانع فلا يضاف اليه عند اعتراض فعل مختار عليه **قوله** فذا اي حل القيد
من هذا الرجل كارسال الدابة ممن ارسلها في الطريق فجالت يمنة ويسرة عن سنن الطريق ثم سارت او وقفت ثم سارت
في ذلك الطريق فاصابت شيئا لم يضمنه المرسل لانه حكم ارساله قد انقطع بالجولان والوقوف ثم انها تسارت سيرا باختيارها وكان
كالمنفلتة الا ان لا يكون لها طريق غيره الذي اخذت فيه فحينئذ يكون ضامنا لانه انما سيرها في الطريق الذي يمكنها ان تسير فيه
وقد سارت في ذلك الطريق فكان هو سائقا لها كذا في المبسوط واحترز بقوله فجالت يمنة او يسرة عما اذا ارسل دابة في الطريق
فسارت فاصابت في وجهها شيئا ضمن المرسل كما اذا ساقها بها لانه سائق لها ما دامت تسير على سنن ارساله الا ان اي لكن الرجل
وكان قائلا يقول كيف يكون حل القيد وهو الشرط كارسال الدابة وهو سبب فقال المرسل صاحب سبب في الاصل لان الارسال
ليس بازالة للمانع وقد اعترض عليه فعل من مختار وهو غير منسوب الى السبب حيث لم تذهب على سنن ارساله وهذا الذي حل القيد
صاحب شرط لان الحل ازالة المانع عن الاباق جعل سببا باعتبار تقدم الشرط على العلة وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه
وكان في انقطاع الحكم عنهما واضافته الى ما اعترض من الفعل سواء **قوله** قال ابو حنيفة وابو يوسف يعني على هذا الاصل الذي
مهدناه قالا يضمن فتح باب قفص وطار الطير يعني في قول الفتح اذ الخلاف فيه فانه اذا طار بعد ساعة لا يضمن الفاتح بالاتفاق
وفي ذكر الفاء اشارة اليه انه اي الفاتح لا يضمن لان هذا اي فتح باب القفص شرط لانه ازالة المانع من الطيران جرى مجرى السبب
لما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب اليه لان الطيران الذي به
تلف الطير لم يحصل بالفتح بل باختياره الطيران والخروج فبقي الاول وهو فتح الباب سببا محضا اي شرطا في معنى السبب الخالص
فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البئر لانه لا اختيار له في السقوط الى الفتح بل تقصر على الخروج كما تقصر على الاباق في
مسئلة حل القيد بخلاف السقوط في البئر حيث يضاف التلف فيه الى الشرط ولم تقتصر على العلة لان ما اعترض على الشرط
من السقوط ههنا حصل لا عن اختيار حيث لم يكن عالما بعمق ذلك المكان فلم يصلح السقوط لقطع الحكم عن الشرط واضافته اليه حتى
اذا اسقط نفسه في البئر عمدا لم يضمن الحافر لان ما اعترض على الشرط وهو الالقاء في البئر علة صالحة لاضافة الحكم اليه فيقطع

من مختار على وجه القصد اليه فانقطع نسبة الحكم عن الشرط واقتصر على العلة وبخلاف سوق الدابة الذي هو سبب لان السوق معنى حامل على الذهاب كرها فاستند الى المكره والفتح رفع للمانع وليس بحامل على الخروج وكذا اذا ارسل كلبا على صيد فقتله يحل كانه قتله بنفسه لان الارسال سبب حامل على الذهاب بعد التعليم كالسوق قبل ذلك فاما فتح الباب فلا الا يرى انه لو فتح باب الكلب حتى خرج فصاد لم يحل ولم يملك ذلك بخلاف الارسال كذا في الاسرار وقال محمد والشافعي رحمهما الله اذا كان الطيران في فور الفتح يضمن الفاتح لان فعل الطير هدر شرعا فلم يصلح لاضافة الحكم اليه فكان مضافا الى الشرط ولان الطير لا يصبر عن الطيران عادة والعادة اذا تاكدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها فاذا خرج على الفور واستعمل عادته كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدهن عند شق الزق فيكون الفتح سبب موجب ضمان كالشق ولم يبطل الاضافة اليه باختيار الطير في الطيران لانه اختيار فاسد كما اذا صاح بالدابة فذهبت صار ضامنا وان ذهبت مختارة لانه اختيار فاسد اذ الصياح سابق فاشبه القود وجبر الكلب او القى حية على انسان فلسعته وجب الضمان وان كانت في اللسع مختارة لان للسع لها عادة متاكدة فالتحقت بالطبيعة وسقط اختيارها فاما اذا لم يخرج في فور الفتح لا يضمن الفاتح لانه اذا لم يخرج في فور الفتح علم اختيارها انها تركت عادتها فكان الخروج بعد ذلك بحكم الاختيار فاشبه حل القيد والجواب ان فعل البهيمة لا يعتبر لايجاب حكم فاما القطعة فيعتبر كالكلب يميل عن سنن الارسال وكالدابة تحول بعد الارسال هكذا هذا ولان الاصل ان يضاف الحكم الى العلة لا الى الشرط والسبب فلا يجوز ترك هذا الاصل من غير ضرورة وليس ثمه كالسوق لان السوق حمل على الذهاب كرها كما بينا فينتقل الفعل الى المكره ولا كالقاء الحية لانه مباشرة الاتلاف اذ الالقاء عليه تصرف فيه بخلاف مسئلتنا ونظير مسئلتنا فتح جراب الحية لو فتح جرابا فخرجت ولسعت لا ضمان عليه ايضا اما القسم الرابع من الاقسام المذكورة وهو الشرط اسما لا حكما وكل حكم تعلق بشرطين كان اولهما وجودا شرطا اسما لا افتقار الحكم اليه في نفس الامر لا حكما لان وجود الحكم يتاخر الى وجود الشرط الاخر فلم يكن الاول شرطا الا اسما واما القسم الخامس وهو الشرط الذي هو بمعنى العلامة فمثل الاحصان في باب الزنا كما يجيء بيانه **قوله واما العلامة** فهي الامارة في اللغة كالميل للطريق والمنارة للمسجد وفي الشرع هي ما يعرف وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه فيكون العلامة دليلا على طريق الحكم عند وجودها نحو التكبيرات في الصلوة اعلام على الانتقال من ركن الى ركن والاذان علم للصلوة والتلبية شعار الحج ومثل رمضان في قول الرجل لامرأته انت طالق قبل رمضان بشهر فانه معرف محض للزمان الذي يقع فيه الطلاق وقد تسمى العلامة شرطا يعني بطريق المجاز وذلك مثل الاحصان في باب الزنا قيل احصان الزنا عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول بالنكاح وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان والاسلام وقال شمس الائمة رحمه الله شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بنكاح صحيح بامرأة هي مثله فاما العقل والبلوغ فهما شرط الاهلية للعقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة وانما قلنا الاحصان علامة اي معرف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لم يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في

تلك الحالة موجبا للرجم وكان معرفا ان الزانيين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو طريقة القاضي الامام ابي زيد
في التقويم واختاره بعض المتأخرين فاما اصحابنا المتقدمون وعامة المتأخرين ومن سواهم من الفقهاء فقد جعلوا الاحصان شرطا
لوجوب الرجم لا علامة محتجين بان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والاحصان بهذه المثابة لان وجوب الرجم بالزنا متوقف
على وجود الاحصان فكونه سابقا على الزنى غير متأخر عنه لا يخل بشرطيته كالطهارة وستر العورة والنية فانها سابقة على الصلوة
بحيث لا يتصور تأخرها من صورة الصلوة ولتوقف انعقاد الصلوة عليها وكذا الاشهاد في النكاح سابق عليه بحيث لا يتصور تأخره
عنه ولتوقف انعقاده علة بعد وجود صورته ثم انها شروط حقيقية بلا خلاف لتوقف صحة الصلوة والنكاح عليهما وليست
بعلامات وكذا الاحصان للرجم وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم عندهم بل ثبوت الرجم متعلق به اذ الزنا لا يوجب الرجم بدون الاحصان
بحال كالسرقة لا يوجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذا الاحصان وقولهم لا بد للشرط من ان يكون متأخرا عن
صورة العلة ليتوقف انعقادها علة عليه غير مسلم بل الشرط قد يكون متقدما على صورة العلة كما بينا وقد يكون متأخرا عنها كما
في تعليق الطلاق والعتاق بناء على ان انعقاد بعض العلل لا يقبل الانفصال عن وجود صورتها كالنكاح والبيع وبعضها يقبل
ذلك كالطلاق المعلق والعتاق المعلق وسائر ما يقبل التعليق بالشرط فالشرط في هذا القسم يتأخر عن صورة العلة وفي القسم الاول
لا يتأخر لان الشرط لا بد من ان يكون سابقا على المشروط والمشروط هو الانعقاد لما لم ينفصل عن الصورة لا يتصور تأخر الشرط
عنها ضرورة **قوله** ولهذا اي ولان الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بحال يعني سواء رجعوا
مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة ليست بصالحة للخلافة عن العلة اصلا لما ذكرنا انه لا يتعلق
بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط واليمين ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون
عند بعض المشائخ لان الشرط صالح للخلافة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وعند زفر رحمه الله ان رجع شهود الاحصان
وحدهم ضمنوا دية المشهود عليه وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا يشتركون في الضمان لان الاحصان شرط الرجم
ومن اصله لان الشرط والعلة سواء في اضافة الضمان اليهما لان الحكم يتوقف على الشرط كما يتوقف على العلة لا يتصور ثبوته
الا عند وجودهما فيضاف الحكم الى كل واحد منهما والجواب ما قلنا ان الاحصان ليس بشرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه بوجه
ولئن سلمنا انه شرط على اختيار المتقدمين فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون بالرجوع عند صلاح
العلة للاضافة اليها وههنا شهود الزنا شهود العلة وهي صالحة لاضافة الحكم اليها فيضاف التلف اليهم فان
رجعوا وجب الضمان عليهم فان ثبتوا انقطع الحكم لشهادتهم من الشرط ولا يلزم عليهم ما اذا رجع شهود الشرط وحدهم في مسئلة
شهود الشرط واليمين لانه لا رواية فيه عن السلف واختاره عامة المحققين مثل شمس الائمة رحمه الله وابي اليسر والامام البزدوي
وغيرهم فيه انهم لا يضمنون شيئا على ان ههنا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة متناهية والاحصان
خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة وصار مضافا الى الزنا من كل وجه

فصل في العقل ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان الحجج الاربع التي هي خطابات الشارع وما يتعلق بها شرع في بيان العقل
لان الخطاب لا يثبت في حق من لا عقل له فكان بيان العقل واحكامه من اللوازم **قوله** اختلف الناس اي اهل القبلة في

اي كذا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه مثل صفة الصانع بالالوهية ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر المنعم والفساد والحرق والغرق محرمة
لما استقبحه مثل الجهل بالصانع جل جلاله والكفران بنعمائه والعبث والسفه والكلام في القطع والثبات فوق العلل الشرعية لان علل الشرع
ليست بموجبة لذواتها بل هي امارات في الحقيقة وتجري فيها النسخ والتبديل والعقل بذاته موجب محرم لهذه الاشياء من غير ان يجري فيها
التبديل فكان في الايجاب والتحريم فوق العلل الشرعية والمراد من الايجاب والتحريم فيه ان الشرع لو لم يكن واردا في هذه الاشياء لكان الايجاب
والتحريم بحكم العقل بوجوبها وحرمتها ولم يتوقف ثبوتهما على السمع ولا يعني بالوجوب والحرمة انه يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه لانهما لا يعرفان
الا بالسمع بل المراد منهما ان يثبت في العقل نوع ترجح للاتيان بما حسنه ونوع ترجيح للامتناع عما قبحه بحيث لا يحكم العقل لان الفعل
والترك فيهما سواء بل يعقل ضرورة ان الاتيان بما حسنه يوجب نوع مدحة والامتناع عنه يوجب نوع لائمة والامتناع
عما قبحه يوجب نوع مدحة والاتيان به يوجب نوع لائمة اليه اشير في الكفاية قوله فلم يجوزوا ان يثبت كذا يعني لما كان العقل فوق العلل الشرعية
عندهم لم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل او يقبحه فانكروا ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة بالنصوص الدالة عليها قائلين
بان رؤية موجود بلا جهة وكيف مع انه لا بد للرؤية من جهة معينة ومسافة مقدرة لا في نهاية البعد ولا في غاية القرب مما لا يهتدي اليه
العقل فلا يجوز ان يرد بثبوتها النص وانكروا ان يكون القبائح من الكفر والمعاصي داخلة تحت ارادة الله تعالى ومشيته لان اضافتها
الى ارادته ومشيته مما يقبحه العقول فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك وانكروا ان يكون المتشابه مما لا حظ للراسخين فيه لانه لو كان كذلك
لكان انزال المتشابه امرا باعتقاد ما لا يدركه العقل وانه لا يجوز وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل لان العقل اصل موجب بنفسه عندهم
فوق الدليل الشرعي فاذا صار الانسان بحيث يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحققت العلة الموجبة في حقه فيتوجه عليه التكليف
بالايمان ثم فسر ذلك بقوله وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف اي الوقف عن طلب الحق وترك الايمان بالله تعالى
وكان الصبي العاقل مكلفا بالايمان وكان من لم تبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاهق جبل ولم يعتقد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك
من اهل النار لوجود ما يوجب الايمان في حقه وهو العقل وقالت الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها دون
السمع ولا اثر له في ايجاب الاشياء وتحريمها بحال بل الموجب هو السمع فلا يعرف حسن الايمان والصدق والعدل وقبح اضدادها بالعقل قبل
السمع فابطلوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع في حقه وعدم اعتبار عقله فكان ايمانه كايمان الصبي غير العاقل فلا يعتبر وقالوا من اعتقد الشرك
ولم تبلغه الدعوة فهو معذور حتى جاز ان يكون من اهل الجنة وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب
قبل البعثة فلما انتفى العذاب عنهم انتفى عنهم حكم الكفر ولقوا على الفطرة وبقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
اخبر ان الحجة كانت قائمة لهم قبل الرسل على تركهم الايمان فلو كان العقل قبل السمع موجبا لكانت حجة الله تعالى قبل بعثة الرسل قائمة
في حقهم وبان الله تعالى اخبر في غير موضع ان خزنة النار يقولون للكافرين الم يأتكم رسل منكم فيقولون بلى فتلزمهم الحجة فالزمهم
استيجابهم النار بالرسل لا بالعقول وحدها وبان الله تعالى جعل الهوى غالبا في النفوس شاغلا للعقول لعاجل المنافع والحظوظ
فيجب ترك الانسان على ما عليه اصل البنية في فك عقله عن اسر الهوى وتنبيه قلبه عن نوم الغفلة بلا شرع حرجا اكثر من جرح الصبي العاقل
بسبب نقصان عقله لا دراك ما يدركه البالغ ثم ذلك العذر اسقط عن الصبي وجوب الاستدلال لعقله فاسقط عنه الخطاب فلأن
يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل بلوغ الوحي كان اولى وتمسك من جعل العقل حجة موجبة بدون السمع بقصة ابراهيم عليه السلام

اذ قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة بنفسه
لما كانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين وكذلك استدلاله بالنجوم فعرف ربه من غير وحي الله تعالى جعل ذلك الاستدلال منه حجة
على قومه لقوله عز ذكره وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وبان الله عاتب الكفار في غير موضع بان اولم يسيروا في الارض فينظروا
كيف كان عاقبة الذين من قبلهم واخبر ان قلوبهم عمي بترك التامل ولو كانوا معذورين لما عوتبوا بمطلق الترك وبان المعجزة لبيان
الدعوة لا يعرف الا بدليل عقلي وآيات الحدث في العالم اول على المحدث من علامات معجزة على انها من الله تعالى فلما كان بالعقل
كفاية معرفة المعجزة والرسالة كان به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق الاولى ولما كان بالعقول كفاية كان بنفسه حجة بدون
الشرع ولزم العمل به كما يجب بالشرع وسائر الحجج اذا قامت كذا في التقويم والاسرار قوله والقول الصحيح في الباب اي باب العقل
ان العقل غير موجب بنفسه لا كما قال الفريق الاول وغير مهدر ايضا كما قال الفريق الثاني فان من انكر معرفة الله تعالى
بدلالات العقول وحدها فقد قصر ومن الزم الاستدلال بلا وحي ولم يعذره لغلبة الهوى مع انه ثابت في اصل الخلقة فقد غلا
بل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدون العقل وخطاب من لم يفهم قبيح فكان العقل معتبرا لاثبات
الاهلية وهو من اجزل النعم لان الانسان يمتاز به من سائر الحيوانات وهو آلة لمعرفة الصانع التي هي اعظم النعم واعلاها ولمعرفة مصالح الدين
والدنيا وهو اي العقل نور في بدن الآدمي وقيل محله منه الراس وقيل القلب تضيء به اي بذلك النور الطريق يبتدأ به من حيث
ينتهي اليه درك الحواس انما سماه نورا لان معنى النور هو الظهور للادراك فان النور هو الظاهر المظهر والعقل بمنزلة الباصرة
التي هي عبارة عن عين الباطن كالشمس مع السراج لعين الظاهر بل هو اولى بتسمية النور من الانوار الحسية لانه لا يظهر بها الا ظواهر
الاشياء فيدرك العين بها تلك الظواهر لا غير فاما العقل فيستنير به بواطن الاشياء ومعانيها ويدرك به حقائقها واسرارها فكان اولى
باسم النور وقوله يبتدأ مسند الى الظرف وهو الجار والمجرور والجملة صفة للطريق والضمير في به راجع الى الطريق وسفى اليه الى حيث
وصفه فيدركه الى المطلوب وصفه بتامله الى القلب يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس
وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات وذلك لان الانسان اذا ابصر شيئا يتضح للقلب طريق الاستدلال بنور العقل
فاذا نظر الى بناء رفيع وانتهى اليه بصره يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا حيوة وقدرة وعلم اسباب بنائه وصيانته
التي لا بد للبناء منه واذا نظر الى السماء ورأى احكامها ورفعها واستنارة كواكبها وعظم جرمها وتجافيها وسائر ما فيها من العجائب
استدل بنور عقله انه لا بد لها من صانع قديم قدير حكيم قادر عظيم حي عليم فهو معنى قوله فيبتدي اي يظهر المطلوب للقلب فيدركه القلب
المطلوب اذا تامل ان وفقه الله تعالى لذلك وهذا انما يتحقق في محسوسات فاما فيما لا يحس اصلا فانما يبتدي طريق العلم به من حيث
يوجد كالعلم مثلا فانه ليس بمحسوس لا يحتج فيه الى معرفة انه معنى راجع الى ذات العالم امر راجع الى غيره ذاته يعرف ذلك بالعقل
من غير انقطاع اثر الحواس وقيل هو قوة ضرورية بوجودها يصح درك الاشياء وتوجه تكليف الشرع وهو مما يعرف لكل انسان
من نفسه وقيل الاحسن هو جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة وقيل هو جوهر طهر بجار القدس وروح
بروائح الانس ووضع في قوالب البشرية لاصناف انسانية كالاضاء استنارة مناهج اليقين واذا اظلم خفي مدارج الدين
وهو اي العقل كالشمس في الملكوت الظاهرة اذا بزغت اي طلعت كانت العين مدركة للاشياء بنورها

من غير ان توجب الشمس رؤية تلك الاشياء او تكون هي مدركة اياها او تكون العين مستغنية في الادراك عنها فكذا القلب يدرك ما غاب
عن الحواس بنور العقل من غير ان يكون العقل موجبا لذلك او يكون مدركا بنفسه بل القلب يدرك بعد اشراق نور العقل بتوفيق الله تعالى
والملكوت الملك وانوار آثاره مما لا نهاية له كالرغبوت والرهبوت والجبروت وشعاع الشمس ما يرى من ضوئها عند طلوعها كالقضبان والشهاب
بالكسر شعلة نار ساطعة **قوله** وما بالعقل كفاية بحال يعني ان العقل وان كان آلة المعرفة لا يقع الكفاية به في وجوب الاستدلال وحصول
المعرفة سواء انضم اليه دليل السمع ام لا اما اذا لم ينضم فلما بينا انه آلة فلا يصلح الايجاب بشيء بنفسه واما اذا انضم اليه دليل السمع فلان الايجاب
حينئذ يضاف الى دليل السمع لا الى العقل واذا وجد العقل لا تحصل المعرفة قبل انضمام دليل السمع وبعده الا بتوفيق الله تعالى فكم
من عاقل قبل ورود الشرع وبعده تغلغل عقله في مضائق الحقائق مستخرج بفكره وقريحته بخفيات الدقائق لما عدم العناية والهداية
لم يهتد الى سواء الطريق ولم يعرف سبيل الرشد بعقله فهلك في غباوته وجهله وبعد ما حصلت المعرفة بتوفيق الله واكرامه لا تبقى الا بفضله
وانعامه وتقريره على الدين القويم وتثبيته اياه على الصراط المستقيم فلم يكن مسلم عرف سبيل الرشاد وسلك طريق السداد ثم لما ادركه
الخذلان ضل عن الطريق بالارتداد ورد امره من الصلاح الى الفساد ومال من الحق الى العناد وبعد الانقياد فصار من اخوان الشياطين
بعد ما كان من ابناء الدين واهل الصدق واليقين نعوذ بالله من الزيغ والطغيان ودرك الشقاء والخذلان بعد نيل سعادة الهدى
والايمان انه الكريم المنان فثبت انه لا كفاية بالعقل بحال ولا معونة الا من عند الكريم المتعال **قوله** ولهذا اي ولانه لا كفاية بمجرد
العقل لوجوب الاستدلال قلنا في الصبي العاقل انه غير مكلف بالايمان وان صحت الاداء على خلاف ما قاله الفريق الاول
لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عن الصبي بالنص حتى اذا عقلت المراهقة وهي التي قربت الى البلوغ ولم تصف الايمان
يعني بعد ما استوصفت ولم تقدر على الوصف او بلغت كذلك اي غير واصفة ولا قدرة على الوصف لبانت من زوجها لا تحقاق صارت
مكلفة بالايمان بالبلوغ فتبين بما ذكرنا ان الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لبانت في مسئلة الاولى لعدم الوصف كما بعد
البلوغ **قوله** وكذلك اي مثل ما قلنا في الصبي قلنا في البالغ الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بالايمان بمجرد العقل لما بينا ان العقل
غير موجب بنفسه حتى اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد على شيء كان معذورا اذا لم يمهل لدرك العواقب بان بلغ على شاهق
جبل فمات عن ساعته فاما اذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال لادراك مدة التأمل بمنزلة
دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة فلا يعذر بعد الا يرى انه لا يرى بناء الا وقد عرف له بانيا ولا صورة الا وقد
عرف له مصورا فكيف بعد رؤية صور حسنة وبعد ادراك مدة التأمل في جهله بخالقها ومصورها بل يلزمه من النظر والاستدلال
ما يتم به المعرفة وذكر في بعض الشروح ان معنى التجربة اذا رأى غير مرة ان البناء لا يقوم بنفسه بل يقوم بغيره وادرك زمانا
يدرك فيه عواقب الامور ثم هو لم يتأمل في خلق نفسه من تغير احواله واحوال سائر المخلوقات مع ظهور الآيات ووضوح الدلالات
ظهورا لا يشك فيه عاقل ولا يرتاب فيه احد على ما قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق كان
مقصرا في الايمان تاركا اياه مع وضوح دلائله فلم يكن معذورا **قوله** على نحو ما قال ابو حنيفة رحمه الله يعني اقامة الامهال و
ادراك زمان التأمل مقام بلوغ الدعوة ههنا على مثل ما قال ابو حنيفة رحمه الله في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع ماله اليه
وان لم يؤنس منه رشد لانه دفع المال المعلق بايناس الرشد بالنص والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ولانه لما استوفى هذه المدة

لابد من ان يستفيد رشدا بالتجربة والامتحان في الغالب لان ما سواه يتوهم صيرورته جدا فيها اذ البلوغ يتحقق في الغلام بعد ثنتي عشرة سنة فيمكن
ان يولد له ابن لستة اشهر ثم ان ولده يبلغ لثنتي عشرة سنة ويولد له ابن لستة اشهر فيصير الاول جدا بعد تمام خمس وعشرين سنة ومن صار
فرعه اصلا فقد تناهى في الاصالة فلا بد من ان يستفيد رشدا ثبتت حاله فيقام هذه المدة مقام الرشد واشتراط رشد نكرة وقد وجد اما
تحقيقا او تقديرا باستيفاء مدة التجربة فيجب دفع المال اليه وكذلك ههنا بعد مضي مدة التأمل لابد من ان يستفيد العاقل بصيرة ومعرفة
بصانعه بالعقل في الآيات الظاهرة والحجج الباهرة فاذا لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك الاستحقاق بالحجة كما يكون بعد دعوة الرسل
فلا يكون معذورا **قوله** وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع اي ليس على حد الامهال وتقدير زمان الامتحان والتجربة في
هذا النوع وهو العاقل الذي لم تبلغه الدعوة او في هذا الباب الذي نحن بصدده وهو باب التجربة والامتحان دليل قاطع يعتمد عليه
ويحكم انه كذا وكذا ورد ما قيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه اذا استمهل يمهل ثلاثة ايام فقال انه ليس بمقدر بل هو يختلف
باختلاف الاشخاص فان العقل يتفاوت في اصل الخلقة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل الى ما لا يهتدي اليه غيره في زمان كثير
فيفوض تقديره الى الله عز وجل اذ هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق كل شخص على الحقيقة فيعفو عنه قبل ادراكه ويعاقبه بعد استيفائه
ويؤيده ما ذكر في التقويم في هذا الموضع ثم قدر مدة العذر الى الله تعالى لا يعرف بالعقل فعلى هذا الوجه يكون **قوله** ليس كذا من
تتمة الكلام الاول متصلا بقوله لم يكن معذورا ويكون قوله فمن جعل العقل كذا ابتداء كلام بعد ذكر هذه الاقوال ويجوز ان يكون
معناه وليس على الحد الذي يتوقف به على المقصود من كون العقل موجبا بنفسه او غير موجب اصلا او كونه حجة عند استيفاء مدة التأمل
دليل قاطع من نص محكم او دليل عقلي ضروري ونحو ذلك فعلى هذا الوجه يكون هذا ابتداء كلام **وقوله** فمن جعل العقل من تتمة
فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه بحيث يمتنع الشرع اي ورود الشريعة بخلافه او يمتنع شرع الكلام بخلافه او يمتنع وجود المشروع
بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه اي ليس له دليل قطعي من شرعي او عقلي يعتمد عليه اذ لم يرد في الشرع دليل قطعي على ان العقل موجب
بنفسه ولم يوجد عليه دليل عقلي بل اعتمد امورا ظاهرة تسلمها له ولا يلزم من تسليمها كون العقل موجبا بنفسه فانه قال يعرف حسن بعض
الاشياء كالايمان وشكر المنعم بالعقل وقبح بعضها مثل الكفر والعبث به وعلم ان الشرع لم يرد بتحسين ما قبحه العقل فلا بتقبيح ما حسنه
حتى لم يجز ورود نسخ الايمان ولا ورود شرعية الكفر فعلم ان العقل موجب بذاته بدون الشرع وان الشرع تابع له فيما عرف حسنه
وقبحه به ونحن نسلم معرفة الحسن والقبح بالعقل وامتناع نسخ ما حسنه وشرع ما قبحه ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بنفسه لانه
عاجز بنفسه بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه تعالى جعله دليلا وطريقا الى العلم والدليل بنفسه لا يكون
موجبا ومن الغى العقل من كل وجه وهم الاشعرية فلا دليل له اي ليس له دليل قاطع ايضا وهو مذهب الشافعي رحمه الله بدليل انه
قال في قوم لم يبلغهم الدعوة لو قتلهم المسلمون قبل الدعوة ضمنوا دماءهم فجعل كفرهم عفوا حيث جعلهم كالمسلمين في الضمان واصحابنا
قالوا لا يضمنون لان قتلهم وان كان حراما قبل الدعوة ليس بسبب الضمان لانا لا نجعل كفرهم عفوا بحال ولم نجعل غفلتهم عن الايمان
والكفر عذرا بعد استيفاء مدة التأمل فكان قتلهم قبل الدعوة مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب الضمان **وقوله** ولكن
متصل بقوله فلا دليل له ايضا وبقوله وليس معه دليل يعني انما قلنا انه لا دليل للفريقين لان القائل بكون العقل لا يجد في نصوص
الشرع ان العقل غير معتبر للاهلية فلو الغاه انما يلغيه بطريق الاجتهاد والمعتزلي لانه لما لم يجد نصا لابد له من الرجوع الى المعقول

بان يقول قد وجدنا من العقلاء من الحق بعدم العقل في سقوط التكليف عنه باعتبار سقوط الخطاب عنه شرعا كالصبي العاقل فعرفنا
ان العقل ساقط الاعتبار عنده عند عدم الشرع وحينئذ كان متناقضا في مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة فصار كانه يقول
العقل حجة وليس بحجة ثم رد قول الفريق الاول فقال وان العقل بكسر الهمزة ويجوز فتحها ايضا عطف على قوله انه لا يجد وهو الاظهر اي لا نسلم
ايضا جعله حجة موجبة بنفسه لان العقل لا ينفك عن الهوى لانه لا عقل في اول الفطرة والنفس غالبة بهواها واذا احدث العقل
حدث مغلوبا به الا في حق من عصمه الله برحمته واذا كان مغلوبا لم يكن له عبرة لان المغلوب في مقابلة الغالب في حكم العدم فلا يصلح حجة بنفسه
الا يرى انه لا يجوز في الحكمة الزام العمل حسابه العاقل ومغلوب المانع فكذا لا يجوز الزام العمل بالحجة والحجة مرفوعة مغلوبة لغيرها واذا كان
كذلك لا بد من تايده بدعوة الرسول او بالتوقف مقاسما من ادراك زمان التامل والتجربة لتتم الحجة فان قيل قد تمسك كل فريق في مذهبه
كما ذكرنا فكيف ذكر الشيخ انه لا دليل لهم قلنا تلك نصوص دلالة لعضها معارض ببعض فلم تتم الحجة لاحد الفريقين بما اتاه دليل الفريق الاخر
اياه اي بما لا يوافق مذهبهم فصارت كانها ساقطة في حق التمسك بها في هذه المسئلة لتعارضها على انك اذا تاملت فيما عرفت انها لا تدل
على ان العقل موجب بنفسه من غير ايجاب الشارع كما ذهب اليه الفريق الاول ولا على انه ملغى ايضا كما ذهب اليه الفريق الثاني
فكانت عن محل النزاع بمعزل ولذلك قال الشيخ رحمه الله لا دليل لهم واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية اي من صفات تثبت بها
الاهلية قلنا الكلام في هذا اي في باب الاهلية على تاويل المذكور تقسم على كذا

فصل في بيان الاهلية اهلية الانسان للشيء صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه وهي في لسان الشرع عبارة
عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه كذا قيل وهي الامانة التي اخبر الله تعالى بحمل الانسان اياها بقوله وحملها الانسان
اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اي لا تثبت هذه الاهلية الا بعد وجود ذمة صالحة لان الذمة هي محل الوجوب ولهذا
يضاف اليها ولا يضاف الى غيرها بحال ولهذا اختص الانسان بالوجوب دون سائر الحيوانات التي ليست لها ذمة وقوله
فان الادمي يولد دليل على قيام الذمة للانسان وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة وملك
النكاح بتزويج الولي وتبيعه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقد الولي وهو رد لما ذكر بعض من لم يشم رائحة الفقه في مصنفه في اصول
الفقه ان تقدير المال في الذمة لا معنى له وان تقدير الذمة من الترهات التي لا حاجة في الشرع والعقل اليها بل الشرع مكنه
بان يطالبه بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا فقال هي ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف الاجماع والذمة
العهد في اللغة فان نقضه يوجب الذم قال الله تعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اي عهدا وقال عليه السلام وان ارادوكم
ان تنزلوهم ذمة الله فلا تعطوهم اي عهده والمراد بها في الشرع نفس رقبة لها ذمة وعهد سابق كذا ذكر فخر الاسلام رحمه الله قوله بناء على عهد
الماضي يعني انما تثبت له الذمة التي هي عبارة في الشرع عن وصف يصير الشخص اهلا للايجاب له وعليه والاستيجاب له بناء على العهد
الماضي الذي جرى بين العبد والرب يوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عنه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم
الآية روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهم عن النبي عليه السلام انه قال في تفسير هذه الآية اخذ الله الميثاق من ظهر ادم
فاخرج من صلبه كل ذرية ذراها فنثرها بين يديه ثم كلمهم قبلا اي عيانا بحيث يراهم ادم وقال الست بربكم قالوا بلى شهدنا
تلا الى قوله المبطلون وروى حديث اخذ الميثاق جماعة من الصحابة بالفاظ مختلفة منهم ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنه

وابن مسعود وابي ابن كعب والحسن والسدي ومقاتل ومجاهد وابو العالية وعطاء ابن السائب وغيرهم رضوان الله عليهم اجمعين والى هذا القول ذهب
عامة المفسرين واهل الحديث والفقه فهذا هو المراد فقوله تعالى على عهد الماضي يعني العهد الذي اخذ عليهم يوم الميثاق فان قيل ظاهر الاية لا
يوافق هذا التفسير فان الاية تدل على اخذ الذرية من ظهور بني ادم فان قوله من ظهورهم بدل من بني ادم بدل البعض من الكل بتكرير الجار
والحديث يدل على اخراج الذرية من صلب ادم فما وجه التوفيق قلنا وجه التوفيق ما قال الكلبي ان الله تعالى اخرج ذرية ادم بعضهم
من ظهور بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة فكان ذلك اخذا من ظهره وكان ذلك في ادنى زمان كما يكون في موت الكل بالنفخ
في الصور وحيوة الكل بالنفخ الثانية فان قيل فما وجه الزام الحجة بهذه الاية ونحن لا نذكر هذا الميثاق وان تفكرنا وجهدنا في ذلك
قلنا انسانا الله تعالى ذلك ابتلاء لان الدنيا دار غيب علينا الايمان بالغيب ولو تذكرنا ذلك لزال الابتلاء وليس ما نسي بمزيل
الحجة وثبت به العذر قال الله تعالى في اعمالنا احصاه الله ونسوه واخبر انه سينبئنا بها ولان الله تعالى جدد هذا العهد بذكرنا
هذا العهد المنسي بانزال الكتاب وارسال الرسل فلم نعذر كذا في التيسير والمطلع وذكر في الكشاف ان معنى اخذ ذريتهم من ظهورهم
اخراجهم نسلا واشهادهم على انفسهم وقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك انه نصب لهم الادلة على
ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها في انفسهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكانه اشهدهم على انفسهم و
قررهم وقال الست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك وباب التمثيل واسع في كلام الله تعالى ورسوله
عليه السلام وفي كلام العرب والى هذا القول قال الشيخ ابو منصور وجماعة من المحققين فعلى هذا يكون اخذ الميثاق الذي نحن بصدده
ثابتا بالسنة دون الاية قوله قبل الانفصال هو جزء من وجه يعني في الجنين قبل انفصاله عن الام جزء من وجه حسا وحكما
اما حسا فلان قراره وانتقاله بقرار الام وانتقالها كيدها ورجلها وسائر اعضائها ولهذا يقرض بالمقراض عنها عند الولادة
واما حكما فلانه يعتق بعتقها ويرق برقها ويدخل في البيع ببيعها ولكنه لما كان منفردا بالحيوة معدا للانفصال وصيرورته
نفسا برأسه لم يكن جزء الام مطلقا فلم يكن له ذمة مطلقة اي كاملة حتى صلح الجنين لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية
والنسب ولم يجب عليه اي لا يصلح لان يجب عليه الحق حتى لو اشترى له الولي شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب
واذا انفصل عن الام بالولادة فظهر له ذمة مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه وهو عطف على الشرط والجواب كان اي صار اهلا للسبب
ومنه للوجوب له وعليه كان ينبغي ان يجب عليه الحقوق بجملتها كما تجب على البالغ لتحقق السبب وكمال الذمة مع ان الوجوب هي
لكن نفس الوجوب غير مقصود بذاته بل المقصود منه حكمه وهو الاداء عن اختيار لتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي
لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب اي لا يثبت في حقه اصلا لعدم حكمه وهو المطالبة بالاداء وعجزه عنه وهو الابتلاء لفوات القصور الاداء
عن اختيار كما ينعدم لعدم محله مثل بيع الحر واعتاق البهيمة ولما جاز ان يبطل الوجوب لعدم الحكم صارت هذه القسمة منقسمة باقسام
الاحكام فكل قسم يتصور شرعيته في حق الصبي يجوز ان يثبت وجوبه في حقه والا فلا ثم الاحكام منقسمة الى حق الله تعالى و
حق العبد والذي اجتمع فيه الحقان الى اخر الاقسام المذكورة في فصل ما يثبت بالحجج وبعضها مشروع في حق الصبي كحق العبد
من اموال فيكون اهلا لوجوبه وبعضها ليس بمشروع اصلا في حقه كالعقوبات فلا يكون اهلا لوجوبه فينقسم الوجوب بحسب
انقسامها وتفصيل الاحكام في حقه وترتيب الوجوب عليها مذكور في المطول ثم لبعض مشايخنا مثل القاضي الامام ابي زيد

بخيرة قالوا الوجوب حقوق الله جميعا على الصبي من حين يولد كوجوبها على البالغ ثم سقوطها عنه بعد الوجوب لعذر الصبا لدفع الحرج
وذلك لان الوجوب مبني على صحة الاسباب وقيام الذمة لا على القدرة وقد تحققا في حق الصبي لتحققهما في حق البالغ لان الصبي
والبالغ في حق الذمة والسبب سواء وانما يفترقان في وجوب الاداء فيثبت الوجوب باعتبار السبب والمحل وبهذا ان الحقوق
الشرعية التي تلزم الآدمي بعد البلوغ تجب جبرا بلا اختيار منه شاء او ابى فاذا لم يتعلق الوجوب عليه باختياره لم يفتقر الى قدرة
الفعل ولا قدرة التمييز وانما يعتبر القدرة والتمييز في وجوب الاداء وذلك حكم وراء اصل الوجوب الا ترى ان النائم والمغمى عليه والمجنون
يلزمهم الصلوة على اصلنا لوجود السبب والذمة مع عدم التمييز والقدرة على الاداء في الحال فكذا الصبي الا انها تسقط بعذر الصبا
بعد الوجوب دفعا للحرج وذهب المحققون منهم الى انتفاء الوجوب عنه اصلا لان القول بالوجوب نظرا الى السبب والذمة من
غير اعتبار ما هو حكم الوجوب وهو الاداء مما ورده السلف في الغلو واخلاء الايجاب الشرعي عن الفائدة في الدنيا والآخرة لان فائدة
الوجوب في الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفي الآخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء فيه يظهر المطيع من العاصي فيتحقق الابتلاء
المذكور في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا وكذا المجازاة في الآخرة تبتنى عليه كما قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فثبت
ان الوجوب بدون حكمه غير مفيد فلا يجوز القول بثبوته شرعا وهذا القول اسلم الطريقين عن الفساد وصورة لان الصبي غير مخاطب
بالحقوق الشرعية بالاجماع فالقول بوجوبها عليه ثم سقوطها عنه لا يخلو عن فساد صورة وكان القول بعدم الوجوب اصلا
اسلم عن الفساد ومعنى لما بينا ان الوجوب من غير اداء ولا قضاء اخلاء عن الفائدة فكان فاسدا معنى والقول بعدم الوجوب
سالم عن هذا الفساد المعنوي وتعليلا للسلف فانهم لم يقولوا بالوجوب على الصبي اصلا واستدلالا فان الوجوب لو كان ثابتا عليه
ثم سقط لدفع الحرج لكان ينبغي انه اذا ادى كان مؤديا للواجب كالمسافر اذا صام في رمضان في السفر وحيث لم يقع المؤدى
عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب اصلا وكذا قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم يدل بظاهره على انتفاء
الوجوب اصلا فكان القول به اولى واليه اشار الامام فخر الاسلام **قوله** ولهذا اي ولان الوجوب لا يثبت عند انتفاء حكمه لم يجب
على الكافر شيء من الشرائع التي هي الطاعات لا خلاف ان الكافر اهل الاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى مثل المعاملات والعقوبات من
الحدود والقصاص لانه اهل لادائها اذ المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا وهم اليق بامور الدنيا من المسلمين لانهم اثروا الدنيا على
الآخرة وكذا المقصود من العقوبات المشروعة في الدنيا الانزجار عن الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من الكافر كما هو
مطلوب من المؤمن بل الكافر اليق بما هو عقوبة زجرا من المؤمن ولا خلاف ان الكافر يؤاخذون بترك الاعتقاد بالشرائع التي هي الطاعات
لان ذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فيعاقبون عليه في الآخرة فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فمذهب العراقيين من اصحابنا
ان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعامة اهل الحديث وقال عامة مشايخ ديارنا انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط
من العبادات وان اداءها لا يجب عليهم واليه مال القاضي الامام ابو زيد والشيخان والامام المصنف وهو المختار وفائدة الخلاف
لا تظهر في احكام الدنيا فانهم ان ادوها في حال الكفر لا تكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم قضاء العبادات الفائتة
بالاجماع وانما تظهر في حق احكام الآخرة فان الكفار يعاقبون في ترك العبادات عند الفريق الاول زيادة على عقوبة الكفر
كما يعاقبون بترك الاعتقاد وعند الفريق الثاني لا يعاقبون بترك العبادات كذا في الميزان تمسك الفريق الاول بان سبب

الوجوب متقرر وصلاحية الذمة للوجوب موجودة وشرط وجوب الاداء وهو التمكن منه غير معدوم في حقهم لتمكنهم من الاداء بشرط تقديم الايمان كما يجب
والحدث على الجنب باداء الصلوة لتمكنه منه بشرط تقديم الطهارة عليه فلو سقط الخطاب بالاداء لعذر لكان ذلك تخفيفا بسبب الكفر
وهو لا يصلح سببا للتخفيف لانه جناية الا ترى ان زوال التمكن بسبب السكر وسبب الجهل اذا كان عن تقصير منه لا يسقط الخطاب بالاداء فبسبب الكفر
الذي هو راس الجنايات اولى وليس حكم الوجوب وفائدته الا الاداء وغيره فان الايمان واجب على كافر قد علم الله انه يموت على الكفر وكذا الصلوة
واجبة على مسلم علم الله تعالى منه انه لا يصلي هذه الصلوة ولا يتصور منهما الاداء لان خلاف معلوم الله تعالى محال ولكنهما وجبا لفائدة توجه العذاب هكذا هنا
ووجه القول المختار ما اشير اليه في الكتاب وهو ان حكم الوجوب الاداء وفائدة الاداء نيل الثواب في الآخرة حكما من الله تعالى والكافر مع صفة
الكفر ليس باهل للثواب عقوبة له على كفره حكما من الله تعالى كالعبد لا يكون اهلا لملك المال والمراة لا يكون اهلا لملك المتعة لها على الرجل بسبب
النكاح ولا بسبب ملك الرقبة حكما من الله واذا انتفت اهلية ما هو المطلوب بالاداء انتفت اهلية الاداء وبدون الاهلية لا يثبت وهذا بخلاف
وجوب الايمان فانه اهل لادائه حيث يصير به اهلا للحكم وهو ما وعد الله المؤمنين فكان اهلا لوجوبه وليس سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار تخفيفا
عليهم كما ظنوا بل للتحقيق معنى العقوبة والنقمة في حقهم باخراجهم من اهلية ثواب العبادة وذلك لان الامر لاداء العبادة والمنفعة في اداء العبادة
للمؤدي لا للمامور لا للآمر فالكافر لم يستحق هذا النظر والمنفعة عقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف وكذا الايجاب بالامر نظر من الشارع
للمامور فمعنى ان التقصير فيها لا يكون واجبا عليه ولا التقصير في اداء ما هو واجب عليه والكافر غير مستحق لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب
الكفار تغليظا عليهم والحاقا لهم بالبهائم لا تخفيفا وقولهم فائدة الوجوب الاثم والعقوبة غير صحيح لان الخطاب للاداء لا للاثم ثم كان للتعجيح
لمكان الاثم بالترك كذا في التقويم وغيره قوله ولم يجب على الصبي الايمان قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء يعني لا يثبت نفس الوجوب
في حقه اصلا لعدم الفائدة وهو الاداء عن اختيار اذ هو لا يتصور بدون الاهلية وهو عديم الاهلية لعدم العقل واذا عقل الصبي احتمل الاداء
اي اداء الايمان قلنا بوجوب اصل الايمان اي بثبوت نفس وجوبه عليه دون ادائه اي دون وجوب ادائه لان الوجوب متعلق بالاسباب
وصلاحية الذمة والامر لعدد وذلك لالتزام اداء الواجب على ما عرف ووجوب الايمان متعلق بحدث العالم وانه متقرر في حق الصبي وذمته كاملة
فوجوب لان الصبا لم يكن منافيا للوجوب بنفسه فيثبت الوجوب فالتمس فائدة الاداء لكن الاداء لا يجب عليه وان احتمل لانه مما يحتمل السقوط
بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء فكذا اذا وقف هو لانه يلزمه ثانيا فسقط لعذر الصبا ايضا واذا كان الوجوب حاصلا والاداء مشروطه
وهو الشهادة عن معرفة صح وان لم يلزمه الاداء كما صح منه اداء الصلوة وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف الى من غير ان يكون
منطقيا بالاداء واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متنوع بين نفل وفرض ولهذا لا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ بخلاف الصلوة فانها
بالاداء واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متنوع بين نفل وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف من غير ان يكون فانها مترددة
نفل وفرض فيقع نفلا ولان نفس وجوب الايمان ثابت في حقه بدليل ان امراته لو اسلمت وابى هو الاسلام بعد ما عرض عليه القاضي
تفرق بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم تفرق بينهما اذا امتنع منه فعلم ان نفس الوجوب ثابت في حقه ووجوب الايمان بعد
ما ثبت لا يحتمل السقوط بعذر فلا يسقط بالصبا فيقع اداؤه فرضا لا محالة والصلوة تحتمل السقوط باعذار كثيرة فيسقط
بالصبا ايضا ولما سقط اصل الوجوب استقام اثباتها نفلا وخرج النص عن السببية هذا هو مختار القاضي
الامام ابي زيد وشمس الائمة الحلواني وفخر الاسلام رحمهم الله وجماعة سواهم وقال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله

الاصح عندي ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقل ما لم يعتدل حاله بالبلوغ فان الاداء منه يصح باعتبار اهليته وصحة الاداء لا تعتمد
كون الحكم مشروعا ولا تستدعي كونه واجب الاداء لما عرفنا ان حكم الوجوب وهو وجوب الاداء معدوم في حقه وقد بينا ان الوجوب
لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون حكم الوجوب لانه اذا ادى يكون المؤدي فرضا لان ما هو حكم الوجوب لوجود الاداء صار
موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء كان المؤدي فرضا نظيره
العبد فان وجوب الجمعة في حقه غير ثابت حتى اذا اذن له المولى او حضر الجامع مع المولى كان له ان لا يؤدي ولكن اذا ادى
كان المؤدي فرضا لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لعدم حكمه وكذا المسافر اذا
ادى الجمعة كان مؤديا للفرض مع ان وجوب الجمعة لم يكن ثابتا قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا **قوله** واما اهلية الاداء
فنوعان عرف ذلك بالاستقراء كامل وقاصر اي نوع كامل ونوع قاصر اما القاصر فيثبت بكذا الاختلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة
فهم الخطاب وهي العقل وقدرة العمل به وهي البدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد وصلاحية لان
يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال فقبل بلوغ درجة الكمال
كانت كل واحدة منهما قاصرة كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر
العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ولهذا الحق بالصبي في حق الاحكام فالاهلية الكاملة عبارة عن بلوغ القدرتين
الى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع والقاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما او بلوغ احدهما درجة
الكمال ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لانه لا يجوز
الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرة له اصلا والزام ما لا قدرة له عليه منتف شرعا وعقلا وبعد وجود اصل
العقل واصل قدرة البدن قبل الكمال في الزام الاداء حرج لانه يحرج في الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى
قدرة البدن والحرج منفي شرعا بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا وعقلا الا في امر حكمه ولاول
العقل وللقدرة رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر
على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه
العقول في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا على العباد وصار التوهم وصف الكمال قبل هذا الحد والتوهم بقاء النقصان
بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن دار الحكم معه وجودا وعدما والاصل في هذا كلمة
قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب على قول
والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالاهلية الكاملة وهي اعتدال الحال بالبلوغ عن
عقل ثم الاحكام المبنية على الاهلية القاصرة منقسمة الى نوعين حقوق الله تعالى وغيرها وحقوق الله متنوعة كما هو منقسم
الى ما هو حسن لا يحتمل ان يكون غير مشروع بوجه كالايمان بالله عز وجل والى ما هو قبيح لا يحتمل ان يكون مشروعا بوجه
كالردة والى ما يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات دون البعض مثل الصلوة والصوم والحج وما ليس من
حقوق الله تعالى من التصرفات منقسم الى ما هو نفع محض كقبول الهبة والصدقة والاحتطاب حسا والاصطياد والى ما هو

محض كالطلاق والعتاق والى ما هو متردد بين الامرين كالبيع والاجارة وفي الكتاب اشارة الى احكام ستة كما ستقف عليه
قوله وعلى هذا اي على ان صحة الاداء تبتني على الاهلية القاصرة قلنا انه الضمير للشان صح من الصبي العاقل الاسلام يعني في حق احكام
الدنيا والاخرة جميعا وما يتمحض منفعة اي صح منه ما يخلص منفعة كقبول الهبة والصدقة لخلوه عن المضرة فهذا بيان حكم القسم الاول
من كل نوع وقال الشافعي لا يصح ايمانه في حق احكام الدنيا حتى يرث اباه الكافر بعد الاسلام ولا تبين منه امراته المشركة لانه
مولى عليه في الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصح وليا فيه بنفسه كالصبي الذي لا يعقل والمجنون وذلك لان الشخص انما يصير
موليا عليه من جهة غيره حال عجزه عن التصرف لنفسه بنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل موليا عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه عاجز
فاما في احكام الاخرة فهو نفع محض فوجب القول بصحته لتحقق الاعتقاد عن معرفة وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الاخرة
ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الاخر فان من اعتقل لسانه في مرض موته فاسلم في تلك الحالة قبل ان يعاين
الاحوال صح اسلامه في احكام الاخرة [illegible] احكام الدنيا ولهذا كان يجري احكام المسلمين على المنافقين في زمن الرسول
صلى الله عليه وسلم ولنا ان الايمان بحقيقته قد وجد من اهله لانه تحقق سببه فوجب القول بصحته كما تحققه من البالغ وذلك
لان سببه الايات الدالة على حدوث العالم وانه متحقق في حق الجميع والايمان اقرار وتصديق وقد وجد منه الاقرار وعرف منه
التصديق لانه انما يعرف بالاقرار ممن هو عاقل مميز وكلامنا في صبي عاقل يناظر في وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول عليه السلام
ويلزم الخصم على وجه لا يبقى في معرفته شبهة فكان هو والبالغ سواء واهلية الايمان ثابتة له حقيقة لان الكلام في الصبي العاقل
وكذا حكما لانه اهتداء بالهدى واجابة للداعي وقد ثبت بالنص ان الصبي من اهل ان يكون هاديا وداعيا لغيره الى الهدى
قال الله تعالى وآتيناه الحكم صبيا والمراد النبوة والله اعلم فتبين به انه لا بد من اهل ان يكون مهتديا مجيبا للداعي بالطريق
الاولى ولعدم وجود السبب والركن من الاهل لو امتنع انما يمتنع بحجر شرعي كما في الطلاق والبيع ولا يستقيم القول به ههنا لان
الايمان نفع محض والحجر عنه كفر اذ الايمان حسن لعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا بحال فلهذا لم يحتمل النسخ والتبديل ولم يخل
من وجوبه وشرعيته زمان فلا يمكن ان يحجر الصبي عنه ويجعل الاسلام غير مشروع في حقه بخلاف الطلاق والبيع فان
قيل نحن نسلم انه نفع محض في حق احكام الاخرة ولكنه فيما يرجع الى احكام الدنيا عقد التزام احكام الشرع وهو دائر بين
النفع والضرر حيث يحرم به الارث عن مورثه الكافر وتبين منه امراته المشركة وان كان يرث من المسلمين ويحل له المسلمة
فكان نظير البيع والشراء فلا يصح منه قلنا ما ترتب عليهم من حرمان الارث والفرقة الواقعة بينه وبين امراته ليضاف الى
كفر الباقي على الكفر وابائه عن الاسلام لا الى الاسلام من اسلم لان الحرمان بسبب انقطاع الولاية بينهما وبسبب انقطاع كفر الكافر
[illegible] لا الى اسلام المسلم وكذا الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها فيضاف الفرقة الى كفر الاخر وابائه عن الاسلام
لا الى الاسلام على انا لا نسلم ان ما ذكر من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير ترتيب
[illegible] امراته ليفسد نكاحها بل هو يثبت بناء على صحة الاسلام وتحققه لا ان يكون مختصا به مثله لا يمنع صحة الايمان
[illegible] انما هو صحة الشئ ليستفاد من حكم الاصلي وهو سعادة الاخرة فيما نحن فيه لا ما هو من ثمراته الا يرى ان
[illegible] قريبه او وهب له قريبه فقبله يعتق عليه مع ان العتق ضرر محض ولا يمتنع شرعية الارث والهبة في حقه بهذا

السبب لان الحكم الاصلي للارث والهبة ثبوت الملك بلا عوض وهو نفع محض فيكون مشروعا في حقه وانما يثبت العتق بناء على ثبوت الملك
لا مقصودا بالارث والهبة ولهذا يتحقق الارث والهبة من غير تحقق العتق فلا يمتنع الارث بهذه الواسطة كذا الوكيل بشراء عبد مطلق
يملك شراء الاب للامر ويعتق عليه لانه في اصل الشراء مؤتمر بامره والعتق يثبت بناء عليه فكذا فيما نحن فيه والدليل عليه ان الاحكام التي هي
من ثمرات الاسلام يلزمه اذا ثبت له احكام الايمان تبعا لغيره بان اسلم احد ابويه ولم يعد لزومها عهدة ضررا لما قلنا ان المنظور
اليه الحكم الاصلي دون ما هو من الثمرات فكذا اذا اسلم بنفسه ولا يسلم انه مولى عليه في الاسلام لان تفسير الولاية ان ينفذ الرجل
على سبيل المباشرة التصرف على غيره والاب لا يملك ان يعقد عقد الاسلام على ولده بل يعقده لنفسه ثم يثبت حكمه في ولده والدليل عليه
انه لا يصير مسلما باسلام الجد حال عدم الاب ويصير مسلما باسلام الام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع وجود الاب فعلم ان
ثبوته ليس بطريق الولاية ولكن يثبت فيه حكم الاسلام تبعا على ان الصبي عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ووليا بنفسه اذا كان
التصرف نفعا محضا كقبول الهبة فان الاب يقبل عليه ويقبل هو بنفسه عندنا لان الولاية اثبتت للولي عليه نظرا اليه فلا يوجب حجرا
عما هو نظر له محض بل يثبت الامران جميعا لينتفع بالطريقين **قوله** وصح منه اداء العبادات البدنية من غير عهدة عليه بيان
حكم القسم الثالث من حقوق الله تعالى يعني صح منه اداء العبادات البدنية بطريق التطوع من غير لزوم مضي وضمان لان
ذلك نفع محض لانه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك عليه بعد البلوغ ولهذا صح منه التنفل بجنس هذه العبادات بعد ادائها مشروع
بصفة الفرضية في حق البالغين بلا لزوم مضي اذا شرع فيها ولا لزوم قضائها اذا افسدها لان هذه الحقوق قد شرعت في الجملة في
حق البالغ كذلك فانه اذا شرع في عبادة على ظن انها عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صفة اللزوم حتى اذا افسدها
لا يجب عليه شيء فكذا الصبي في هذا المعنى بخلاف ما اذا كان ماليا محضا كالزكوة حيث لا يصح منه اداؤه لان فيه اضرارا انه في
العاجل باعتبار نقصان ماله فينتفي ذلك الاهلية الكاملة دون القاصرة ولان الوجوب لا يثبت في حقه فيكون الاداء منه تبرعا
محضا بالمال وهو ليس من اهله **قوله** ويملك براي الولي بيان حكم القسم الثالث من التصرفات يعني يملك باجازة الولي ما هو
ما تردد بين النفع والضرر من التصرفات كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا واذا كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالاجارة
والنكاح والشركة والاخذ بالشفعة والاقرار بالغصب والاستهلاك والرهن ونحوها لان الصبي اهل الحكم هذا النوع من التصرفات
بمباشرة الولي حيث يثبت له حكم التصرف من ملك المبيع والثمن والاجرة والمهر لا للولي وقد صار اهلا للمباشرة بوجود اصل العقل
حتى صح منه هذه التصرفات لغيره وامتناع الصحة كان بمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر براي الولي لحق هذا القسم بمحض
نفعا فيصح من الصبي مباشرته في القول بصحة مباشرته براي الولي اصابة مثل ما يصاب براي الولي من النفع مع فضل نفع هو ان له
لان في التصحيح عبارة نوع نفع لا يحصل بمباشرة الولي وتوسع طريق الاصابة ايضا لان منفعة التصرف يحصل له بمباشرته و
بمباشرة وليه وذلك انفع له من ان يستبد عليه احد البابين ويحصل لتحصيل هذه المنفعة طريق واحد وذلك اي جواز هذه التصرفات
منه عند انضمام راي الولي الى رايه باعتبار ان قصور رايه اندفع بذلك براي الولي التحق الصبي بالبالغ وصار بمنزلة ما لو ارتفع
ذلك بكمال رايه بالبلوغ وذلك اي صيرورته بمنزلة البالغ مختار ابي حنيفة رحمه الله حيث قال ينفذ بيعه للاجانب بغبن فاحش كما ينفذ
من غيره من البالغين او كما ينفذ منه بعد البلوغ وان كان لا ينفذ ذلك من الولي وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لا ينفذ

تصرفه لما كان باعتبار راي الولي كان انضمام رايه الى راي الصبي شرطا لجواز تصرفه ليعتبر رايا تاما فالصبي مأذون للتصرف في جميع التصرفات
برايه الخاص وهو اذا باشر التصرف بنفسه كما لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي لابي حنيفة
فيه ان الغبن الفاحش بمنزلة الهبة فان من لا يملك الهبة كالاب والوصي في مال الصغير لا يملك التصرف بالغبن الفاحش ولو حصل
من المريض يعتبر من الثلث كالهبة ثم الصبي لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك التصرف بالغبن الفاحش لانه اتلاف كالهبة وابو حنيفة
رحمه الله يقول التصرف بالغبن الفاحش تجارة ومبادلة مال بمال ولهذا تجب به الشفعة للشفيع في الكل فيدخل تحت الاذن بخلاف الهبة
فانها ليست بتجارة وبخلاف الولي لانه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الصغير مطلقة بل مقيدة بشرط الاحسن والاصلح ولا يبعد
ان لا يصح التصرف من الولي ويصح من الصبي كالاقرار بالدين او بالعين والعقد بالغبن الفاحش من صنيع التجارة فانهم يتقيدون
بذلك استجلاب قلوب المجاهرين لتحصيل مقصودهم من الربح في التصرفات اخر بعد ذلك وكان هذا والغبن اليسير سواء وعن ابي حنيفة رحمه الله
في تصرف الصبي المأذون مع الولي بغبن فاحش روايتان في رواية اجازه لما قلنا انه صار كالبالغ بانضمام راي الولي الى رايه
فلم يكن فرق بين ان يكون معاملته مع اجنبي او مع وليه وهذا لانه عامل لنفسه في خالص ملكه لا يكون نائبا عن وليه وفي رواية اخرى
رده اي التصرف بغبن فاحش مع الولي لشبهة النيابة وذلك لان الصبي في الملك اصل لانه مالك حقيقة واصل العقل والراي ثابت
له فيشبه تصرفه تصرف المالك من هذا الوجه ويشبه تصرف الوكلاء من حيث ان في رايه خللا ويجبر ذلك براي الولي فتثبت شبهة
النيابة في تصرفه نظرا الى الوصف فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي اذ يمكن فيه تهمة ان الولي
انما اذن له ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للصبي فكما لا يبيع الولي ماله من نفسه بغبن فاحش لا يبيع الصبي منه بغبن فاحش
وسقطت هذه الشبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي ومع الولي بمثل القيمة او بما يتغابن الناس في مثله نظرا الى الاصل
قوله وعلى هذا الاصل اي على ان ما فيه احتمال ضرر لا يملكه الصبي بنفسه ويملكه براي الولي قلنا في المحجور اي في الصبي المحجور عليه اذا
توكل اي قبل الوكالة او تولى الوكالة لغيره صح لان فيه تصحيح عبارته وذلك من اعظم المنافع لان الانسان انما باين سائر
الحيوانات بالبيان ولهذا امتن الله تعالى بقوله تعالى خلق الانسان علمه البيان وفيها اهتداؤه الى التصرفات ودرك منافعها
ومضارها بالتجربة فكان نفعا بخلاف عبارته في اداء الشهادة حيث لا يعتبر وان كانت نفعا محضا لان صحة اداء الشهادة مبنية
على الولاية لما فيه من الالزام وهو ليس من اهل الولاية ولا الزام في الوكالة فلا يشترط فيها اهلية الولاية فيصح توكل الصبي
ولا يلزمه العهدة اي الاحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والثمن والخصومة في العيب ونحوها لان في الزامها معنى الضرر
وهو لا يثبت ذلك بالاهلية القاصرة وباذن الولي يلزمه لان قصور رايه اندفع باذن الولي فصار اهل الالزام العهدة وفي العبد
ينفسخ وباذن المولى تلزمه فكان المراد من المحجور على هذه النسخة العبد المحجور بحكمه وان كان حكم الصبي فيما ذكرنا صح توكله
بدون اذن المولى لكمال عقله ولم تلزمه العهدة دفعا للضرر عن المولى وباذن المولى يلزمه لالتزام المولى الضرر بالاذن
لكن عبارته والمسئلة على الاصل المذكور لا يصح الا باذن ليفسر الاصل بمعنى اخر فيستقيم تخريجها عليه ولا يخلو عن تحمل فيكون
النسخة الاولى اظهر قوله من اعمال البر ليس بقيد فان وصيته باطلة عندنا سواء كانت في البر او لم يكن لكن لما كان الخلاف في وصاياه في
البر دون غيرها عين هذه الصورة ليكون الاشارة الى الخلاف واختلف في وصية الصبي فاهل المدينة يجوزون من وصاياه

ما وافق الحق وبه اخذ الشافعي رحمه الله لان هذه الوصية نفع محض لانه يحصل له الثواب بها في الآخرة بعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت لان
اما ان نفوذ الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك لغيره فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونها نفعا محضا والدليل عليه ان الوصية احب
الميراث والصبي في الارث عنه بعد الموت يساوي البالغ فكذا في الوصية بخلاف تبرعه بالهبة والصدقة في حال الحيوة لانه يتضرر بزوال
ملكه عنه في حال حاجته وبخلاف ايمانه بنفسه لا يصح في احكام الدنيا لانه يحصل له بغيره وهو الولي فلا يكون وليا بنفسه وعندنا وصيته باطلة
سواء مات قبل البلوغ او بعده لانها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا فيعتبر بازالته بطريق التبرع
في حال الحيوة فلا يصح وما فيها من النفع حصل باتفاق الحال وهو انها حالة الموت فيزول عنه الملك لو لم يوص وما ينقلب نفعا باتفاق
الحال لا يعتبر كما لو باع شاة اشرفت على الهلاك لم يصح البيع مع انه نفع محض في هذه الحالة اذ لو لم يصح البيع يزول ملكه بغير
بدل ولكن البيع في اصله لما تضمن ضررا لم يصح وكما لو باع شيئا من ماله باضعاف قيمته لم يجز وان انقلب نفعا باتفاق الحال وكما لو طلق
امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء لم يجز وان انقلب الطلاق نفعا محضا في هذه الحالة لان اصل التصرف من المضار
وذلك لان في اعتبار الاحوال حرجا فيعتبر في كل باب اصله تيسيرا الامر على الناس ولئن سلمنا ان في الوصية نفعا من حيث حصول
الثواب فنقول لصحته ترك نفع اعلى منه لان الارث شرع نفعا محضا للمورث فان نقل ملكه الى اقاربه عند استغنائه عنه يكون اولى من
من النقل الى الاجانب وهو افضل شرعا لانه ايصال النفع الى القريب وصلة الرحم واليه اشار النبي عليه السلام بقوله لسعد رضي الله عنه
لان يدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس ولكونه نفعا محضا شرع في حق الصبي وفي الانتقال عنه اي عن الارث
ترك هذا الافضل وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعة في حقه الا انه اي الايصاء كذا جواب عما يقال لو كان الايصاء ضررا ينبغي ان
لا يكون مشروعا في حق البالغ فقال انما شرع في حقه لان اهليته كاملة فيجوز ان يشرع في حقه المضار كما شرع في حقه الطلاق والعتاق والهبة والصدقة
والقرض ولم يشرع ذلك في حق الصغير لقصور اهليته ثم اشار الشيخ الى بيان القسم الثاني من النوع الثاني بقوله ولم يشرع ذلك
اي المضار في حق الصبي لانه مظنة المرحمة والاشفاق لا مظنة الاضرار والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار محضة
ولم يملك ذلك اي ما هو ضرر محض على الصبي غيره مثل الولي والوصي والقاضي لان الولاية نظرية وليس من النظر اثبات الولاية
فيما هو ضرر محض في حقه وكان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدمهما عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند
تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الائمة رحمه الله قال في اصول الفقه زعم بعض مشائخنا ان هذا الحكم غير
مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امرأته لا تكون محلا للطلاق قال وهذا وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا
ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان
صحيحا قال وبهذا تبين فساد قول من يقول انا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب
الخالي عن حكمه غير معتبر شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمة لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت
امرأته وعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة رحمه الله ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه
وبين امرأته وكانت طلاقا في قول محمد رحمه الله واذا وجدت امرأته مجبوبا فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض
المشائخ واذا كاتب الاب والوصي نصيب الصبي من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة فصار الصبي معتقا نصيبه

حتى لغيبن قيمة نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا الضمان لا يجب الا بالاعتاق فيكتفى بالاهلية القاصرة في جعله مستحقا للحاجة الى دفع الضرر
عن الشريك نعم ضمان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يجعل ثابتا لان الاكتفاء بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة
على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض **قوله** ماخلا القرض اى الاقراض فان القاضي يملكه على الصبي وقيد به لان ذلك
لان صيانة الحقوق لما كانت مفوضة الى القضاة انقلب القرض بحال القضاة نفعا محضا وتحقيقه ان القرض قطع الملك عن العين
ببدل في ذمة المفلس اذ الاستقراض في العادات ممن هو فقير غير ملي فلهذا احل محل الصدقة وزاد عليها في الثواب لزيادة الحاجة
فاشبه التبرع بمنزلة العتق على مال فلا يملكه من لا يملك التبرع ولهذا لا يملكه الوصي الا ان ذلك صح من القاضي وصار هو مفوضا
اليه لان الدين الذي هو على المستقرض بواسطة ولاية القاضي يعدل العين وزيادة لان القاضي يمكنه ان يطلب مليا
على خلاف العادة ويقرضه مال اليتيم كما يقتضيه النظر والبدل مامون عن التوى باعتبار الملاءة وباعتبار علم القاضي
وامكان تحصيل المال من غير حاجة الى دعوى وبينة فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين فان العين يعرض التلف
باسباب غير محصورة فصار القرض مع هذا الشرط وهو ان يكون المقرض قادرا على تحصيله بالمنافع الخالصة فلذلك كان القرض
نظرا من القاضي فيملكه على الصبي وضررا من الوصي لترجح جهة التمليك في حقه فلا يملكه والاب في رواية يملكه لانه يملك التصرف في
المال والنفس فكان بمنزلة القاضي وفي رواية لا يملكه لانه لا يتمكن من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصي
فاما الاستقراض فقد ذكر في شرح وصايا الجامع الصغير لقاضي خان ان الاب لو اخذ مال الصغير قرضا جاز لانه لا يملك عليه
والوصي لو اخذ مال اليتيم قرضا لا يجوز في قول ابي حنيفة رحمه الله وقال محمد لا باس به اذا كان مليا قادرا على الوفاء وذكر
في احكام الصغار نقلا عن المنتقى انه ليس للوصي ان يستقرض مال اليتيم والقاضي لنفسه **قوله** واما الردة فكذا بيان حكم القسم
الثاني من حقوق الله اى الردة من الصبي العاقل صحيحة اى معتبرة غير مهدرة في احكام الدنيا والاخرة عند ابي حنيفة و
محمد رحمهما الله استحسانا للعلة لا للحكمة حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام بنفسه والعياذ بالله لا يجعل تركه عفوا
بعذر الصبا فتبين منه امراته المسلمة ويحرم هو عن الميراث من المسلمين وعند ابي يوسف والشافعي رحمهما الله لا حكم لها
في احكام الدنيا وهو القياس واما في احكام الاخرة فهي صحيحة على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة في اصول الفقه وان كان
اطلاق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم صحتها في احكام الاخرة والاول هو الصحيح لان دخول الجنة مع اعتقاد الشرك
حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف النص والعقل وجه القياس ان الارتداد ضرر محض لا يشوبه منفعة وذلك لا يصح
من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امراته الا ترى انه لا يصح منه ما هو ضرر ما يشوبه منفعة كالبيع فما يتمحض ضررا ويخرج منه على وجه
لا يتصور رده وازالته اولى ان لا يصح منه والدليل عليه انه لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقتل ولو صحت ردته لوجب قتله
بعد البلوغ وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم بردته لتحققها منه وكونها محظورة
لا لكونها مشروعة لانها لا يحتمل ان تكون مشروعة بحال وانها تتحقق من الصبي العاقل كالايمان وثبت الحظر في حقه
لانها لا يحتمل ان يكون محظورة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الاشخاص فيجب الحكم بصحتها منه ولم يمنع
ثبوتها بعد الوجود حقيقة للحجر شرعا فان البالغ محجور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها لعذر الصبا ولانها لا يسقط بعد

البلوغ لعذر الصبا الا توضحه ان جهله بغير الله تعالى لا يعد منه علما حتى لا يجعل عارفا بالشيء لجهله فكيف الجهل بالله تعالى يعد علما مع انه
اقبح من الجهل بغيره فلم يجعل ارتداده عفوا بل كان صحيحا في احكام الآخرة بلا خلاف لان سعادة الآخرة لا تتصور حصولها بلا ايمان
وقد زال بالارتداد وحقيقته لانه اعتقد الكفر فلم يبق اعتقاد الاسلام ضرورة كما لو تكلم في صلوته او جامع في صومه واعتكافه او اكل
في صومه متعمدا لم يبق هذه العبادات وان كان في فساده له ضرر لانه باشر ما ينافيها وكذا في احكام الدنيا لانه يلزم الصبي من احكام
الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة انما يلزم حكما لصحته اي لصحة ارتداده لا قصدا اليه الضمير راجع الى ما يعني لزوم هذه الاحكام
من ضرورة الحكم لصحة الارتداد لانها من لوازمها الا ان يكون الحكم لصحة الارتداد لاجل هذه الاحكام فلم يصح العفو عن مثله الضمير
للارتداد اي لا يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي لا يحتمل العفو بوجه لواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا
لابويه بان ارتدا ولحقا به بدار الحرب ولزمه هذه الاحكام لا يمتنع ثبوته بواسطة لزومها اما عدم جواز قتله بالارتداد فلان القتل
ليس من الردة حكم عين الردة ومن لوازمها بل هو يجب بالمحاربة والصبي ليس من اهلها فلا يجب عليه جزاؤها كما لا يجب على المرأة
وكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتدا كما هو جواب القياس لوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبا وتحقق المحاربة
بعد البلوغ الا انه في الاستحسان لا يقتل ويجبر على الاسلام لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه في الصغر صار شبهة في اسقاط القتل
ولكن لو قتله انسان قبل البلوغ او بعده لا يغرم شيئا لان من ضرورة صحة ردته اهدار دمه وليس من ضروراتها استحقاق قتله
كالمرأة اذا ارتدت لا يقتل ولو قتلها انسان لا يلزمه شيء كذا في المبسوط قوله

فصل في الامور المعترضة على الاهلية ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان الاهلية وما يبتنى عليها من الاحكام شرع في بيان امور
تعترض عليها فتمنعها عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء
وبعضها توجب تغييرا في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كالسفر على ما ستقف على تفصيلها والعوارض
جمع عارضة اي خصلة عارضة او آفة عارضة من عرض له كذا اذا ظهر له امر يصده عن المضي على ما كان فيه من حد ضرب ومنه
سميت المعارضة معارضة لان كل واحد من الدليلين لبقاء الآخر على وجه يمنعه عن اثبات الحكم ويسمى السحاب عارضا لمنعه اثر
الشمس وشعاعها وسميت هذه الامور التي لها تاثير في تغيير الاحكام عوارض لمنعها الاحكام التي تتعلق باهلية الوجوب واهلية
الاداء عن الثبوت ولهذا لم يذكر الشيخوخة والكهولية ونحوهما في جملة العوارض وان كانت منها لانه لا تاثير لها في تغيير الاحكام
وانما لم يذكر الحبل والارضاع والشيخوخة القريبة الى الفناء في العوارض وان تغيرت بها بعض الاحكام لدخولها في المرض
فكان ذلك المرض ذكرا لها كذا قيل واورد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد واجيب
عنه بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافردهما بالذكر سماوي وهو ما ثبت من
قبل صاحب الشرع بدون اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السماء فان ما لا اختيار للعبد فيه ينسب الى السماء على معنى انه خارج
عن قدرة العبد نازل من السماء ومكتسب هو ما كان لاختيار العبد فيه مدخل وقدم السماوي على المكتسب ذكرا لانه اظهر
في العارضية لخروجه عن اختيار العبد او اشد تاثيرا في تغيير الاحكام من المكتسب وذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت
باصل الخلقة بكل انسان لان الانسان قد يخلو عن الصغر كآدم وحواء عليهما السلام فانهما خلقا كما كانا من غير

تقدم صغر لان ماهية الانسان قد تعرف بدون وصف الصغر ولهذا كان الكبير انسانا فكان الصغر امرا عارضا على حقيقة الانسان منزورة ولهذا
جعل الجهل من العوارض مع انه كان امرا اصليا قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على حقيقة الانسان
وثابت في حال دون حال كالصغر واما جعله من المكتسبة والم يكن للعبد فيه اختيار لان العبد قادر على ازالته بتحصيل العلم فكان ترك التحصيل بالاختيار مع القدرة
عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسبه باعتبار البقاء وهذا بخلاف الرق حيث لم يجعله من العوارض المكتسبة وان كان العبد متمكنا من ازالته في الاصل
بواسطة الاسلام لانه ثبت جزاء على الكفر والاختيار للعبد في ثبوت الاجزية بل هي تثبت جبرا كحد الزنا والقذف والسرقة وبعد ما ثبت
لا يتمكن العبد من ازالته فكان من العوارض السماوية ثم انه قدم الصغر في تعداد العوارض السماوية واخر الجهل في تعداد العوارض المكتسبة
لانهما ثابتان في اول احوال الادمي وقدم الجنون على الصغر في تفصيل العوارض السماوية لان حكم الصغر في بعض الاحوال حكم
الجنون فقدم بيان الجنون ليمكنه الحاق الصغر به **قوله** واما الجنون فكذا قال الشيخ ابو المعين لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد
الوقوف على حقيقة العقل ومحله وافعاله فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع على عواقب الامور والتمييز
بين الخير والشر ومحله الدماغ والمعنى الموجب لانعدام اثاره وتعطيل افعاله الباعث للانسان على افعال مضادة لتلك الافعال
من غير ضعف في عامة اطرافه وفتور في سائر اعضائه يسمى جنونا ثم انه من اسباب الحجر فيما يتوقف صحته على العقل نظرا للمجنون كالصبا
والرق فانهما من اسباب الحجر نظرا للصغير والمولى والحجر عن الاقوال ممكن لان اعتبارها في الشرع بالعقل والتمييز فبدونهما لا يمكن
اعتبارها شرعا فلذلك لم يفسد عباراته كلها ولم يتعلق بها حكم حتى لم ينفذ باجازة الولي فكان المراد من الحجر فيها اخراجها من الاعتبار
من الاصل وتسميته محجورا عنها توسع بخلاف الحجر في اقوال العبد والصبي لانها صادرة عن عقل فيجوز ان يعتبر ولكنها لم يعتبر بحق المولى
والصبي فيكون اطلاق الحجر فيها بالطريق الحقيقة فاما الافعال فانها توجد حسا لا مرد لها فلا يتصور الحجر عنها شرعا فلذلك يؤاخذ
بضمان الافعال في الاموال على الكمال وهو مع ذلك اهل للحكم وهو ثبوت الملك في المضمون ويسقط به ما كان ضررا يحتمل السقوط
احترز به عما لا يحتمل السقوط الا بالاداء او باسقاط من له الحق كضمان المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب فانها
لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصبا واما الذي يحتمل السقوط مثل الصوم والصلوة وسائر العبادات فلا يجب عليه لان في الذمة عليه
نوع ضرر في حقه وانه يسقط باعذار من البالغ العاقل فيسقط عن المجنون اذا وجد شرطه وهو الامتداد على ما نبينه وكذا الحدود
والكفارات لانها تسقط بالشبهات والاعذار فتسقط بالجنون المزيل للعقل بالطريق الاولى وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما
اشبهها من المضار غير مشروع في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما لا يشرع في حق الصبي لانها من المضار المحضة **قوله** واذا امتد الى اخره كان
القياس ان يكون الجنون منافيا لوجوب العبادات كلها اصليا كان او عارضا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعي رحمهما الله
لان اهلية الاداء تفوت بزوال العقل وبدون الاهلية لا يثبت الوجوب بخلاف الاغماء فانه لا ينافي العقل ولا يزيله بل هو عجز
من استعمال آلة العقل كالنوم فكان للعقل ثابتا كما كان كمن عجز عن استعمال السيف لم يؤثر ذلك في السيف بالانعدام الا ان
علمائنا الثلاثة استحسنوا فيه اذا قل بان زال قبل الامتداد فجعلوه ساقط الاعتبار والحقوه بالنوم والاغماء وذلك لان الجنون
من العوارض كالاغماء والنوم وقد الحق النوم والاغماء بالعدم في حق كل عبادة لا يؤدي ايجابها الى الحرج على
المكلف لعذر والعما وجعل كانهما لم يوجدا اصلا في حق ايجاب القضاء وان العبادة كانت واجبة ففاتت من غير عذر

فيلحق الجنون الموصوف بكونه عارضا بما يجامع ان كل واحد عذر عارض زال قبل الامتداد الا يرى ان الشرع الحق العارض بالعدم
في حق صحة الاداء حتى ان من نوى من الليل الصوم ثم نام او اغمي عليه او جن ولم يتنبه ولم يفق الا بعد غروب الشمس يصح صومه مع
ان الامساك فيه ركن وهو فعل مقصود ولا بد في مثله من التحصيل بالاختيار وما به من العذر قد سلب اختياره لكن عند زوال العذر
جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق الحاق العذر الزائل بالعدم واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو المقصود ففي
حق الوجوب الذي هو وسيلة اولى بان يكون كذلك توضيحه ان الشرع الحق العارض بالعدم في حق الاداء وقت تقرره حيث حكم
بصحة الفعل الموجود له في حالة النوم والاغماء ونحن في حق الوجوب الحقنا العارض بالعدم بعد زواله وجعلنا السبب الموجود في تلك الحالة
معتبرا في حق ايجاب القضاء عند زوال العارض فكان اولى بالصحة فاما اذا اكثر الجنون بان امتد فصار لزوم القضاء مؤديا
الى الحرج وهو الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار فبطل القول بالاداء اي بلزومه دفعا للحرج في القضاء فينعدم الوجوب
ايضا لانعدام الاداء فان السبب لا يوثر في الوجوب الا لتاديته الوجوب الى الاداء او القضاء فاذا تعذر ذلك لم يكن في الوجوب
فائدة وهذا القياس والاستحسان في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن ثابتان بلا خلاف بين اصحابنا فاما الجنون الاصلي
بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لو افاق قبل انسلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنونا وقبل تمام يوم
وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر والاقضاء ما فاته من الصلوات عنده وعند محمد وهو ظاهر الرواية
هو بمنزلة الجنون العارضي وقيل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ
لافة فيه مانعة له عن قبول الكمال مبقية له على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم فيلزمه الحقوق
مقتصرا على الحال فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء واستيفاء كل منها القوة فكان معترضا على المحل الكامل
بلحوق افة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج في ايجاب الحقوق ووجه المساواة بينهما في الحكم ان الجنون الحاصل
قبل البلوغ من قبيل العارض ايضا لانه لما زال فقد دل ذلك على حصوله عن امر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه
فكان مثل العارض بعد البلوغ **قوله** وحد الامتداد كذا اعلم ان الامتداد في الصوم والصلوة وسائر العبادات يحصل بالكثرة
الموقعة في الحرج لان الجنون اذا اشتد لا بد من ان يكون ايجاب العبادة معه موقعا في الحرج لانه لا يمكنه اداء العبادة مع
الجنون واذا زال وقد وجبت العبادات عليه في حال الجنون اجتمعت واجبات حال الجنون وحال الافاقة في وقت واحد
فيحرج في ادائها لكثرتها ثم لما لم يكن الكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان
وقت الصلوة يوم وليلة وهو وقت قصير في نفسه فوكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار فحد الامتداد في الصوم بان يستوعب
الجنون في شهر رمضان وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية
وذكر في الكامل نقلا عن شمس الائمة الحلوائي انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا واستوعب الجنون باقي الشهر
لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه وكان الجنون والافاقة فيه سواء وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا
ولو افاق في يوم رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعده اختلفوا فيه والصحيح لا يلزمه القضاء لان الصوم
لا يفتتح فيه وانما لم يعتبر التكرار في الصوم كما اعتبر في الصلوة لوجهين احدهما انا انما شرطنا دخول الصلوات في حد التكرار

تاكيد الوصف الكثرة فان اصل الكثرة يحصل باستيعاب الجنس وانما يصار الى المؤكد اذا لم يزد المؤكد على الاصل وفي باب الصوم
يزداد المؤكد على الاصل اذ لا ياتي وقت وظيفة اخرى ما لم يمض احد عشر شهرا فيزداد او يحتمل ما لا يبقى على الاصل وهو فاسد ولا يلزم
عليه زيادة المرتين على المرة الواحدة في الوضوء فانها شرعت لتاكيد الغرض مع انها اكثر عددا من الاصل لانها لم تشرع
شرطا لاستباحة الصلوة بطريق الوجوب بل الزائدة سنة وليس به والنوافل وان كثرت لا يماثل الفرض فلا يرد نقضا لان
المطلوب نفي المماثلة بين التبع والاصل وقد حصل بخلاف ما نحن فيه لان الزائد فيه شرط كالاصل فلم يجز ان يكون مثلا له والثاني
ان الصوم وظيفة السنة او وظيفة الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة اليوم والليلة وان كان
اداؤها في بعض الاوقات ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما وجعل صوم رمضان مع ست من الشوال بمنزلة
صيام الدهر كله كما ورد به الحديث ثم لما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى اذ الاستيعاب لا يتحقق الا بوجود جزء من الشوال
فكان الجنس كالتكرر بتكرر وقته ويتاكد الكثرة به فلا حاجة الى اعتبار تكرار حقيقة الواجب فكان هذا اشمل ما قال ابو حنيفة وابو يوسف
في الصلوة على ما نعرفه **قوله** وفي الصلوة ان يزيد الجنون على يوم وليلة اختلف اصحابنا رحمهم الله فيما يحصل به التكرار فاعتبر محمد
دخول وقت نفس التكرار الصلوة في حد التكرار بان يصير الصلوة ستا لان التكرار يتحقق به واعتبر ابو حنيفة وابو يوسف دخول
وقت الصلوة في حد التكرار فاعتبر الزيادة على يوم وليلة باعتبار الساعات واليه يشير لفظ الكتاب وفائدة الاختلاف
تظهر فيما اذا جن بعد طلوع الشمس ثم افاق في اليوم الثاني قبل الزوال او قبل دخول وقت العصر فعند محمد رحمه الله يجب
عليه القضاء لان الصلوة لم يصر ستا فلم يدخل الواجب في حد التكرار حقيقة وعندهما لا قضاء عليه لان وقت الصلوة الاخر
وهو اليوم والليلة قد دخل في حد التكرار حقيقة وان لم يدخل الواجب فيه والوقت سبب فيقام مقام الواجب الذي هو سببه
للتيسير على المكلف باسقاط الواجب عنه قبل صيرورته مكررا كما اقيم السفر مقام المشقة وفي الزكوة اي الامتداد في حق
الزكوة ان يستغرق الجنون الحول عند محمد رحمه الله وهو رواية ابن رستم عنه ورواية الحسن عن ابي حنيفة والمروي عن ابي يوسف
في الامالي قال صدر الائمة ابو اليسر وهذا هو الاصح لان الزكوة يدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن
ابي يوسف ان امتداده في حق الزكوة باكثر السنة ونصف السنة ملحق بالاقل لان كل وقتها الحول الا انه مديد فقدرنا
باكثر الحول عملا بالتيسير والتخفيف فان اعتبار اكثر السنة ايسر واخف على المكلف من اعتبار تمامها لانه اقرب الى سقوط الواجب
من اعتبار الجميع كما ان اعتبار الوقت في حق الصلوة ايسر من اعتبار حقيقتها واذا زال الجنون قبل الحد الذي ذكرناه في
كل عبادة فهو على كان على الاختلاف المذكور بين ابي يوسف ومحمد على ما ذكرنا في الصوم والصلوة وبيانه في حق الزكوة فيما
اذا بلغ الصبي مجنونا وهو مالك لنصاب فزال جنونه بعد مضي ستة اشهر ثم تم الحول من وقت البلوغ وهو مفيق وجب عليه الزكوة عند محمد
لانه لا فرق بين الاصلي والعارضي ولا يجب عند ابي يوسف بل يستانف الحول من وقت الافاقة لانه بمنزلة الصبي الذي بلغ الآن
عنده ولو كان الجنون عارضيا فزال بعد ستة اشهر يجب عليه الزكوة عند تمام الحول بالاتفاق لانه زال قبل الاستغراق عند
الكل ولو زال الجنون بعد مضي احد عشر شهرا تجب الزكوة عند محمد سواء كان اصليا او عارضيا لوجود الزوال قبل الامتداد
ولمساواة الاصلي العارضي عنده وعند ابي يوسف لا يجب لوجود الزوال بعد الامتداد **قوله** وما كان حسنا لا يحتمل غير مثل

الايمان بالله تعالى مشروع في حقه بطريق التبعية كما شرع في حق الصبي وان لم يصح ايمانه بنفسه حتى صار مؤمنا تبعا لابويه او لاحدهما
وما كان قبيحا لا يحتمل العفو مثل الكفر فثابت في حقه بطريق التبعية ايضا حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه لان التصرف الضار وان كان غير ثابت في
حقه ان الكفر بالله عز وجل قبيح لا يحتمل العفو فلا يمكن القول برده بعد تحققه من الابوين واذا ثبت في حقهما ثبت في حقه ايضا لانه تبع لهما في
الدين الا يرى ان الاسلام لا يمكن ان يثبت في حقه بطريق الاصالة لعدم تقرر ركنه منه وانما يثبت بطريق التبعية فاذا ارتد الابوان وزالت
التبعية في الاسلام لا وجه الى جعله مسلما بطريق الاصالة فلو لم يحكم بردته لوجب ان يكون ذا دين اخر وهو فاسد فلزم القول بثبوت الردة في حقه
ضرورة وانما يثبت الردة في حقه تبعا اذا بلغ مجنونا والابوان مسلمان فارتدا ولحقا به بدار الحرب فان لحقا بدار الحرب وتركاه في دار الاسلام لا يثبت
الردة في حقه لانه مسلم تبعا للدار الاسلام لان اسلامه مستفاد باحد الابوين وبالدار فاذا بطل حكم الاسلام من جهة الابوين ظهر اثر دار الاسلام
لانه خلف عن الابوين وكذا اذا ادرك عاقلا مسلما والابوان مسلمان ثم جن فارتدا ولحقا به دار الحرب لم يصر تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في
الايمان فلا يصير تبعا بعده وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع الابوين لانه صار اصيلا في الايمان بتقرر ركنه منه وهو الاعتقاد
والاقرار فلم ينعدم ذلك بالاسباب التي اعترضت فبقي مسلما كذا في نكاح الجامع **قوله** واما الصغر فانه في اول احواله مثل الجنون ويسقط
عن الصغير ما يسقط عن المجنون ولم يصح ايمانه ولا تكليفه به بوجه لانه اي الصغر الضمير راجع الى مدلول الصغير عديم العقل والتمييز كالمجنون فان التمييز
معنى يعم جميع الحيوانات به يعرف ما يحتاج اليه من المنافع والمضار التي يتعلق بها بقاؤها ركبه الله تعالى في طباعها والعقل يختص بالانسان
به يدرك عواقب الامور وحقائق الاشياء وقد عدم الصغير كليهما في اول احواله فكان مثل المجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون للمجنون
تمييز وان لم يكن له عقل وهو عديم الامرين واما اذا عقل اي ترقى الصبي من ادنى درجات الصغر الى اوساطها وظهر فيه شيء من اثار العقل
فقد اصاب ضربا اي نوعا من اهلية الاداء فكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء ايضا لذلك لكن الصبا عذر مع ذلك اي مع انه قد اصاب
ضربا من الاهلية لانه ناقص العقل لبقاء الصبا وعدم بلوغ العقل غاية الاعتدال فيسقط به اي بهذا العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من
حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات ومثل الحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ في انفسها وتثبت
باسباب جعلية مثل الوقت والمال والبيت فيجوز ان يسقط بهذا العذر الذي هو رأس الاعذار وان لا يجعل تلك الاسباب اسبابا في حق الصبي
لعدم الخطاب لكن لا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط مثل فرضية الايمان فانه فرض دائم لا يحتمل السقوط لانه تعالى اله دائم منزه عن التغير
والزوال فكان وجوب التوحيد دائما بدوام الالوهية لكن قد يتعذر العبد في الاداء لعذر حقيقي او تقديري مع بقاء الوجوب كما يتعذر
في اداء الصلوة لعذر حقيقي او تقديري كالنوم وفقد الطهارة مع بقاء الوجوب فلا جرم اذا اداه الصبي كان فرضا لا نفلا على
ما مر بيانه **قوله** وجملة الامر اي الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عن الصبي العهدة اي يسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو
والمراد بالعهدة ههنا اللزوم ما يوجب التبعة والمؤاخذة وقيل العهدة ما يتصل بالعهد الماضي وهو الوجوه واسم لما يحصل من العرف
ويصح منه وله اي من الصبي بان يباشر بنفسه وللصبي بان يباشر غيره ولاجله ما لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض
لان الصبا من اسباب المرحمة طبعا فان كل طبع سليم يميل الى الرحمة على الصغار وشرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر
كبيرنا فليس منا فجعل سببا للعفو اي عن كل عهدة تحتمل العفو اي جعل الصبا سببا لاسقاط كل تبعة وضمان يحتمل السقوط عن البالغ اوجه
واحترز به عن الردة فانها لا تحتمل العفو وعن حقوق العباد فانها حقوق محترمة تجب لمصالح المستحق وتعلق بقائه بها فلا يمتنع

وجوبها بسبب الصبا كما لا يمتنع في حق البالغ لعذر وهذا اي ولان الصبا سبب العفو عن كل عهدة يحتمل العفو لا يحرم الصبي عن الميراث بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او خطاء يستحق ميراثه لانه موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو باعذار كثيرة فيسقط بعذر الصبا ايضا وكيف كان المورث مات حتف انفه ولان الحرمان ثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية في فعله بخلاف الدية فانها تجب لعصمة المحل وهو اهل لوجوبها عليه اذ الصبا لا ينفي عصمة المحل ولا يلزم عليه اي على عدم حرمان الصبي عن الارث بالقتل حرمانه بالرق والكفر حتى لو ارتد الصبي العاقل والعياذ بالله او كان رقيقا لا يستحق الارث عن قريبه لان الرق ينافي اهلية الارث لان اهليته باهلية الملك اذ الوراثة خلافة الملك والرق ينافي الملك لما بيناه ولان توريث الرقيق عن قريبه لتوريث الاجنبي من الاجنبي حقيقة لان الرقيق لما لم يكن اهلا للملك يثبت الملك ابتداء لمولاه وذلك باطل ولان الحق بالاموال ليست باهل الارث وكذلك الكفر اي وكالرق الكفر في انه ينافي الارث لان الكفر ينافي اهلية الولاية على المسلم لقوله عز وجل ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية الا ترى الى قوله عز وجل اخبارا عن زكريا عليه السلام فهب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني على الولاية كذا ذكره شيخ الاسلام في شرح التقويم وانعدام الحق وهو الارث ههنا لعدم سببه وهو الولاية كما في الكفر او عدم اهليته اي اهلية المستحق او عدم اهلية محل للتخصص كما في الرق لا يعد جزاء اي عقوبة ولا يمتنع بسبب الصبا الا ترى ان من لا يملك الطلاق لعدم النكاح او العتاق لعدم ملك الرقبة لا يعد ذلك عقوبة وكذلك ههنا ثم الشيخ اشار ههنا الى ان الولاية سبب الارث وذكر في عامة الكتب ان سبب الارث وهو اتصال الشخص بالميت لقرابة او زوجية او ولاء فعلى هذا كانت الولاية من شروط الاهلية كالحرية الا ان الشيخ لما نظر الى ان الكافر لا يخرج بكونه عن اهلية الارث مطلقا فانه يرث من كافر اخر وذلك لا يثبت بدون الاهلية بخلاف الرقيق فانه لا يرث من احد اصلا فلم يكن اهلا للميراث لو جعل الكفر مزيل السبب والرق مزيل الاهلية فعلى هذا يكون الاتصال بالميت مع الولاية سببا فبانتفاء الولاية ينتفي السببية قوله واما العته بعد البلوغ فكذا العته آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعض كلامه كلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان الجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته اخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن الخلل فيه فكما الحق الجنون باول احوال الصبي في الاحكام الحق العته باخر احوال الصبا في جميع الاحكام ايضا حتى ان العته لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبا مع العقل فيصح اسلام المعتوه وتوكله في بيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي العته يمنع العهدة اي ما يوجب الزام شيء فيه ومضرة كالصبا فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاقه امراته ولا اعتاقه عبد نفسه باذن الولي وبدون اذنه ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي لان كل ذلك من العهدة والضرر ولما ذكر ان العهدة ساقطة عن الصبي والمعتوه لزم عليه وجوب ضمان ما يستهلك الصبي والمعتوه من الاموال عليهما فانه من العهدة وقد ثبت في حقهما فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يستهلك من الاموال فليس لعهدة اي ليس من العهدة المنفية عنهما لان المنفي عنهما عهدة تحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد ولان العهدة اذا استعملت في حقوق العباد فهو يراد بها ما يلزم بالعقود

في الحد الاستعمال وهو المراد بها هاهنا وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل فلا يكون عهدة لكنه اي الضمان شرع جبرا لما استهلك من
المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل وكون المستهلك صبيا معذورا او معتوها اي ناقص العقل لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد
اليه للتحامي لبقائه وقوام مصالحه به وبالصبا والعته لا تزول حاجته اليه فيبقى معصوما فيجب الضمان على المستهلك ولا يمنع بعذره
ايتاء العته بخلاف حقوق الله تعالى فانها تجب للابتلاء اذ ذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة وهو بخلاف الحقوق
الواجبة بالعقود لانها انما وجبت بالعقد وقد خرج كلامهما من الاعتبار عند التزام المضار لم يجعل العقود اسبابا بالنظر الى الحقوق في
حقهما قوله ويوضع عنه اي عن المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي ولا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات
كما في حق الصبي وهو اختيار عامة المتاخرين وذكر القاضي الامام ابو زيد في التقويم ان حكم العته حكم الصبا الا في حق العبادات
فانا لم نسقط به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام رح
مشيرا الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان العته غير ملحق بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما
ظنوا لان العته نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبي ظهر فيه قليل عقل وتحقيقه ان
نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه العقل في حقه في سقوط الخطاب عن الصبي بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في السقوط
بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الآفة كان البلوغ وعدمه سواء فالخطاب يسقط عن
المجنون كما يسقط عن الصبي في اول احواله تحقيقا للعدل وهو ان لا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع وهو يسقط عن المعتوه كما يسقط
عن الصبي في آخر احواله تحقيقا للفضل وهو نفي الحرج عنه نظرا ورحمة عليه ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما تثبت
على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والرحمة لانه دليل العجز والولاية هو على غيره لانه عاجز عن التصرف
بنفسه فلا تثبت له قدرة التصرف على غيره الا عن عاجز ولما جمع الشيخ بين اول احوال الصبا والجنون وبين آخر احواله والعته ذكر
ما يقع به الفرق بين هذه الاشياء من الحكم فقال وانما يفترق الجنون والصغر اي لا فرق بين المجنون والصغير والمراد به اول احواله
الذي لا عقل فيه للصبي الا ان هذا العوارض اي الجنون غير محدود اذ ليس لزواله وقت معين ينتظر فقيل اذا اسلمت امرأة المجنون عرض
على ابيه او امه الاسلام في الحال فلا يؤخر العرض الى ان يعقل المجنون لان فيه ابطال حق المرأة والصغير محدود فوجب تاخير العرض
الى ظهور اثر العقل حتى لو زوج النصراني ابنه الصغير الذي لا يعقل امرأة نصرانية واسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما وتركا
عليه حتى يعقل الصبي ولا يجب عرض الاسلام على احد في الحال لان للصغير حق الامساك للنكاح باسلامه بنفسه في التعجيل تفويته وليس في
ترك الفرقة الى التاخير ضرر غير محدود والانسان في الحال لان عقل الصبي اوانه معهود على ذلك اجرى الله تعالى العادة فكان التاخير اولى فاذا عقل
عرض عليه القاضي الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما انما صح العرض وان كان الصبي لا يخاطب بالاسلام لان الخطاب انما يسقط عنه فيما هو حق
الله دون حق العباد ووجوب العرض هاهنا لحق المرأة فيتوجه الخطاب عليه ولا يؤخر الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي العاقل صحيح فيتحقق
الاباء منه فلا يؤخر حق المرأة الى البلوغ كذا في شرح الجامع قوله وهما اي الصبي العاقل والمعتوه العاقل لا يفترقان يعني في وجوب العرض
في الحال كما لا يفترقان في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امرأة المعتوه الكافر يجب العرض عليه في الحال كما يجب عند
اسلام امرأة الصبي العاقل العرض على نفسه في الحال لان اسلام المعتوه صحيح لوجود اصل العقل كاسلام الصبي

بالعاقل نعم على صحة اسلامه في مختصر التقويم بخلاف المجنون لان اسلامه لما لم يصح لعدم العقل لم يفد العرض عليه فوجب العرض على وليه
دفعا للظلم عن المرأة بقدر الامكان وانما قيد المعتوه بالعاقل احترازا من المجنون فان اسم المعتوه قد يطلق عليه والصبي العاقل والمجنون استويا
في وجوب العرض في الحال وافترقا في ان الواجب في حق الصبي العرض على نفسه دون وليه وفي حق المجنون العرض على وليه دون نفسه
فحصل مما ذكرنا ان المجنون ساوى المعتوه والصبي العاقل في وجوب العرض في الحال ويفارقهما في ان الواجب في حقه العرض على وليه
وفي حقهما العرض على انفسهما ويفارق المجنون الصغير في الوجوب في الحال وفي الوجوب على الولي ايضا ويفارق المعتوه الصغير الذي
لا يعقل في الوجوب في الحال ويساويه في الوجوب على النفس دون الولي وكذا الصبي العاقل قوله واما النسيان فكذا قيل النسيان معنى
يعتري الانسان بدون اختيار فيوجب الغفلة من الحفظ وقيل هو عبارة عن الجهل الطارى ويبطل المراد من التعريفين بالنوم والا
وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بآفة واحترز بقوله بامور كثيرة من النائم والمغمى عليه فانهما
خرج بالنوم والاغماء من ان يكونا عالمين باشياء كانا يعلمانها قبل النوم والاغماء وبقوله لا بآفة من الجنون فانه جهل بما كان
يعلمه الانسان قبله مع كونه ذاكرا لامور كثيرة لكنه بآفة وقيل هو آفة تعترض للمخيلة مانعة عن انطباع ما يرد من الذكر فيها
وقيل هو امر بديهي لا يحتاج الى التعريف اذ كل عاقل يعقل نسيان من نفسه كما يعلم الجوع والعطش ثم انه لا ينافي
نفس الوجوب ولا وجوب الاداء لانه لا يخل بالاهلية وايجاب الحقوق على الناسي لا يؤدي الى ايقاعه في الحرج لمنع الوجوب
به اذ الانسان لا ينسى عبادات متوالية يدخل فيه حد التكرار بالاعتبار كالنوم لكنه اي النسيان اذا كان غالبا في حق من حقوق
صاحب الشرع بحيث يلازمه واراد بالملازمة ان لا يخلو الطاعة منه في الاغلب مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع
لما دعا الى الاكل والشرب بسبب الصوم اوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت بشيء يكون ذلك سببا للغفلة
من غيره عادة والتسمية في الذبيحة اي ومثل نسيان التسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خوفا وهيبة لنفور الطبع
منه وتغير منه حال البشر ولهذا لا يحسن الذبح كثير من الناس فيكثر الغفلة من التسمية في تلك الحالة لاشتغال القلب بالخوف
جعل عذرا لكن اي جعل النسيان الموصوف من اسباب العفو في حق الله تعالى فجعل كان المفطر لم يوجد فبقي الصوم وجعل كان التسمية
قد وجدت فيحل الذبيحة وانما جعل التسمية من حقوق الله تعالى لان الثابت عند وجودها الحل وعند عدمها الحرمة وهما من حقوق
الله تعالى عز وجل لانه اي النسيان المذكور من جهة صاحب الحق اعترض لحدوثه بصنع الله تعالى وانقطع اختيار العبد منه بالكلية
فيصلح سببا للعفو بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للعفو بوجه حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه ضمانه
لان حقوق العباد محترمة لحاجتهم كما مر بيانه لا ابتلاء لانه ليس للعبد على العبد حق الابتلاء بل حقه في نفسه وهي محترمة فيبقى حقوقا يتعلق
بها قوامهم كرامة من الله عز وجل وبالنسيان لا يفوت هذا الاستحقاق فلا يمتنع به وجوبها فاما حقوق الله تعالى ابتلاء لانه
جل جلاله غني عن العالمين وله ان يبتلي عباده بما شاء وكان ايجاب الحقوق منه على العباد ابتلاء لهم مع غناه عن افعالهم
وقال الله تعالى ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله لغني عن العالمين والابتلاء لا يتحقق مع العجز لعدم
العلم فيجوز ان يجعل النسيان عذرا في بعض الحقوق اذا دل الدليل عليه **قوله** ولهذا اي ولان النسيان لما
جعل عذرا قلنا ان سلام الناسي لما كان غالبا بان وقع في القعدة الاولى على ظن انها القعدة الاخيرة لم يقطع

الصلوة لان القعدة محل السلام وليس للمصلي هيئة تذكره انها القعدة الاولى ام الاخيرة فيكون مثل النسيان في الصوم
فيجعل عذرا بخلاف السلام في غير حالة القعود والكلام في جميع الاحوال لان النسيان فيهما غير غالب لان هيئة المصلي مذكرة
له مانعة من النسيان اذا نظر اليها فكان وقوعه فيه لغفلة وتقصيره فلا يجعل عذرا لانه ليس في معنى النسيان المنصوص عليه قوله واما النوم
فكذا النوم فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل
مع قيامه فيعجز العبد به عن اداء الحقوق وفي عبارة اهل الطب سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة تنحصر في الدماغ الروح
النفساني من الجريان في الاعضاء مع قيامه فيعجز العبد به وقوله فيعجز عن كذا ليس تحديد النوم اذ الاغماء ونحوه داخل فيه لكنه بيان
اثر النوم وقوله فاوجب تاخير الخطاب للاداء نتيجة قوله فيعجز من استعمال القدرة واللام متعلقة بالخطاب يعني لما كان النوم
عجزا عن كذا كان حكمه تاخير حكم الخطاب في حق العمل به لا سقوط الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه واحتمال خلفه وهو القضاء على
تقدير عدم الانتباه وهذا لان نفس العجز لا يسقط اصل الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الى حين القدرة الا ان بطول
زمان الوجوب فحينئذ يسقط دفعا للحرج والنوم لا يمتد عادة بحيث يخرج العبد في قضاء ما يفوته في حال نومه لانه لا يمتد ليلا
ونهارا عادة فلم يسقط الوجوب به لانه لا يخل بالاهلية وقوله فبطلت عباراته نتيجة قوله وهو ينافي الاختيار يعني لما نافى النوم
الاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز بطلت عباراته فيما بني على الاختيار مثل الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء
صار كلامه لعدم التمييز والاختيار بمنزلة الحان الطيور فلا يعتبر قوله ولم يتعلق الى آخره اذا قرأ المصلي في صلوته قائما وهو نائم
لم يصح قراءته في المختار لما قلنا من فوات الاختيار بالنوم وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده من الفرائض لصدورها لا من
اختيار واما القعدة الاخيرة فلا نص فيها عن محمد رحمه الله وقيل انها تعتد من الفرائض لانها ليست بركن وان كانت من
جملة الفروض وفرق بين الركن وبين الفرض فركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وتقييد الصلوة لا يقع بالقعدة وانما يقع بالقيام
والقراءة والركوع والسجود ولهذا لو حلف لا يصلي فقام وقرأ وركع وسجد يحنث في يمينه ولو كانت القعدة من جملة الاركان
لتوقف الحنث عليه فان الحنث في اليمين لا يتحقق الا بوجود ذلك الشيء ومبناها على الاستراحة فيلائمها النوم فيجوز ان
تحتسب من الفرض بخلاف سائر الافعال فان مبناها على المشقة فلا يتادى في حالة النوم وذكر في المنية اذا نام في القعدة
كلها فعليه ان يقعد قدر التشهد فان لم يفعل فسدت صلوته وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب من الفرض لان الشرع جعل النائم
كالمستيقظ في حق الصلوة كذا في الذخيرة واذا تكلم النائم في صلوته لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام لصدوره ممن لا تمييز له وهو
مختار الشيخ الامام فخر الاسلام وذكر في المغني وفتاوى قاضيخان والخلاصة ان صلوته والخلاصة ان صلوته تفسد من غير ذكر خلاف وفي النوادر اذا تكلم
في الصلوة وهو في النوم تفسد صلوته هو المختار واما اذا قهقه النائم في صلوته فلا رواية فيها عن محمد ايضا فقال الحاكم ابو محمد الكفني تفسد صلوته
ويكون حدثا لانه قد ثبت بالنص ان القهقهة في صلوة ذات ركوع وسجود حدث وقد وجدت ولا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة الا ترى لو احتلم يجب الغسل كما
لو انزل بشهوة في اليقظة وتفسد صلوته لان النائم في الصلوة كالمستيقظ وبهذا اخذ عامة المتاخرين احتياطا كذا في المغني وعن
شداد بن اوس عن ابي حنيفة انها تكون حدثا ولا يفسد صلوته حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته بعد الانتباه لان فساد الصلوة
بالقهقهة باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لفوات الاختيار واما تحقق الحدث فلا يفتقر الى الاختيار فلا يمتنع بالنوم فكان

القهقهة في هذه الحالة حدثا سماويا بمنزلة الرعاف فلا تفسد الصلوة وقيل تفسد صلوته ولا تكون حدثا وهذا هو المذكور في عامة نسخ الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام في القهقهة والنوم كاليقظة في حق الكلام عند الاكثر كما قلنا واما كونها حدثا فباعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم الا ترى ان قهقهة الصبي في الصلوة لا يكون حدثا لزوال معنى الجناية عن فعله ومختار المصنف وفخر الاسلام رحمهما الله انها لا تكون حدثا لزوال معنى الجناية عنها بالنوم ولا تفسد الصلوة ايضا لان النوم يبطل حكم الكلام فتبين بما ذكرنا ان قوله هو الصحيح متعلق بالمسائل الثلاث دون الاخيرة وحدها قوله والاغماء كذا الاغماء فتور يزيل القوى ويعجز به ذو العقل عن استعمال قياسه حقيقة كذا فسره الشيخ ابو المعين رح وكانه زاد فتورا غير طبيعي والا دخل النوم فيه ويحتمل ان الاحتراز عنه يحصل بقوله يزيل القوى انه لا يخل بالاهلية كالنوم لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدم العقل فيبقى الاهلية ببقائه فلا ينافي الوجوب لكنه لما فوت الاختيار واوجب عجزا عن استعمال القدرة اوجب تاخير الخطاب بالاداء وبطلان العبارة كالنوم ثم اشار الى الفرق بينه وبين النوم في الحقيقة والحكم فقال وهو اي الاغماء اشد من النوم يعني في كونه عارضا وفي تفويت الاختيار والقدرة لان النوم فترة اصلية اي طبيعية بحيث لا يخلو الانسان منه في حال صحته فمن هذا الوجه يختل كونه عارضا وان تحققت العارضية فيه باعتبار انه زائد على معنى الانسانية ولا يزيل اصل القدرة ايضا وان اوجب العجز عن استعمالها وتمكن ازالته بالتنبيه وهذا اي الاغماء عارض من كل وجه لان الانسان قد يخلو عنه في مدة حيوته فكان اقوى من النوم في العارضية منافي القوة اصلا لما بينا انه مرض مزيل القوى ولهذا لا يمكن ازالته بفعل احد بخلاف النوم لانه عجز عن استعمال القدرة مع وجودها ولهذا اي ولكونه اشد من النوم كان الاغماء حدثا في كل الاحوال مضطجعا كان او قاعدا او قائما او راكعا او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب فحينئذ يصير سببا للاسترخاء فيكون حدثا ومنع اي الاغماء البناء قليلا كان الاغماء او كثيرا مضطجعا كان المغمى عليه او غير مضطجع لانه من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو الحدث الذي يغلب وجوده في جواز البناء ولانه فوق الحدث في المنع عن الصلوة لانه مع كونه حدثا في جميع الاحوال مخل بالعقل وكل واحد منهما مؤثر في المنع من الاداء لانه مفتقر الى كل واحد منهما كذا في بعض الفوائد بخلاف النوم لانه لازم للانسان باصل الخلقة فيكون كثير الوقوع فلا يمتنع البناء بمنزلة الرعاف وذكر في فتاوى قاضي خان اذا نعس في الصلوة من غير تعمد فنام متماحتى اضطجع فقد اختلف فيه قال بعضهم ينتقض طهارته ولم تفسد صلوته لانه حدث سماوي فله ان يتوضأ ويبني وقيل لا تفسد صلوته ولا تنتقض طهارته كما لو نام في السجود فاما اذا نام مضطجعا متعمدا ينتقض وضوءه وبطلت صلوته بالاتفاق واعتبر امتداد الاغماء استحسانا في حق الصلوة خاصة حتى سقط به الصلوة اذا امتد ولم يعتبر امتداد النوم في شيء اصلا وكان القياس ان لا يسقط بالاغماء شيء وان طال كما ذهب اليه بشر بن غياث المريسي لانه لا يزيل العقل ولكنه يوجب خللا في القدرة الاصلية فيؤثر في تاخير الاداء دون سقوط القضاء كالنوم الا ان الفرق ان الاغماء قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم لا يسقط به القضاء واذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء به ثم امتداده في حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الاوقات عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وابي يوسف رحمه الله تعالى وباعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله تعالى على ما بينا في الجنون

فی الجنون وقال الشافعی رحمہ اللہ استدادہ باستیعاب وقت الصلوۃ حتی لو کان مغمی علیہ وقت صلوۃ کامل لا یجب علیہ
القضاء لان وجوب القضاء یبتنی علی وجوب الاداء ولا فرق بین النوم والاغماء فان النوم من اختیاریۃ بخلاف الاغماء ولکن استحسنا
بحدیث علی رضی اللہ عنہ فانہ اغمی علیہ اربع صلوات فقضاہن وعمار بن یاسر اغمی علیہ یوما ولیلۃ فقضی الصلوات وعبد اللہ بن عمر رضی
اللہ عنہ اغمی علیہ اکثر من یوم ولیلۃ فلم یقض الصلوات فعرفنا ان امتدادہ فی الصلوۃ بما ذکرنا کذا فی المبسوط وفی الصوم
لا یعتبر امتدادہ وہو معنی قولہ خاصۃ حتی لو اغمی علیہ فی جمیع الشہر ثم افاق بعد مضیہ یلزمہ القضاء ان تحقق ذلک
الا عند الحسن البصری فانہ یقول سبب وجوب الاداء لم یتحقق فی حقہ لزوال عقلہ بالاغماء ووجوب القضاء یبتنی علیہ
وقلنا ان الاغماء عذر فی تاخیر الصوم الی زوالہ لا فی اسقاط لان سقوطہ بزوال الاہلیۃ او بالحرج ولا تزول الاہلیۃ بہ لما
بینا ولا یتحقق بالحرج بہ ایضا لانہ انما یتحقق فیما یکثر وجودہ وامتدادہ فی حق الصوم نادر لانہ مانع من الاکل والشرب
وحیوۃ الانسان شہرا بدونہما لا یتحقق الا نادرۃ فلا یصح لبناء الحکم علیہ وفی الصلوۃ امتدادہ غیر نادر فیوجب حرجا فیجب اعتبارہ
قولہ واما الرق فکذا الرق فی اللغۃ ہو الضعف یقال ثوب رقیق ای ضعیف النسج ومنہ رقۃ القلب وفی عرف الفقہاء
ہو عبارۃ من ضعف حکمی یتہیا الشخص بہ لقبول ملک القہر علیہ فیتملک بالاستیلاء کما یتملک الصید وسائر المباحات واحترز
بالحکمی عن الحسی فان العبد ربما یکون اقوی من الحر حسا لان الرق لا یوجب خللا فی سلامۃ البنیۃ ظاہرا او باطنا لکنہ وان قوی
عاجز عما یملکہ الحر من الشہادۃ والقضاء والولایۃ والتزوج ومالکیۃ المال وغیرہا ولا یلزم علیہ ان اہل الحرب ارقاء حتی
ملکوا بالاستیلاء ثم ان تصرفاتہم نافذۃ وانکحتہم صحیحۃ وشہاداتہم فیما بینہم مقبولۃ واملاکہم ثابتۃ لان ثبوت وصف الرق فیہم
بالنسبۃ الینا حتی صاروا عرضۃ التملک فی حقنا فاما فیما بینہم فلہم حکم الاحرار بناء علی دیانتہم فیما بینہم بالحریۃ فیثبت ہذہ الاحکام
فی حقہم شرع ای الرق جزاء فی الاصل ای فی اصل وضعہ وابتداء ثبوتہ فان الکفار لما استنکفوا عبادۃ اللہ عز وجل وصیروا
انفسہم ملحقۃ بالجمادات حیث لم ینتفعوا بعقولہم وسمعہم وابصارہم بالتامل فی ایات اللہ والنظر فی دلائل وحدانیۃ اللہ جازا
ہم اللہ تعالی فی الدنیا بالرق الذی صاروا بہ محال الملک وجعلہم عبید عبیدۃ والحقہم بالبہائم فی التملک والابتذال
ولکونہ جزاء الکفر فی الاصل لا یثبت علی المسلم ابتداء لکنہ فی حال البقاء صار من الامور الحکمیۃ ای صار فی حال البقاء
ثابتا بحکم الشرع حکما من احکامہ من غیر ان یراعی فیہ معنی الجزاء ومن غیر ان یلتفت الی جہۃ العقوبۃ فیہ حتی یبقی العبد
رقیقا وان اسلم وصار من الاتقیاء ویکون ولد الامۃ المسلمۃ رقیقا وان لم یوجد منہ ما یستحق بہ الجزاء وہو کالخراج
فانہ فی الابتداء یثبت بطریق العقوبۃ حتی لا ابتداء علی المسلم لکنہ فی حال البقاء صار من الامور الحکمیۃ حتی لو اشتری المسلم
ارض الخراج لزم علیہ الخراج والعرضیۃ المعترض للامر ای الذی نصب لامر فعلۃ من العرض یقال فلان جعل عرضۃ
للبلاء ای منصوبا لہ بحیث یعترض علیہ ومنہ قولہ تعالی ولا تجعلوا اللہ عرضۃ لایمانکم ای معرضا لہا فتبتذلوہ بکثرۃ الحلف
بہ والمعنی ہہنا ان الانسان بسبب الرق یصیر معرضا ومنصوبا للتملک والابتذال ای الاستہان **قولہ** وہو وصف لا یحتمل
التجزی اصلہ التجزؤ بالہمزۃ لکن الفقہاء لینوا الہمزۃ تخفیفا کما ہو مذہب بعض العرب فی المہموزات فصار تجزوا بالواو ثم
قلبوا الواو لوقوعہا طرفا یاء فقالوا التجزی ومثلہ توضع والتوضی ای الرق لا یحتمل التجزی ثبوتا وزوالا وقال محمد بن سلمۃ البلخی

من مشايخنا انه يحتمل التجزي ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب في ان يسترق انصافهم ونفذ ذلك منه والاصح انه لا يتجزى
لان سببه وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف الشخص شائعا دون النصف والحكم يبتنى على السبب كذا في المبسوط ولانه اثر
الكفر وهو لا يتجزى ولانه شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور ايجاب العقوبة على النصف شائعا دون النصف والحاصل ان المحل لا يتجزى
في قبول هذا الوصف كما لا يتجزى في اتصافه بالعلم والجهل وكما ان المرأة لا تتجزى في اتصافها بالحل والحرمة والمراد من التجزي وعدمه
فيما نحن بصدده من المسائل ان المحل في حق قبول حكم الرق او العتق او الاعتاق او الملك والاتصاف به يقبل التجزي او لا يقبل فانهم
ثم استدل على ان ما ذكره هو مذهب اصحابنا بالمسئلة المذكورة وان محمدا ذكرها في اخر دعوى الجامع من غير ذكر خلاف فدل انه مذهب اصحابنا
جميعا انه يجعل عبدا في شهادته وان لم يثبت الملك للمقر له الا في النصف حتى لو انضم اليه مثله لم يجعلا بمنزلة حر واحد في الشهادة كما جعلت
المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها وفي جميع احكامه مثل الحدود والارث والنكاح والحج والجمعة وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يقبل
التجزي باتفاق بين اصحابنا ايضا لان العتق في الشرع عبارة عن قوة حكمية يصير الشخص بها اهلا للمالكية والشهادة والولاية ومنع
بها من يد المستولي حتى لا يملكه وان قهره كذا قال القاضي الامام في الاسرار وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع دون
البعض ثم انهم كما اتفقوا على عدم تجزي الرق والعتق اتفقوا على ان الملك هو المعنى المطلق للتصرف الحاجز للغير
منه متجزي ثبوتا وزوالا اجمع الكل عليه فان الرجل لو باع عبده من اثنين يجوز بالاجماع ويثبت الملك لكل واحد منهما في
النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك له في النصف الاخر بالاجماع ويزول عن النصف المبيع لا غير واذا عرفت احكام الرق
والعتق والملك في التجزي وعدمه فاعلم انهم اختلفوا في تجزي الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق لا يتجزى
حتى لو اعتق نصف عبده او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد عتق كله ليس لله
فيه شريك ولان الاعتاق انفعاله العتق اي لازمه الذي يتوقف وجوده عليه يقال اعتقه فعتق كما يقال كسرته فانكسر
فلا يتصور الاعتاق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم فاذا لم يكن الانفعال
وهو العتق متجزيا لم يكن الفعل وهو الاعتاق متجزيا ضرورة كما ان الطلاق الذي هو انفعال التطليق لما لم يكن متجزيا لم يكن
التطليق الذي هو الفعل متجزيا ولا وجه للقول بتوقف الاعتاق لانه صدر من المالك فوجب تنفيذه ونفاذه في البعض يستدعي
ثبوت العتق في الكل وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعتاق يتجزى حتى لو اعتق شقصا من عبد لا يعتق الكل ولكن يفسد الملك في
الباقي حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يبقيه في ملكه بل يصير كالمكاتب حتى كان احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية الا انه
لا يرد الى الرق بالتعجيز بخلاف المكاتب لان السبب في حق المكاتب عقد يحتمل الفسخ وهو الكتابة والسبب ههنا ازالة الملك
لا الى احد وذلك لا يحتمل الفسخ لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد كلف عتق بقيته وهو المراد من قوله عليه السلام عتق
كله اي يصير مستحقا باخراج الباقي الى العتق بالسعاية فكان بيانا انه لا يستدام فيه الرق ولان الاعتاق ازالة ملك اليمين بالقول
فيتجزى في المحل كالبيع وذلك لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه وهو مالك للمالية دون الرق لانه اسم لضعف شرعي
مجازاة وعقوبة على كفرهم كما قلنا وهو لا يحتمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى فان حرمة الكفر حقه على الخلوص
فيكون جزاؤه حقا له كحد الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى وتعلق بقاء الملك ببقاء الرق في المحل لا يدل على انه مملوك

كتعلقه بالحيوة فانها شرط البقاء نموا وبقاء وذلك لا يدل على ان الحيوة مملوكة له واذا ثبت انه لا يملك الا بالمالية كان الاعتاق منه تصرفا في ازالة ملك المالية فيقبل التجزي لان العبد من حيث انه مال متجزي كالثوب الا انه ازاله الى العبد والعبد لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالية واسقاطها يوجب زوال الرق وثبوت العتق فكان فعله اسقاطا واعتاقا بواسطة ازالة المالية على معنى انه اذا تم ازالة الملك بطريق الاسقاط يعقبه العتق لا ان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق كالقاتل فعله لا يحل الروح وانما يحل البنية ثم تزهق الروح بنقض البنية فيكون فعله قتلا وكشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك لا بدون الواسطة فهذا معنى قوله الاعتاق ازالة الملك وهو متجزي الى آخره **قوله** وصار ذلك اي اسقاط الملك الذي هو متجزي لثبوت العتق الذي هو غير متجزي مثل غسل اعضاء الوضوء لاباحة الصلوة فانه متجزي حتى كان غاسلا لبعض الاعضاء متطهرا ومزيلا للحدث عن ذلك البعض فلا يثبت اباحة الصلوة التي هي غير متجزية اصلا بل يتوقف على غسل الباقي وكاعداد الطلاق للتحريم فانها متجزية وتعلق بها الحرمة الغليظة التي هي غير متجزية كان لو اوقع الطلقة والطلقتين مطلقا ويتوقف ثبوت الحرمة على كمال العدد وكذلك ههنا لان العبد استحق بازالة الملك عن البعض حق العتق لان الازالة لما صحت استحق ان يعتق بقدره لان الاعتاق اقوى من التدبير والاستيلاد ولما استحق العتق للحال ولم تحل النقض وجب تكميله من طريق السعاية فجعل العبد مكاتبا من حيث ان في الكتابة تاخير حق العبد في العتق وفي القول بعتق الكل ابطال الملك الذي لم يعتق فكان التاخير اولى كذا في الاسرار فالحاصل ان الاعتاق عندهما اثبات العتق قصدا وازالة الملك ضمنا واثباته بازالة الرق الذي هو ضده وهما لا يتجزيان فلا يتجزى الاعتاق واذا لم يتجز كان اثباته في البعض اثباتا في الكل كتطليق نصف المرأة وايقاع نصف تطليقة وعنده الاعتاق ازالة الملك قصدا وثبوت العتق ضمنا للازالة لان المرء انما يتصرف فيما هو حقه لا فيما هو حق غيره وحقه في الملك وهو متجز فكان الاعتاق الذي هو اسقاطه متجزيا **قوله** وهذا الرق الذي نحن في بيان احكامه وكان احترز بلفظ الاشارة عن النكاح فانه يسمى رقا ولا يمنع مالكية المال ينافي مالكية المال حتى لا يملك العبد شيئا من المال وان ملكه المولى لقيام المملوكية بالاعتق مملوكية من حيث المالية لا من حيث الانسانية فلا يتصور ان يكون مالكا من هذا الوجه لان المالكية تنبئ عن القدرة والمملوكية تنبئ عن العجز وهما متنافيان فلا يجتمعان بجهة واحدة في حق شخص واحد فان قيل يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال مالكا للمال من حيث انه ادمي لا من حيث انه مال كما قلتم في مالكية غير المال قلنا لو قيل بمالكية من حيث انه ادمي يلزم منه ان يكون المال مالكا للمال وذلك لا يجوز لان المالك متبذل للمال والمال متبذل ولا يجوز ان يكون المتبذل متبذلا في حالة واحدة بخلاف مالكية ما ليس بمال لان الضرورة داعية الى اثباتها كذا في بعض الشروح ولا يخلو عن وهاء فالاولى ان يتمسك في هذا الحكم بالاجماع فان قيل ينبغي ان لا يبقى بالرق اهلية ملك التصرف كما لا يبقى اهلية ملك المال لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له لا تملكنا انه مملوك له تصرفا في نفسه بيعا وتزويجا وقد فاتت له اهلية التصرف وكان نائبا عن المولى حتى باشره بامره ولكنه لم يصر مملوكا من حيث التصرف في ذمته حتى ان المولى لا يملك الشراء بثمن يجب في ذمة عبده ابتداء فيبقى له الاهلية في ملك هذا التصرف كما انه لما لم يصر مملوكا تصرفا عليه في الاقرار بالحد ودم القصاص بقي مالكا لذلك التصرف كذا في ماذون المبسوط واذا ثبت ان الرق يبطل مالكية المال لا يثبت للاحكام المبنية

على الملك في حق الرقيق فلا يملك والمكاتب التسري وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملك كان الاعتاق لانه من احكام الملك
كالاعتاق وقال مالك رح يجوز لهما التسري لان ملك المتعة يثبت بالنكاح اقوى مما يثبت بالشراء والجواب ما بينا ان سببه وهو ملك
الرقبة لا يثبت في حق العبد لعدم اهلية فكذا حكمه بخلاف النكاح ولا تاثير لاذن المولى في اثبات الاهلية انما تاثيره في اسقاط حقه عند قيام
اهلية العبد والسرية الامة التي بوأها بيتا واعدها للوطي فعلية من السر وهو النكاح يقال تسررت جارية وتسريت كما يقال تظننت وتظنيت
وخص المكاتب بالذكر مع ان حكم المدبر كذلك لانه صار احق بمكاسبه لحريته يدا فيوهم ذلك جواز التسري له فازال الوهم بذكره قوله ولا يصح منهما حجة
الاسلام يعني لما ابطل الرق مالكية المال لا يصح من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة
والاستطاعة من شرط وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصلا لانها بمنافع البدن والمال والعبد لا يملك شيئا منها اما المال فلما قلنا واما المنافع
فلان المولى لما ملك رقبته كانت المنافع حادثة على ملكه لان ملك الذات علة لملك الصفات فكانت المنافع للمولى واذا عدمت القدرة اصلا لم
يثبت الوجوب الا ما استثنى عليه اي على المولى في سائر القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي يحصل بها الصوم الفرض
والصلوة الفرض ليست للمولى بالاجماع والعبد فيها مبقى على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المودى قبل وجود شرطه نفلا فلا ينوب
عن الفرض بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث صار ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط الوجوب لذاته وانما يشترط التمكن من الوصول
الى موضع الاداء فباي طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الاداء فكان اداؤه حاصلا بالمنافع التي هي حقه فكان فرضا فاما منافع العبد
فللمولى وباذن المولى لا يخرج المنفعة من ملكه فانما وقع اداؤه بما ملك لغيره فلا يتادى به الفرض كما لو ادى الكفارة بالمال لا يصح لانها تتادى
بتمليك المال وهو للمولى لا للنفس وهذا بخلاف الجمعة اذا اداها باذن المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة تودى في وقت الظهر خلفا عن الظهر
ومنافعه لاداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداؤه الجمعة بمنافع مملوكة له فيجاز عن الفرض كذا في المبسوط قوله والرق لا ينافي مالكية
غير المال وهو النكاح والدم والحيوة لان الجهة مختلفة فان العبد بالرق لم يصر مملوكا من حيث النكاح والدم والحيوة فلم يمتنع مالكية
هذه الاشياء فكان في حق هذه الاشياء مبقى على اصل الحرية لانها من خواص الانسانية والضرورة داعية الى اثبات هذه المالكية فان
العبد مع صفة الرق اهل للحاجة الى النكاح والى البقاء فيكون اهلا لقضائهما وهو لا يملك الانتفاع بامة المولى وطيا عند الحاجة كما يملك الانتفاع بما
مولاه اكلا ولبسا عند الحاجة وليست له اهلية ملك اليمين فاذا لا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح فيثبت له مالكية النكاح وانما توقف نفاذه منه على
اذن المولى دفعا للضرر منه فان النكاح مستلزم للمهر في ايجابه بدون رضا المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبة العبد اذا لم يوجد محل آخر يتعلق
به وماليتها حق المولى فلم يكن بد من اجازته الا يرى ان المولى لو اسقط حقه عن المالية بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته ولو
اجاز بدون الاعتاق لكان المالك للبضع العبد دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لا عند الاجازة فعرفنا ان حكم النكاح يثبت للعبد وانه هو المالك
للنكاح دون المولى ولا يقال ان المولى يملك اجباره على النكاح ولو كان العبد مالكا للنكاح لا يملك المولى اجباره عليه لانا نقول انما يملك اجباره تحصينا
لملكه عن الزنا الذي هو سبب الهلاك والنقصان لا لانه مالك ولهذا كان العبد هو المالك للبضع بعد الاجبار دون المولى وهو مالك الطلاق الذي هو رفع
النكاح فثبت انه هو المالك للنكاح وكذا الدم والحيوة لانه محتاج الى البقاء ولا ابقاء الا بهما فثبت له ملك الدم والحيوة كما يثبت مالكية النكاح ولهذا لا
يملك المولى اتلاف دمه اذ لا ملك له فيه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقر بان ولي القصاص يستحق اراقة دمه وهو في ذلك مثل الحر
وكان هذا اقرارا على نفسه لا على حق المولى فيصح ويؤخذ به في الحال ويقتل الحرية لانه مبقى على

اصل الحرية في حق الاحكام والحيوة **قوله** ويتنافى اي الرق كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا واحترز به عن الكرامات الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد في التقوى وانما تنافيه لان كمال الحال في الكرامات يبتني على العز والشرف والرق يبتني عن الذل والهوان فلا بد من ان يكون بينهما تناف من الذمة فان الانسان بها يصير اهلا للايجاب والاستيجاب ويمتاز بها عن سائر الحيوانات فيكون كرامة والحل فان استفراش الحرائر وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يستلزم لحوق اثم وملامة كرامة بلا شبهة ولهذا اتسع الحل في حق النبي عليه السلام الى التسع والى ما شاء لزيادة شرفه وكرامته على كافة الخلق والولاية فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى ولا شك ان ذلك كرامة لانه من باب السلطنة ثم بين نقصان الاشياء الثلثة بسبب الرق فقال حتى ان ذمته اي ذمة الرقيق ضعفت بسبب الرق لانه من حيث انه صار هالكا بالرق صار كأنه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف من ان يكون له ذمة فقلنا بوجود اصل الذمة ولكنها ضعيف بالرق فلا تحتمل الدين اي لم تقو على تحمله بنفسها لضعفها حتى لا يمكن المطالبة به بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب اليها اذ لا معنى لاحتمالها الدين الا صحة المطالبة فاذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب تعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب كذمة المريض لما ضعفت بانعقاد سبب الموت وجب ضم الكسب اليها لتعلق الدين بها وليس المراد من تعلق الدين بالكسب ان العبد يكتسب فيه بل المراد منه ان الكسب الموجود في يده تصرف الى الدين اولا فاذا لم يف به او لم يكن له كسب يصرف مالية الرقبة اليه ولا يباع الرقبة بالدين ما بقي الكسب بالاجماع اليه اشير في الاسرار الا ان لا يمكن بيعه فيستسعى في الدين كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند ابي حنيفة رحمه الله **قوله** وكذا الحل كما ظهر اثر الرق في ضعف الذمة ظهر اثره في تنصيف الحل الذي يبتنى عليه ملك النكاح المراد اهلا له حتى لا ينكح العبد الا امرأتين حرتين كانتا او امتين وقال مالك رحمه الله له ان يتزوج اربعا لان الرق لا يؤثر في مالكية النكاح حتى لا يخرج العبد من اهلية النكاح وما لا يؤثر فيه الرق فالحر والعبد فيه سواء كملك الطلاق وملك الدم في حق الاقرار بالقود وقلنا ان الرق مؤثر في تنصيف ما كان متعددا في نفسه كالجلدات في الحدود وعدد الطلاق واقراء العدة وذلك لان استحقاق النعم بوصف الانسانية وقد اثر الرق في نقصانها حتى انتقضت اهلية استحقاق النعم فلا بد من ان يؤثر في نقصان النعمة والحل نعمة فكذلك اثر الرق في انتقاصه الى النصف كما دل عليه اشارة قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقد روي عن عمر رضي الله عنه قال لا يتزوج العبد اكثر من اثنتين **قوله** وتطلق الامة ثنتين يعني سواء كان زوجها حرا او عبدا لان الرق كما اثر في تنصيف حل الرجل اثر في تنصيف حل المرأة وهو ما صارت المرأة به محل النكاح لان الحل نعمة في جانبها كما هو نعمة في جانب الرجل لانه سبب للسكن والازدواج وتحصين النفس وتحصيل الولد والمرأة يحتاج الى هذه الامور كالرجل وسبب لحصول المهر ووجوب النفقة والدار وهما يختصان بها فكان الحل نعمة في حقها بالطريق الاولى فكما تنصف حل الرجل بالرق تنصف حلها بالرق ايضا والطلاق مشروع لتفويت هذا الحل فمتى كان حل المرأة ازيد كان محلية الطلاق في حقها ازيد وعلى العكس كمن ملك عبدين يملك اعتاقين ومن ملك عبدا واحدا يملك اعتاقا واحدا ولما كان حل الامة على النصف من حل الحرة كما ان حل العبد على النصف من حل الحر كان تنصيف ما يفوت به حل الحرة وهو تطليقة ونصف الا ان الطلاق الواحدة لا تتجزى فتكمل وصار يفوت به حل الامة طلاقين ويؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان وتنصيف العدة لانها نعمة في حق النساء لما فيها من تعظيم ملك النكاح فيؤثر الرق في تنصيفها

الطلاق فكانت عدة الامة حيضتين وكان ينبغي ان يكون حيضة ونصفا لكن الحيضة الواحدة لا تقبل التنصيف فيتكامل ولا تسقط لان جانب
الوجود راجح على جانب العدم والاحتياط فيه ايضا والقسم حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان لان النعمة مبنية على الحل فيتنصف بالرق
كالحل وقد روي انه عليه السلام قال للحرة يومان من القسم وللامة يوم **قوله** والحد انما تنصف الحد في حق العبد والامة لان تغليظ العقوبة
بتغلظ الجناية وتغلظ الجناية بتوافر النعم فان النعمة لما كملت في حق شخص كانت جنايته على حق المنعم اعظم من جناية من لم يكمل النعمة في
حقه والدليل عليه ان النعمة لما كملت في حق المحصنين باستيفاء خصال الحرة كانت جناية الزنا منه اغلظ حتى اوجب الرجم ولما كملت النعمة في
ازواج النبي عليه السلام ورضي عنهن لشرف صحبة رسول الله كان شرع العقوبة على تقدير الجناية ضعف العقوبة المشروعة في حق غيرهن
كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ولما اثر الرق في تنصيف النعم في حق العبد
والامة كما بينا اثر في تنصيف العقوبة ايضا قال الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات
من العذاب ويتاتى هذا في الحد الذي يمكن تنصيفه فاما فيما لم يمكن فيتكامل كالقطع في السرقة فان الحر والعبد فيه سواء **قوله** وتنقصت قيمته
الى آخره ولما اثر الرق في كمال الحال انتقصت قيمة نفس العبد من قيمة الحر حتى اذا قتل العبد خطأ وجبت على عاقلة الجاني قيمته فلا تزاد على عشرة
الاف درهم لكن ينتقص منها عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا او اكثر وعند ابي يوسف والشافعي رحمهما الله يجب قيمته على الجاني
بالغا ما بلغت لان معنى المالية في العبد راجح على معنى النفسية في هذا الباب بدليل ان القيمة اذا انتقصت من الدية يجب القيمة
وان بدل الضمان يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال الا ان كان الواجب بدل المالية يجب تقديره بالقيمة بالغة ما بلغت كما في الغصب
ونقول اعتبار معنى النفسية اولى من اعتبار معنى المالية لانها اصل والمالية قائمة بها فان النفسية لو زالت بالموت لم يبق المال ولو
زالت المالية بالاعتاق بقيت النفسية ولهذا كان المعتبر في ايجاب القصاص والكفارة معنى النفسية منه دون معنى المالية فكذا في ايجاب
المال ثم ايجاب الضمان مبني على النفسية لا على خطر الحال وخطرها باعتبار معنى المالكية لان كمال حال الانسان في الاصالة ينتهي بكمال
المالكية بالحرية والذكورة فبالحرية يثبت مالكية المال وبالذكورة يثبت مالكية النكاح وقد انتقصت مالكية العبد بالرق فانه ينافي مالكية المال فلا بد
من ان ينقص بدله كما انتقصت دية الانثى من دية الرجل بصفة الانوثية التي توجب انتقاصها في المالكية الا ان الرق ينقص احد شطري
المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولا يعدمها لان للعبد في مالكية النكاح نصيبا اي نصيب الحر ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها تثبت
بامرين ملك الرقبة وملك التصرف واقوى الامرين ملك التصرف لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به فملك الرقبة وسيلة
اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل التصرف في المال الذي هو الاصل في اهل الاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل للحاجة
فيكون اهلا لقضائها وادنى طريق قضاء الحاجة ملك اليد الا يرى ان المأذون احق باليد على كسبه كالمكاتب لتعلق الدين
بكسبه الذي في يده الا ان بسبب الرق وبتلك ملك الرقبة كالاجارة مع العارية وكذا لو اودع العبد مالا غيره لا يملك المولى الاسترداد من المودع مأذونا
كان العبد او محجورا كذا في حاشية شرح الجامع الصغير فوجب القول بنقصان في ديته لا بالتنصيف واما بالانوثة فينعدم احد شطري المالكية وهو
مالكية النكاح فانها وان ملكت المال رقبة وتصرفا دينا لا تملك النكاح بل هي مملوكة فيه فلزوال احد المالكيتين بالكلية وجب التنصيف دينا فاما ذكر
مع الجواب عما يقال يجب على هذا التخريج ان تنقص دية العبد عن دية الحر بمقدار الربع لانتقاص مالكيته من مالكية الحر بالربع لانا قد بينا
ان مالكية اليد والتصرف اقوى من مالكية الرقبة فلا يمكن في التفصيل مقدار الربع بل ينقص ما له خطر في الشرع وهو عشرة دراهم لانها

قتل ما يستوفى به من الحرة استحقاقا واقل ما يستحق به قطع اليد المحترمة التي لها حكم نصف البدن في بعض الاحكام وتاييد ما ذكرنا
بقول ابن مسعود لا تبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم ومثل هذا الاثر في حكم المرفوع من رسول الله عليه السلام فان قيل
لا نسلم ان المالكية في النكاح كاملة للعبد بل هي ناقصة لوجهين احدهما توقفها على اذن المولى بخلاف الحر والثاني اقتصارها على امرأتين
بخلاف الحر حيث تتجاوز مالكيته الى الاربع قلنا التوقف على الاذن لا يدل على النقصان كما في حق الصبي فان مالكيته كاملة مع توقفها
على اذن الولي وذلك لان التوقف لدفع الضرر عن المولى وعن الصبي لا لبطلان المالكية فلا يدل على نقصانها وكذا تنصيف عدد
الانكحة في حق العبد ليس لنقصان المالكية ولكن لتنصيف الحل فان مالكيته فيما ملكه من النكاح مثل مالكية الحر بلا نقصان فاما الجواب
عن استدلالهم بانا اذا انتقصت قيمة المقتول عن دية الحر نجد ان المقتول الضمان ضمان الدم في قليل القيمة ولهذا تجب
ديته في القيمة وتحمله العاقلة الا ان الموجب لنقصان ومصير ورثته ما لا التي انتقصت بها مالكيته فادام يمكننا نقص دمه باعتبار قيمته
ما لا نقصانا بسبب المال لدمه لا بدل مالية واذا لم يمكن اثبات النقصان الذي اختص به وهو المالية ويكون ذلك
الناقص لا لعيب لاعتبار بالمال بل دمه لا بدل مالية واذا لم يمكن اثبات النقصان باعتبار ما لا بان ازدادت قيمته المالية على
دية الحر وجب النقص منها عشرة لكن بقدر ربع لما بينا ووجوب الضمان للمولى لا يدل على انه بدل المالية لان القصاص وجب للمولى
ايضا وهو بدل النفس بل الضمان يجب للعبد ولهذا يقضى دين العبد منه بدل دمه ولكن العبد لا يصلح مستحقا فيستحقه
المولى الذي هو اولى الناس به كما يستوفى القصاص قوله وهذا عندنا اي كون العبد اهلا للتصرف في المال والاستحقاق اه
مذهبنا فان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة لا بطريق النيابة ويثبت له الحكم الاصلي وهو اليد على الكسب وكان
الاذن فك الحجر الثابت بالرق وهو رفعا للمانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة الا ان اليد الثابت بالاذن
غير لازمة لخلو الاذن عن العوض واليد الثابتة بالكتابة لازمة لانها بعوض كالملك المستفاد بالهبة مع المستفاد بالبيع وعند
زفر والشافعي رحمهما الله ليس باهل للتصرف بنفسه ولا للاستحقاق اليد ولكنه يستفيد التصرف بالاذن من المولى فهو يتصرف للمولى بطريق النيابة كالوكيل
يتصرف للموكل وبدا في الاكساب يد نيابة بمنزلة يد المودع وينبني على ان الاذن بنوع من التجارة يكون اذنا في الانواع كلها عندنا وعند الشافعي
رحمه الله لا يكون كذلك وان الاذن لا يقبل التوقيت عندنا حتى لو اذن لعبده شهرا او سنة كان ماذونا ابدا الى ان يحجر
عليه لان هذا اسقاط الحق والاسقاط لا يقبل التوقيت وعنده يحتمل ان يقبل التوقيت احتج الشافعي رحمه الله بان المقصود من التصرف
حكمه وهو الملك وانه يحصل للمولى لا للعبد لانه بالرق خرج من ان يكون اهلا للملك واذا لم يكن اهلا للملك الذي هو المقصود من
التصرف لم يكن اهلا للتسبب وهو التصرف لانه شرع لحكمه لا لذاته فلا ينفصل عنه واذا لم يكن اهلا للتصرف بنفسه لم يكن اهلا لاستحقاق
اليد ايضا لان اليد للاستفادة ولا يملك التصرف او يملك الرقبة وقد عدم الامران في حقه فاذا ثبت انه ليس باهل التصرف
بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعا للمولى بطريق النيابة كتصرف الوكيل فيقتصر على ما وقع الاذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف
الا بالتنصيص ونحن نقول ان التصرف كلام معتبر شرعا لكونه سببا لحكم شرعي ومحله ذمة صالحة لالتزام الدين واعتبار الكلام بصدوره
من الاهل في المحل واهلية التكلم للعبد غير ساقطة بالاجماع لانها تثبت بالعقل وهو لا يختل بالرق ولهذا يصح اقراره وتعلقت رواياته في الحديث
واخباراته في الديانات وكذا الذمة مملوكة للعبد لا للمولى لانها عبارة عن وصف في الشخص يصير به اهلا للايجاب والاستيجاب

لما بقيا والعبد من هذا الوجه ليس بمملوك للمولى ولهذا بقي مخاطبا بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص ولو اراد المولى
ان يتصرف في ذمته بان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته لا يقدر عليه فلو كانت مملوكة للمولى يقدر عليه وقابلية الدين ايضا
بدليل ثبوت دين الاستهلاك في ذمته وبدليل ان العبد المحجور لو اقر على نفسه بالدين صح الاقرار ووجب الدين بالذمة حتى لو كفل انسان
يصح ويؤاخذ به في الحال ولو كان العبد يؤاخذ به بعد العتق وهذا لان صلاحية الذمة لالتزام الديون من كرامات البشر وبالرق لم
يخرج من ان يكون من البشر واذا كان كذلك بقي العبد اهلا للتصرف وكان اصلا في حكم التصرف الذي هو ما يصلح مقصودا به و
ملك اليد وكان عاملا في التصرف لنفسه لثبوت حكم الاصل له ولهذا لا يرجع على المولى بما لحقه من الديون ولو كان نائبا لرجع عليه كالوكيل
يرجع على الموكل والمولى يخلفه اي العبد فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لعدم اهلية العبد كالمكاتب الا انه قبل الاذن كان ممنوعا
عن التصرف لحق المولى مع قيام الاهلية لان الدين اذا وجب في ذمته يتعلق بمالية الرقبة والكسب استيفاء وهما ملك المولى فلا
يتحقق الاستيفاء بدون رضاه واذا اذن فقد رضي بسقوط حقه فكان الاذن فكا للحجر كالكتابة فلا يقبل التخصيص بنوع دون
نوع فان قيل لو كان للعبد متصرفا لنفسه وكان حكم واقعا له لكان ينبغي ان ينفذ تصرف العبد المحجور فيما اذا اشترى شيئا ثم اعتق
بسقوط حق المولى كما لو تزوج ثم اعتق وكما لو باع الراهن الرهن ثم افتكه ينفذ النكاح والبيع لسقوط حق المولى ولما لم ينفذ علم انه
نائب عن المولى في التصرف قلنا العبد وان كان متصرفا لنفسه يقع له ملك الرقبة لولاه فلما انعقد التصرف موجبا للملك للمولى لا يمكن
تنفيذه على السيد بعد العتق عنده والملك من ثبوت ملك التصرف متى وقع بجهة لا ينفذ بجهة اخرى بخلاف النكاح لانه ينعقد
على الوجه الذي توقف اذ الملك واقع للعبد فيه وكذا في الرهن يكون الملك في الثمن للراهن فيمكن تنفيذه عند زوال
المانع من غير تغيير واعلم ان لنا اختيارا في ثبوت الملك للمولى طريقين احدهما ان ملك اليد بالتصرف يقع للعبد وملك
الرقبة للمولى ابتداء والعبد مع هذا عامل لنفسه لان عمل الانسان متى دار بين ان يقع له وبين ان يقع لغيره كان واقعا له
كالمكاتب لما كان كسبه للسيد من وجه ولنفسه من وجه لم يجعل نائبا عن المولى بل هو عامل لنفسه فكذا هذا والثاني ان ملك الرقبة
لا يقع للمولى حكما للتصرف لانه منعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للملك فقد زال تقلع لم فاستخلفه المولى
لا بالتصرف ولكن بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لقيام ملكه في الرقبة ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله دين
العبد يمنع ملك المولى في كسبه لانه انما يثبت الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فيثبت ان للمولى اكسابه بسبب ملكه في
رقبته لا بتصرف العبد والى هذا الطريق اشار الشيخ بقوله والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وانما جعله من الزوائد لانه شرع وسيلة
الى ملك اليد الذي هو المقصود والتمكن من الانتفاع والوسائل غير مقصودة بل هي من الزوائد **قوله** ولهذا اي ولان الملك
لا يثبت للعبد بل المولى يخلفه فيه ولان الاذن غير لازم جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل وان كان هو اصيلا
في نفس التصرف وثبوت الملك لانه لما لم يكن اهلا لملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كالوكيل والمولى كالموكل حتى يثبت
الملك له ولما كان للمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بدون رضاه كما كان للموكل عزل الوكيل بدون رضاه كان العبد المأذون
له في حكم بقاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا بخلاف المكاتب فان المولى لا يملك عزله بدون تعجيزه نفسه فلم يمكن جعله بمنزلة الوكيل في حكم بقاء
الكتابة **قوله** في مسائل مرض المولى متعلق بقوله في عامة مسائل المأذون اي اكثر ما يتعلق ببقاء الاذن اي جعلناه في حكم الملك

في مسائل مرض المولى وفي حق بقاء الاذن في عامة مسائل المأذون كالوكيل فمن امثلة القسم الاول ما اذا اذن العبد في التجارة ثم مرض
المولى فباع العبد بعض ما كان في يده من التجارة او اشترى شيئا وحابى في ذلك بغبن فاحش او يسير ثم مات المولى فجميع فعل العبد جائز عند
ابي حنيفة رحمه الله من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقعا للمولى كما كان واقعا للموكل في تصرف الوكيل تغير تصرف العبد بمرض
المولى لتعلق حق ورثته بملكه كما تغير تصرف الوكيل بمرض الموكل وصار كما اذا باشره المولى بنفسه لاستدامة الاذن بعد مرضه فيعتبر من الثلث
وكذا الحكم عندهما في المحاباة بغبن يسير فاما المحاباة بغبن فاحش فباطلة وان كانت تخرج من ثلث المال لان المأذون عندهما لا
يملك هذه المحاباة حتى لو باشرها في صحة المولى كانت باطلة ولو كان الذي حاباه بعض ورثة المولى كان المحابات لان مباشرة العبد
كمباشرة المولى والمريض لا يملك المحاباة في شيء مع وارثه ولو اقر المأذون في مرض مولاه بدين او غصب او وديعة قائمة او مستهلكة و
او غيرها من ديون التجارة وعلى المولى دين ثبت في صحته بدئ بدين الصحة من تركته ومن رقبة العبد وكسبه فان فضل من رقبته
وكسبه شيء فهو الذي اقر له العبد لان رقبته وكسبه ملك للمولى فاقراره فيه كاقرار المولى ولو اقر المولى كان دين الصحة مقدما فهذا امثلة
في هذه المسائل وامثالها جعل المأذون فيما يرجع الى الملك كالوكيل والمولى بمنزلة الموكل حتى اعتبر مرضه في هذه التصرفات ولم يعتبر
صحة العبد ومن امثلة القسم الثاني ان العبد المأذون اذا اذن لعبده في التجارة فحجر المولى الاول لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا وكل وقد قال له الموكل اعمل
برأيك لا ينعزل بعزل الاول ولو مات المولى صارا محجورين كما لو مات الموكل صارا معزولين ويشترط العلم للمأذون بالحجر لصحته كما يشترط
علم الوكيل بالعزل ولو حجر المأذون من ملكه لم يبق للعبد ولاية ان يقبض شيئا مما كان على غريمه وقت الاذن
كالوكيل بالبيع ليس له ولاية قبض الثمن بعد العزل ولو اذن لعبده في التجارة ثم جن المولى جنونا مطبقا او ارتد والعياذ بالله
وقتل فيها او لحق بدار الحرب صار العبد محجورا كالوكيل يصير معزولا ففي هذه المسائل ونظائرها جعل العبد كالوكيل في حال بقاء الاذن
قوله والرق لا يؤثر في عصمة الدم الى آخره عصمة الدم هي حرمة تعرضه بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع على نوعين مؤثمة
وهي التي توجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا توجب الضمان اصلا ومقومة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعا على تقدير
التعرض ثم ان كان التعرض عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطأ فالدية والاثم يرتفع في العصمتين بالكفارة ان كان
القتل خطأ وبالتوبة والاستغفار ان كان عمدا فالرق لا يؤثر في عصمة الدم مؤثمة كانت او مقومة بالاسقاط والتنقيص وانما يؤثر
في قيمته اي قيمة الدم جواب عما يقال كيف لا يؤثر الرق في عصمة الدم وقد انتقصت قيمته الواجبة بسبب العصمة بالرق فقال اثره
في تنقيص القيمة لما بينا لا في العصمة لان العصمة المؤثمة تثبت بالايمان والمقومة تثبت بدار الايمان اي بالاحراز بالدار والعبد فيه
مثل الحر في كل واحد من الامرين مثل الحر بلا نقصان اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه تتم بعد وجوده حقيقة بما يوجب القرار في هذه
الدار بان يسلم او التزم عقد الذمة والرق مما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير تبعا للمولى فاذا كان المولى محرزا بدار الاسلام يصير العبد
محرزا بها ايضا كسائر امواله ولذلك اي ولكون العبد مماثلا للحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يقتل بالحرية
لانتفاء المماثلة بينهما فيما تبنى عليه القصاص وهو النفسية لانها عبارة عن ذات موصوفة بانواع الكرامات التي اختصت بها وصارت بها
اشرف من الحيوانات وقد تمكن في العبد معنى المالية التي تحل بتلك الكرامات واختلت النفسية بمجاورة المالية فكان العبد في مقابلة
الحر دون في النفسية فالحر نفس من كل وجه والعبد نفس ومال فامتنع القصاص والدليل على الانتقاص انتقاص النفسية انتقاص البدل والايام

علية فضل الذكر على الانثى مع اتحادهما دون الذكر في استحقاق الكرامات ولهذا انتقص بدل دمها من بدل دم الرجل لان في الانثى ثبت النقص على خلاف القياس ما ذكرنا
ان النفس العبد معصومة على سبيل الكمال لمساواته الحر في سبب العصمة وهو الدين على كمال العصمة وجوب القصاص بقتله اذا كان القاتل متعمدا ولو نقص العصمة لاوجب
القصاص بقتله اصلا لان ذلك يورث شبهة الاباحة ولا يجب القصاص مع الشبهة ومجاورة المالية لا تخل بالنفسية والعصمة لان الاوصف الذي تبتني عليه
القصاص تثبت لاجل العصمة كونه متاع الامانة الله تعالى اذ الحمل والاداء لا يكون الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العصمة وهذا
اصل لا ينفك عنه وما عداه من الحرية والمالكية والعقل صفات زائدة اثبتت لتكميل الوصف المطلوب ولا يتعلق القصاص بها وقد وجدت
المساواة بينهما في المعنى الاصلي الذي يبتنى عليه القصاص وكملت العصمة لاجله فلا وجه لمنع القصاص فاما النقصان البدل فللنقصان في الاوصاف
الزائدة فهي معتبرة في تنقيص البدل وتكميله فاما في حق القصاص فلا بدليل جريان القصاص بين الذكر والانثى وثبوت التفاوت بينهما
في البدل **قوله** واوجب الرق نقصانا في الجهاد اي نقصانا في امره لا شبهة في ان الرق لا يوجب خللا في قوى البدن حسا لكن
القدرة على نوعين قدرة بالمال وقدرة بالبدن والرق كما ينافي مالكية المال ينافي مالكية منافع البدن لانها تبع البدن لقيامها
به والبدن ملك المولى وملك الاصل علة لملك التبع وكانت المنافع ملكا تبعا للبدن غير ان الشرع استثنى منافع بدنه عن الملك في بعض
العبادات كالصلوة والصوم نظرا للعبيد ولم يستثن في البعض نظرا للمولى كالحج والجهاد فلهذا لا يملك القتال بغير اذن المولى بالاجماع اي
ولان الرق اوجب نقصانا فيه لم يستوجب العبد السهم الكامل من الغنيمة بحال وهو مذهب عامة العلماء لانه اي حضر ولم يقاتل لا يكون اهلا لان
مولاه التزم مؤنته للخدمة لا للقتال به فكان كالتاجر وان قاتل باذن مولاه او بغير اذنه يرضخ له ولا يسهم وعند اهل الشام يسهم العبد
والصبي والمرأة فان النبي عليه السلام اسهم يوم خيبر للنساء والصبيان والعبيد وتمسكت العامة بحديث فضالة بن عبيد رضي الله عنه انه
عليه السلام كان يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم ولان العبد غير مجاهد بنفسه فان المولى ان يمنعه من الخروج والقتال فلا يسوى بينه وبين الحر
الذي هو اهل للجهاد بنفسه ولكن يرضخ له فاما قاتل بمعنى التحريض ولا يلزم عليه ما اذا نفل الامام بان قال من قتل قتيلا فله سلبه فانه يستوي في
استحقاق السلب بين العبد والحر وربما كان سلب قتيله اكثر من سهم الحر فالتحقا يستوي بينهما في استحقاق السهم لانا نقول استحقاق السلب بعد
التنفيل ما بالقتل او بايجاب من الامام ولا تفارق بينهما في ذلك بخلاف استحقاق الغنيمة فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد في اهلية الكرامات
انقص حالا من الحر الا يرى انه سوى في الاستحقاق في التنفيل بين الفارس والراجل ولا يدل ذلك على انه يجوز التسوية بينهما في استحقاق
الغنيمة وما يمسكوا به من الحديث محمول على الرضخ لما روي عن عمير مولى ابي اللحم قال شهدت حروبا وانا مملوك فلم يسهم لي رسول الله عليه السلام
كذا في السير الكبير والمبسوط فتبين بما قلنا ان ما ذكر في بعض شروح هذا الكتاب ان المحجور هو الذي يستوجب الرضخ فاما الماذون له في القتال فيستوجب
السهم الكامل للاستحقاق بالحر باذن وهم **قوله** وانقطعت الولايات متصل بقوله مثل الذمة والحل والولاية فتبين الذمة ثم الحل
شرع في بيان الولاية يعني لا تثبت الولايات المتعدية مثل ولاية القضاء والشهادة والتزويج وغيرها للعبد لانها تبتني من القدرة
الحكمية اذ الولاية تنفيذ القول على الغير شاء او ابى والرق عجز حكمي فينافي الولاية كما ينافي مالكية المال ثم الاصل في الولايات ولاية
المرء على نفسه ثم التعدي منه الى غيره عند وجود شرط التعدي ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره وقوله انما صح امان
العبد الماذون له في القتال بالكافر الحربي جواب عما يقال لما انقطعت الولايات كلها بالرق ينبغي ان لا يصح امان الماذون في القتال
كما لا يصح امان المحجور عنه في قول ابي حنيفة رحمه الله واحدى الروايتين عن ابي يوسف رحمه الله لان الامان من باب الولاية تصرف

على الغير والزام عليه كالشهادة فلا ولاية للعبد على الغير فلا يصح امانه كما لا يصح شهادته وقضاؤه وجميع ما يتعلق بالولاية فعال انما صح امانه لان الامان يسبب لاذا
في الجهاد فيخرج عن اقسام الولاية باعتبار ان المأذون له في القتال صار شريكا للغزاة في الغنيمة من حيث انه استحق رضخا فيها فاذا امن فقد اسقط حق نفسه
في الغنيمة فلزم حكم الامان ثم تعدى الى الغير لعدم تجزيهم فلم يكن هذا الامان من باب الولاية فيصح مثل شهادة برؤية هلال رمضان حيث يصح لانها
ليست من باب الولاية بل هي التزام الصوم نفسا ولازم تعدى الحكم الى غيره فان قيل من المحجور عن القتال مثل المأذون له في استحقاق الرضخ
اذا قاتل فينبغي ان يصح امانه لما ذهب اليه محمد رحمه الله والشافعي رحمه الله لشركته في الغنيمة ايضا قلنا قد ذكر في السير الكبير ان العبد
اذا قاتل بغير اذن مولاه لا شيء له في القياس لانه ليس من اهل القتال وانما يصير اهلا له عند اذن المولى فيكون حاله كحال الحربي
في المستأمن ان قاتل باذن الامام يستحق الرضخ والا فلا وفي الاستحسان يرضخ له لانه غير محجور عن الاكتساب تمحض منفعة فهو كالمأذون
فيه من جهة المولى دلالة لانه انما حجر عن القتال لدفع الضرر عن المولى لانه لا يكون مشغولا لخدمة المولى حالة القتال وربما يقتل فاذا فرغ عن
القتال سالما واصاب الغنيمة وزال الضرر ثبت الاذن منه دلالة وهو بطريق القياس وبالاستحسان في العبد المحجور اذا آجر نفسه وسلم
من العمل وما فاتعرف هذا تبين انه لم يكن شريكا في الغنيمة اذا منهم اما على وجه القياس فظاهر وكذا على وجه الاستحسان لان الشركة انما
تثبت له بعد الفراغ من القتال لا قبله وحين ثبت الشركة لم يبق وقت الامان وحين امنهم لم يكن الشركة ثابتة فيكون الامان منه تعرضا
لحق المسلمين بالابطال ابتداء لان متقدمين امت ثابت بالنظر الى السبب فكان من باب الولاية واجاب الامام البرغري رحمه الله عنه بان
الامان انما شرع لكونه حيلة الى القتال في المستقبل بالاستعداد فيملكه من يملك القتال في المستقبل وهذا العبد الذي قاتل بغير اذن المولى
واستحق الرضخ محجور عن القتال في المستقبل لانا حكمنا بصحة قتاله ورفعنا الحجر عنه في الماضي لا في المستقبل فلا يملك الامان وهو مثل العبد
المحجور اذا اشترى شيئا وباعه وربح كان تصرفه نافذا والربح سالما للمولى لان تنفيذ تصرفه نفع محض في هذه الحالة ولكنه لو تبرع بشيء
لا يصح لان التبرع انما صار مشروعا في حقه لكونه حيلة الى التجارة في المستقبل والحجر في المستقبل قائم والحجر فلا يصح التبرع منه فان قيل
كيف ثبت الشركة للعبد في الغنيمة وقد ثبت ان الرق ينافي مالكية المال بل الشركة تثبت للمولى ولان الرضخ العبد يكون لمولاه
كما يملكه في ملك سائر اكسابه فيكون الشركة ثابتة نظرا الى السبب بخلاف الفرس فانه ليس من اهل الاستحقاق اصلا والدليل عليه ان
لستحقا بالعبد كما يكون السهم الفارس مستحقا بالفرس قلنا الاستحقاق ثابت للعبد لانه انسان مخاطب ولكن المولى يخلفه في ملك المستحق
السلب المقاتل باذن مولاه لو مات قبل الاحراز والقسمة لا شيء لمولاه اعتبارا بموت من له السهم ولو مات الفرس في هذه الحالة او بعدها
لجاور له به استحق سهم الفارس قوله وعلى هذا الاصل وهو ان الرق لا ينافي مالكية غير المال كالدم والحيوة وله ما يملكه العبد من التصرف
لا يمتنع عليه يتعدى ضرره الى غيره بطريق التبع مع اقرار العبد محجورا كان او مأذونا بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص
عليه لانه على الاصل الحرية في حق الدم والحيوة حتى لا يملك المولى اراقة دمه واتلاف حيوته ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص
كان اقراره ملاقيا حق نفسه فيصح كما يصح من الحر ولا يمتنع صحته لزوم اتلاف مالية التي هي حق المولى لانه بطريق التبع كما بينا في الامان
بخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه يلاقي حق الغير وهو المالية قصدا فيمتنع الصحة ضرورة وصح اقرار العبد بالسرقة
المستهلكة مأذونا كان او محجورا عند ثلاثة وجب القطع ولم يجب ضمان المال وقال زفر رحمه الله لا قطع عليه فيؤخذ بضمان المال في الحال
ان كان مأذونا وبعد العتق ان كان محجورا لان اقراره في حق المال يلاقي حقه ان كان مأذونا فانه يلاقي في ذمته وهو منفك الحجر

في ذلك واما في حق القطع فقبلا في نفسه والملك بحكم الاذن لم يتبينا ولهذا لا يرى انه لو اقر بان نفسه لفلان كان اقراره باطلا و
كذا اقراره بما يوجب استحقاق نفسه او جزء منها يكون باطلا وجه قولنا ان وجوب الحد على العبد باعتبار انه ادمي مخاطب لا باعتبار
انه مال مملوك وهو في هذا المعنى مثل الحر ماذونا او محجورا فاقراره فيما يرجع الى استحقاق الجزء كاقرار الحر ولهذا لا يملك المولى الاقرار
عليه بذلك ولا يملك المولى على عبده فيه فنزل منزلة الحر كالطلاق وبالسرقة صح من الماذون يعني اذا اقر العبد الماذون
بسرقة مال قائم بعينه في يده صح في حق المال بالاجماع فيرد على المسروق منه لان اقراره في حق المال لاقي حق نفسه
وهو ملكه لانه منفك الحجر فيه فيصح وفي حق القطع صح عندنا خلافا لزفر رحمه الله لما مر من الوجهين وفي المحجور اختلاف معروف
فعند ابي حنيفة رحمه الله اقراره بسرقة مال قائم بعينه في يده يصح مطلقا فتقطع يده ويرد المال على المسروق منه وعند
محمد رحمه الله لا يصح اصلا فلا يجب القطع ولا الرد على المسروق منه وعند ابي يوسف رحمه الله يصح في حق الحد دون المال فتقطع
يده ويكون المال للمولى وهذا اذا كذبه المولى وقال المال لي اما اذا صدقه فانه تقطع ويرد المال الى المسروق منه بلا خلاف وجه قول
محمد رحمه الله ان اقرار المحجور عليه باطل لان كسبه مولاه وما في يده كانه في يد المولى الا يرى انه لو اقر فيه بالغصب لا يصح
فكذلك في السرقة واذا لم يصح اقراره في حق المال بقي المال على ملك مولاه فلا يمكن ان تقطع في هذا المال لانه ملك المولى ولا
في مال اخر لانه لم يقر بالسرقة فيه وجه قول ابي يوسف رحمه الله انه اقر بشيئين بالقطع وبالمال للمسروق منه واقراره حجة في القطع
دون المال فيثبت ما كان اقراره حجة دون الاخر لان احد الحكمين ينفصل عن الاخر الا يرى انه قد يثبت المال دون
القطع كما اذا شهد بالسرقة رجل وامرأتان فيجوز ان يثبت القطع دون المال كما لو اقر بسرقة مال مستهلك وجه قول ابي حنيفة
رحمه الله انه لا بد من قبول اقراره في حق القطع لما بينا انه في ذلك مبقى على اصل الحرية ولان القطع هو الاصل لان
القاضي يقضي بالقطع اذا ثبت السرقة عنده بالبينة ثم من ضرورة وجوب القطع عليه كون المال مملوكا لغير مولاه لاستحالة
ان يقطع العبد في مال هو مملوك لمولاه وبثبوت الشيء يثبت ما كان من ضرورته كما لو باع احد التوأمين فاعتقه المشتري
ثم ادعى البائع نسب الذي عنده يثبت نسب الاخر منه ويبطل عتق المشتري فيه للضرورة فهذا مثله كذا في المبسوط قوله
ولهذا اي ولان الرق ينافي مالكية المال ولان الرق ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات حتى ان ذمته ضعفت
به بحيث لم يحتمل الدين بنفسها قلنا في جناية العبد خطاء انه اي العبد يصير جزاء الجناية يعني يصير العبد للمجني عليه او لوليه
جزاء الجناية فيقال للمولى ملكيك تسليم العبد بالجناية الى وليها الا ان يختار الفداء بالارش لان الواجب في باب القتل ضمان هو صلة في جانب
من وجب عليه مبتدأ لان كون المتلف غير مال ينافي وجوب الضمان على المتلف وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق
للمتلف عليه فوجب الضمان صلة في جانب المتلف لانه لا يستفيد به شيئا وعوضا في جانب المتلف عليه ولكونه صلة لا يصح الكفالة
بالدية كما لا يصح ببدل الكتابة كانما لم يجب بعد ولا يجب الزكوة فيما لا يحول بعد القبض كانها هبة ثم كون هذا الضمان
صلة يمنع الوجوب على العبد لانه ليس باهل للصلة ولهذا لا يستحق عليه صلة الاقارب ولا يملك ان يهب شيئا وهو معنى قوله
لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بمال فاذا لم يمكن ايجابه عليه لكونه صلة ولا عاقلة له بالاجماع ليجب عليهم ولا يمكن
اهدار الدم جعل الشرع رقبة العبد مقام الارش حتى لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير الدم هدرا ايضا اذا الاصل

في الدم ان يتعين لعبد والمكن وقوله الا ان يختار المولى الفداء استثناء لقوله يصير جزاء اي يصير العبد جزاء في جميع الاحوال الا حال مشيئة المولى
الفداء فيصير اي الواجب عائدا الى الاصل وهو الارش في الخطاء بعد ما انتقل الى الدفع لعارض الرق فاذا عاد الامر الى الاصل لا يبطل
بالافلاس وعندهما يصير الواجب بمنزلة الحوالة اي يصير التزام الفداء بمنزلة الحوالة فكان العبد احال بالواجب على المولى
فيعود بالافلاس الى رقبته كما في الحوالة الحقيقية وحاصل المسئلة ان المولى اذا اختار الفداء وليس عنده ما يؤديه الى ولي الجناية كان الارش
دينا في ذمته والعبد عبده عند ابي حنيفة رحمه الله لا سبيل لغيره عليه وعندهما ان ادى الدية مكانه والا دفع العبد الى الاولياء
الا ان يفدوا بان يتبعوه بالدية فلم يمنعهم بعد ذلك ان يرجعوا على العبد وجه قولهما ان نفس العبد صار حقا لولي الجناية
لا ان المولى يتمكن من تحويل حقهم من العبد الى الارش باختياره الفداء فاذا اعطاهم الارش كان تحويلا لحقهم من محل الى محل
فيه وفاء بحقهم فيكون صحيحا منه واذا كان مفلسا كان هذا ابطالا لحقهم لا تحويلا الى محل يعدله فيكون ذلك باطلا من المولى ولان الاصل
ان يكون الجاني هو المصروف الى جنايته كما في العمد وانما يصار الى الارش في الخطاء واذا كان الجاني حرا لتعذر الدفع فكان اختيار
المولى الفداء نقلا من الاصل الى العارض وكان بمعنى الحوالة فكان صاحب الحق احيل على المولى فاذا توى ما عليه بافلاسه
يعود الى الاصل كما في سائر الحوالات وابو حنيفة رحمه الله يقول قد خير المولى في جناية العبد بين الدفع والفداء والمخير بين الشيئين
اذا اختار احدهما تعين ذلك واجبا من الاصل كالكفارة اذا اختار احد الاشياء الثلاثة فهنا باختياره الفداء تبين ان الواجب هو الدية
في ذمة المولى من الاصل وان العبد فارغ من الجناية فلا يكون لاولياء الجناية عليه سبيلا ولان الموجب الاصلي في القتل الخطاء
هو الارش فانه هو الثابت بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا وفي العبد
انما يصار الى الدفع ضرورة على انه ليس باهل للصلة فلما ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء عاد الامر الاصلي فلا يبطل بالافلاس
وقيل هذه المسئلة مبنية في التحقيق على اختلافهم في التفليس فعنده لما لم يكن التفليس معتبرا لان المال غاد ورائح كان هذا التصرف
من المولى تحويلا لحق الاولياء الى ذمته لا ابطالا وعندهما لما كان التفليس معتبرا والمال في ذمة المفلس كان تاويا كان هذا اختياره
من المولى ابطالا لحق الاولياء كذا في المبسوط والله اعلم **قوله** واما المرض فكذا قيل المرض حالة للبدن خارجة عن المجرى
الطبيعي والمذكور في بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات آفة في الفعل وهي
الفعل ثلث التغير والنقصان والبطلان فالتغير ان تخيل صورا لا وجود لها خارجا والنقصان ان يضعف البصر مثلا والبطلان
العمى فانه لا ينافي اهلية الحكم اي ثبوت الحكم ووجوبه على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة او من
حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد ولا اهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح
المريض وطلاقه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبارة ولما لم يكن المرض منافيا للاهليتين كان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت حجر عليه
بسببه لكنه لما كان سبب الموت بواسطة ترادف الآلام والموت علة لخلافة الورثة والغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت
فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في المال كان المرض
من اسباب تعلق حق الغريم والوارث بماله في الحال لان الحكم يثبت بقدر دليله ولان التعلق لما ثبت بالموت حقيقة يستند هذا الحكم
الى اول المرض اذ الحكم يستند الى اول السبب كمن جرح رجلا خطاء ثم كفر قبل السراية ثم سرى لم يصح التكفير لان وجوب التكفير حكم

متعلق بالموت فيستند الى سبب القتل فيظهر في الآخرة اذا ما بعد الوجوب فيجوز فكذلك مسلمنا ههنا خراب الذمة وتعلق بالمال حكم الموت
فيستند الى سببه وهو المرض ثم لكون المرض من اسباب العجز شرعت العبادات على المريض بقدر المكنة اى بالطاقة قائما او قاعدا او مستلقيا على ما عرف في فروع الفقه
ولكونه من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمال كان من اسباب الحجر على المريض فقد سلف ما بينه بيانه الحق اى حق الوارث والغريم وهو مقدار التكثير في حق
الوارث تعلق حقه بهذا القدر وجميع المال في حق الغريم الكان الدين مستغرقا ولم يثبت الحجر فيما لا يتعلق به حق غيرهم او وارث مثل
ما زاد على الدين ومثل ما زاد على ثلثي ما بقي من الدين او على ثلثي الجميع ان لم يكن عليه دين ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة
الطبيب والنكاح بمهر المثل ونحوها ثم الحجر انما يثبت بالمرض اذا اتصل بالموت مستندا الى اول المرض لان علة الحجر مرض مميت لانس
المرض فقبل وجود الوصف لا يثبت الحجر لعدم التمام بوصفه واذا اتصل بالموت صار اصل المرض موصوفا بالاماتة والسراية الى الموت
من اوله لان الموت يحصل بضعف القوى وترادف الآلام وكل امر جزء من المرض مضعف موجب للالم بمنزلة جراحات متفرقة
سرت الى الموت فانه يضاف الى كلها دون الاخيرة فتم المرض علة الحجر باتصاله بالموت من حين اصل المرض الذي اضناه كالنصاب
صار متصفا بالنماء عند تمام الحول من اول الحول فيستند حكمه وهو الحجر الى اصل المرض والتصرف وجد بعده فصار التصرف محجورا عليه ولكن
لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل ام لا لا يمكن اثبات الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فقيل كل تصرف واقع من المريض يحتمل الفسخ
كالهبة وبيع المحاباة فان القول بصحته واجب في الحال للشك في ثبوت الحجر في الحال ولامكان التدارك بالفسخ والنقض عند
تحقق الحاجة اليه باتصاله بالموت وكل تصرف واقع منه لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق غيرهم بان
اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته تزيد على ثلث ماله فحكم هذا العتق حكم المدبر قبل الموت
حتى كان عبدا في شهادته وسائر احكامه واذا لم يقع اعتاقه على حق غريم او وارث بان كان في المال وفاء بالدين او هو يخرج
من الثلث ينفذ في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة وحق
الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبتني على ملك هذه الرقبة دون ملك اليد ولهذا صح اعتاق الآبق مع ان اليد قد
زالت عنه لبقاء الملك **قوله** وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة وهي تمليك مال لا يحصل به عوض مالي كالهبة والصدقة ونحوهما اذا
الحقوق المالية لله تعالى كالزكوة وصدقة الفطر والكفارات ونحوها والوصية بذلك اي بالصلة واداء الحقوق المالية لما قلنا ان
المرض سبب لتعلق حق الغير بالمال وذلك موجب للحجر وهذه الاشياء من باب التبرع فلا يصح من المريض لكونه محجورا عليه كما لا يصح من العبد
والصبي الا ان الشرع اي لكن الشارع جوز ذلك من الثلث نظرا له فان الانسان مغرور بامله مقصر في عمله فيحتاج عند حلول امارات المنية
الى تلافي تفريطه فيه فمكنه الشارع لذلك ببقاء ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ما فرط فيه لقوله عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم
بثلث اموالكم في آخر اعماركم زيادة على اموالكم فضعوه حيث شئتم **قوله** ولما تولى الشرع الايصاء للورثة مفوضا الى المريض في ابتداء
الاسلام لقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وقد كان يجري في ذلك
ميل الى البعض ومضارة للبعض فنسخ ذلك بقوله من ذكره يوصيكم الله في اولادكم وقد بين النبي عليه السلام ذلك بقوله ان الله
اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فالشيخ رحمه الله اشار الى ما ذكرنا بقوله ولما تولى الشرع اي الشارع الايصاء
للورثة بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم ابطل الايصاء اي نسخ ايصاء المريض للورثة بتوليته بنفسه لعجز العبد عن حسبه التدبير في

مقدار الایصاء لکن راعا لهم بذلک کما قال الله تعالی لا تدرون ایهم اقرب لکم نفعا ولتعدد مضارة البعض کما وقعت الاشارة الیه فی
قوله تعالی غیر مضار وکان هذا النسخ تحویل کنسخ القبلة الی الکعبة ابطل ذلک ای الایصاء للعبد لهم من کل وجه ویمکن ان یجعل هذا جواب سؤال
وهو ان یقال لما اجاز الشرع له الایصاء بالثلث وخلصه للمریض کان ینبغی ان یجوز الایصاء به ذلک للوارث لعدم تعلق حق الورثة به
کما جاز للاجنبی وکما لو وهب شیئا من ماله لبعض ورثته فی حالة الصحة مع ان الشرع شرع فی حق المریض الوصیة للورثة بقوله تعالی کتب علیکم
اذا حضر احدکم الموت الآیة لکن الشرع لما تولی الایصاء الورثة بنفسه ونسخ الایصاء لهم ابطل ذلک من کل وجه صورة ومعنی وحقیقة وشبهة لان
الشرع لما حجره عن ایصال النفع الی وارثه من ماله فی هذه الحالة صارت صورة ایصال النفع ومعناه وحقیقته وشبهته سواء لان الصورة والشبهة
ملحقتان بالحقیقة فی موضع التحریم (اشد هذه الاشیاء) فمثال الصورة بیع المریض من الوارث شیئا من اعیان الترکة فانه لا یصح اصلا عند ابی حنیفة
رحمه الله سواء کان بمثل القیمة او لم یکن وعندهما یصح بمثل القیمة لانه لیس فی تصرفه ابطال حق الورثة عن شیء مما تعلق حقهم به وهو المالیة فکان
الوارث والاجنبی فیه سواء ولابی حنیفة رحمه الله ان ایثار البعض من ورثته بعین من اعیان ماله بقوله وهو محجور عن ذلک لحق سائر الورثة
فلا یجوز کما لو اوصی بان یعطی احد ورثته هذه الدار بنصیبه من المیراث وهذا لان حق الورثة کما یتعلق بالمالیة یتعلق بالعین فیما بینهم حتی
لو اراد بعضهم ان یجعل شیئا لنفسه بنصیبه من المیراث لا یملک ذلک بدون رضا سائر الورثة حکما انه لو قصد ایثار البعض بشیء
من ماله رد علیه قصده فکذلک اذا قصد بالعین فکذلک یمتنع بیعه منه بمثل القیمة او اکثر فتبین ان البیع من الوارث ایصاء له
من حیث ایثاره بالعین وان لم یکن ایصاء معنی لاستیفاء العوض منه لقضیة عقد المعاوضة فلذلک لا یصح ومثال الایصاء معنی
اقاریره فان المریض اذا اقر لبعض ورثته بعین او دین لوارثه لا یصح عندنا خلافا للشافعی رحمه الله لان فی اقراره لبعض الورثة تهمة الکذب
او من ایثاره ان یکون غرضه فی هذا الاقرار ایصال مقدار المال المقر به الی الوارث بغیر عوض فیکون وصیة من حیث المعنی وان کان
اقرارا صورة فیکون حراما لان شبهة الحرام حرام وکذا لم یصح اقرار المریض باستیفاء دینه الذی له علی الوارث منه وان لزم الوارث
الدین منه حال صحة المقر لان هذا ایصاء له بمالیة الدین من حیث المعنی فانها تسلم له بغیر عوض وروی عن ابی یوسف رحمه الله انه اذا
اقر باستیفاء دین کان له علی الوارث فی حال الصحة یجوز لان الوارث عامله فی الصحة فقد استحق براءة ذمته عند اقراره باستیفاء
الدین منه فلا یتغیر ذلک الاستحقاق بمرضه الا تری انه لو کان دینه علی اجنبی فاقر باستیفائه فی مرضه کان صحیحا فی حق غرماء الصحة
لکنا نقول اقراره بالاستیفاء فی الحاصل اقرار له بالدین لان الدیون تقضی بامثالها فکان هذا بمنزلة الاقرار بالدین فلا یصح بخلاف
اقراره بالاستیفاء من الاجنبی لان المنع هناک بحق غرماء الصحة وحق الغرماء عند المرض لا یتعلق بالدین وانما یتعلق بما یمکن استیفاء
دیونهم منه فلم یکن فی اقراره بالاستیفاء ابطال ما تعلق حقهم به فاما حق الورثة فیتعلق بالعین والدین جمیعا لان الوارث خلف
والمنع من الاقرار للوارث انما کان لحق الورثة فاقراره بالاستیفاء فی هذا کالاقرار بالدین لانه ایصاء بما هو مشغول بحق الورثة
فلا یجوز مطلقا کذا فی المبسوط ومثال الحقیقة ظاهر ولهذا لم یذکره الشیخ رحمه الله واما مثال الشبهة فهو ما اذا باع المریض الحنطة الجیدة
بالردیئة او الفضة الجیدة بالردیئة من وارثه فانه لا یجوز لان فیه شبهة الوصیة بالجودة اذ عدوله عن خلاف الجنس الی الجنس دلیل
علی ان غرضه ایصال منفعة الجودة الیه فانها لا تتقوم عند المقابلة بجنسها فتقومت الجودة فی حقه دفعا للضرر عن الورثة فان حقهم
تعلق بالاصل والوصف جمیعا کما تقومت فی حق الصغار دفعا للضرر عنهم فان الاب او الوصی لو باع مال الیتیم من نفسه او من غیره

تتقوم الجودة فيه حتى لم يجز له بيع الجيد من ماله بالردي من جنسه اصلا كذا هنا الا يرى ان المريض لو باع الجيد بالردي من الاجنبي
يعتبر خروجه من الثلث ولو لم يكن لجودة معتبرة لجاز مطلقا كما لو باع شيئا بمثل القيمة **قوله** واما الحيض والنفاس فكذا الحيض في الشرع
دم ينفضه رحم المرأة السليمة عن الداء والصغر واحترز بقوله رحم المرأة عن الرعاف والدماء الخارجة من الجراحات وعن دم
الاستحاضة فانه دم عرق لا رحم وبقوله السليمة عن الداء عن النفاس فان النفساء في حكم المريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث
وبالصغر عن دم تراه من سبع وهي دون تسع سنين فانه ليس بمعتبر في الشرع والنفاس الدم الخارج من قبل المرأة عقيب الولادة
فانهما لا يعدمان الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل والتمييز ولا بالقدرة البدنية فكان ينبغي
ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة عن الحيض والنفاس شرط لجواز اداء الصوم فصار بخلاف القياس اذ
الصوم يتأدى مع الحدث والجنابة بالاتفاق فيجوز ان يتأدى مع الحيض والنفاس لولا النص وهو ما روي انه عليه السلام
قال الحائض تدع الصلوة والصوم في ايام اقرائها وبجواز الصلوة قياسا فانه لا يتأدى مع الاحداث والانجاس فيفوت
الاداء بهما اي بسبب وجود الحيض والنفاس لفوات شرط الاداء بهما في فوات الشرط فوات المشروط وفي قضاء الصلوات
حرج لتضاعفها في مدة الحيض والنفاس فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام ولياليها كانت الواجبات داخلة في
حد التكرار لا محالة والنفاس في العادة اكثر من مدة الحيض فتتضاعف الواجبات فيه ايضا وهو مستلزم للحرج الذي
هو مدفوع شرعا فلذلك يسقط عن الحائض والنفساء اصل الصلوة ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يزيد على
عشرة ايام ولياليها فلا يتصور ان يستغرق وقت الصوم وهو الشهر فلم يسقط اصل الصوم اي اصل وجوبه عن ذمة الحائض
وان سقط اداؤه عنه كمن اغمي عليه ما دون يوم وليلة فان قلت ينبغي ان يكون النفاس مسقطا للقضاء اذا استوعب
كما كان مسقطا لقضاء الصلوة قلنا حكمه ماخوذ من الحيض في الصلوة والصوم فلما لم يكن الحيض مسقطا للصوم لوجوده كان
حكم النفاس كذلك وان استوعب الشهر ولما اسقط الحيض الصلوة لا في له اسقطها النفاس ايضا وان لم يستوعب اليوم
والليلة وكذا وجوده في وقت الصوم من النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة
فان وجودهما في وقت الصلوة من اللوازم فاثر في اسقاط القضاء ولا يلزم عليه المجنون فانه يسقط القضاء عند
استغراق الشهر وان كان وجوده في وقت الصوم من النوادر ايضا لان الجنون معدم للاهلية اصلا فكان القياس
فيه ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركنا بالاستحسان اذا لم يستوعب كما بينا فاما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب
سقوط القضاء كذا في بعض الفوائد **قوله** واما الموت فكذا الموت ضد الحيوة لانه امر وجودي عند اهل السنة لقوله تعالى
خلق الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت بزوال الحيوة تفسير بلازمه لانه لما كان ضد الحيوة يلزم من وجوده زوال
الحيوة ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للعجز لا في له لفوات الشرط ولهذا قال لانه عجز خالص
اي ليس فيه جهة القدرة بوجه واحترز به عن المرض والرق والصغر والجنون فان العجز في هذه العوارض متحقق ولكنه ليس
بخالص لبقاء جهة قدرة ما فيها للعبد بخلاف الموت ثم الاحكام المتعلقة بالميت احكام الدنيا واحكام الاخرة واما احكام
الدنيا فاقسام اربعة منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما شرع عليه لحاجة غيره وهو انواع

ومنها ما شرع لحاجة ومنها ما لا يصلح لقضاء حاجته فقوله ليستلب اسے بالموت ما هو من باب التكليف بيان القسم الاول من احكام الدنيا
وهو ما يسقط لان التكليف يعتمد القدرة فاذا تحقق العجز اللازم الذي لا يرجى زواله سقط التكليف ضرورة وقوله لفوات
غرضه وهو الاداء عن اختيار اشارة الى هذا المعنى ثم هذا الغرض بالنسبة الى المكلف من حيث الظاهر فاما بالنسبة الى
صاحب الشرع فالمقصود من التكليف تحقيق الابتلاء ليظهر ما علم على ما علم مع بقاء انتفاء العبد يبتلى بين ان يفعله باختياره فيثاب وبين ان يتركه
باختياره فيعاقب عليه ولهذا اى ولفوات هذا الغرض وهو الاداء عن اختيار قلنا ان الزكوة يسقط عن الميت في
حكم الدنيا حتى يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي رحمه الله بناء على انه الفعل هو المقصود في حقوق الله تعالى
عندنا وقد فات وعنده المال هو المقصود دون الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة
وسقطت الزكوة به عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة على ما عرف وكذا حكم
سائر القرب في السقوط لفوات الاداء عن اختيار وانما يبقى عليه المأثم لا غير لان الاثم من احكام الاخرة وهو ملحق
بالاحياء في تلك الاحكام **قوله** وما شرع عليه لحاجة غيره بيان القسم الثاني وهو لا يخلو من ان يكون متعلقا بالعين
او لم يكن فان كان حقا متعلقا بالعين كما في المرهون والمستاجر والمغصوب والمبيع والوديعة يبقى ببقائه اى ببقاء العين
على تأويل المعين لان فعل العبد في العين غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق
حوائجهم بالاموال فيبقى حق العبد في العين بعد الموت من كانت العين في يده لحصول المقصود وان فات الفعل
وان لم يكن متعلقا بالعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يخلو من ان يكون وجوبه بطريق الصلة كالنفقة او لم يكن كالديون
الواجبة بالمعاوضة فان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى ينضم اليه اى الذمة على تأويل المذكور او الضمير الى
المجرد ما يتأكد به الذمم وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله
غالبا بالاعتاق لانه امر مندوب اليه والموت لا يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام
مالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لا يحتمله ذمة الميت بالطريق الاولى **قوله** ولهذا اسے ولان الذمة لا يحتمل
الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة عن الميت المفلس لا تصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت
وضعفت بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله والدليل عليه ان
ثبوت الدين ووجوده يعرف بالمطالبة ولهذا فسر الدين بانه وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة سقطت المطالبة ههنا لاستحالة
مطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذا لم يبق مال لم يؤمر الولد او الوصي بالاداء منه ولا كفيل ليطالب ولكنها
شرعت لالتزام المطالبة بما على الاصل لا لالتزام اصل الدين فلما عدمت المطالبة ههنا لم يصح التزامها بعد سقوطها
الا يرى ان هذا الدين في حكم المطالبة دون دين الكتابة اذ المكاتب يطالب بالمال واذا لم يحبس فيه ومع ذلك لا يصح
الكفالة لتاديتها الى ان يكون ما على الكفيل ازيد مما على الاصيل فههنا اولى عن ان لا يصح لانها تؤدي الى ان
يلزم على الكفيل ما ليس على الاصيل اصلا بخلاف العبد المحجور المقر بالدين ثم تكفل عنه رجل فتصح وان لم يكن العبد مطالبا
به لان ذمة العبد في حق نفسه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف فيكون محلا للدين والمالية ثابتة اذ تصور ان يصير

المولى فيطالب في المال او يتصور ان يعتقه المولى فيطالب بعد العتق فلما تصورت المطالبة في المحال وفي الحال لقيت المطالبة
مستحقة عليه فيصح التزامها بعقد الكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب به لان
تاخير المطالبة عن الاصيل مع توجهها لعذر عدم في حق الكفيل كمن كفل بدين عن مفلس حي يؤخذ الكفيل به في الحال وان لم
يؤاخذ الاصيل به لان العذر المؤخر وهو الافلاس يختص بالاصيل بخلاف ما اذا كفل بدين مؤجل على الاصيل حيث
لا يطالب به الكفيل قبل حلول الاجل لان المطالبة قد سقطت عن الاصيل الى انقضاء الاجل فلا يقدر بالكفيل على المطالبة حالا
قوله وانما ضمت اليه المالية جواب عما يقال لما كملت ذمته في حقه ينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لاحتمال الدين
كما في حق الحر فقال انما ضمت مالية الرقبة الى ذمته لا لاجل احتمال الدين في حق المولى لكن لاستيفاء الدين من المالية
التي هي حق المولى اذ لظهور الدين في حقه لا لان الذمة ليست بكاملة في حق العبد وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي
رحمهم الله يصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلا لان الدين واجب عليه بعد موته اذ الموت لم يشرع
مبرئا للحقوق الواجبة وسقط طلبا وهو واجب التسليم والايفاء موصوف بانه مطالب به كما لو كان حيا ولهذا يطالب به في
الآخرة بالاجماع ولو ظهر له مال يطالب به في الحال ولو تبرع احد عن الميت بالاداء اوثبت حق الاستيفاء وهو فوق
المطالبة اذ الاستيفاء هو المقصود فلما كان حق الاستيفاء باقيا علم ان المطالبة مملوكة له ايضا الا انه عجز عن المطالبة
لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عن المطالبة لا يمنع صحة الكفالة كما لو كفل عن حي مفلس ونحن لا نسلم
ان هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا لان عدم المطالبة لمعنى في المحل هو ضعف الذمة وخرابها فيكون الدين
غير مطالب به لمعنى فيه وهو سقوط لعدم المحل لا للعجز بالمعنى فيها كالذي ليس له على احد دين لا يمكن له المطالبة بالدين
لعدم الدين لا للعجز فيه عن المطالبة كذا ههنا بخلاف الكفالة عن المفلس الحي فان الذمة كاملة محتملة للدين بنفسها فيبقى الدين مستحق
المطالبة المفلس خصوصا عند ابي حنيفة رحمه الله ولان الافلاس لا يتحقق عنده فيصح الكفالة **قوله** وان كان شرع عليه
بطريق الصلة اي كان ما وجب عليه لحاجة الغير شرعا عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكوة وصدقة الفطر ونحوها
يبطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلوة فالموت به اولى الا ان يوصي
فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه في الثلث نظرا له وليقع الوصية راجع اليه فيجب التصحيح نظرا اليه **قوله** واما الذي اي
الحكم الذي شرع للعبد وهو قسم الثالث فمبناه على حاجته لان العبودية لازمة للبشر بحيث لا يتصور زوال هذه الصفة
عنهم اذ هي تثبت فيهم بكونهم مخلوقين محدثين بخلق الله تعالى واحداثه والعبودية مستلزمة للحاجة لانها تنبئ على العجز
والافتقار فشرعت لهم من المرافق ما يندفع به حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة لانها انشاء عن العجز الذي هو دليل
النقصان ولهذا قيل الحاجة نقص يرتفع بالمطلوب وينجبر به والعجز فوق الموت فعرفنا ان الموت لا ينافي الحاجة
فيبقى له اي للميت ما كان مشروعا لحاجته تنقضي به حاجته ولذلك اي ولانه يبقى ما ينقضي به حاجته قدم جهازه على
ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب تقديم التجهيز على قضاء الدين الا يرى ان لباسه في حالة
الحيوة مقدم على حق الغرماء حتى لم يكن لهم ان ينزعوا ثيابه لمساس حاجته اليه فكذا بعد الممات وانما يقدم التجهيز على

الدين اذا لم يكن حق للغير متعلقا بالعين فاما اذا متعلقا بها كما في الساجد والمرهون والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب الحق بها
بالعين اولى من صرفها الى التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقا موكدا ثم دليوه وانما قدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه
امس منها الى الوصية لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم من التبرع ولان الدين حائل بينه وبين رحمة ربه كما ثبت
بالسنة وكان النظر في تقديمه على الوصية ثم وصاياه من ثلثه وانما قدم وصاياه على الميراث اذا لم يجاوز الثلث لان الشرع لنظر له
قطع حق الوارث عن الثلث لحاجته الى تدارك ما فرط في حيوته وهذه الحاجة اقوى من الحاجة الى خلافة الوارث عنه في المال
تقدم الوصية على الميراث كيف وقد نص عليه بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين ثم يجب اي ثبت المواريث بطريق الخلافة
عن الميت لان حاجته الى من يخلفه في امواله بعد موته وتروحه عن اهلية الملك باقية فاقام الشرع اقرب الناس اليه مقامه ليكون
انتفاعهم بملك الميت بمنزلة انتفاعه بنفسه والى هذا اشير بقوله عليه الصلوة والسلام لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون
الناس وقوله نظرا له متعلق بالجميع اي ثبتت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له لان النفع راجع اليه في الكل كما بينا قوله
ولهذا اي ولبقاء ما تنقضي به الحاجة تبقى الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لان صحة الكتابة باعتبار مالكية ليصير متمكنا ويحصل
له البدل مع ذلك بمقابلة فوات ملك الرقبة وحاجته الى الامرين بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول الاعتاق منه بعد الموت
ليحصل الولاء له ويتخلص به من العذاب كما جاءت به السنة ويحتاج ايضا الى حصول بدل الكتابة على ملكه ليستوفي منه ديونه فيتخلص به
من العذاب ايضا ولذلك تبقى الكتابة بعد موت المولى وتبقى بعد موت المكاتب عن وفاء عندنا فتؤدي كتابته منه ويحكم بحريته
في اخر جزء من اجزاء حيوته حتى يكون ما بقي ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته وهو مذهب علي
وابن مسعود وقال زيد بن ثابت ينفسخ الكتابة بموته والمال كله للمولى وبه اخذ الشافعي لانها لو بقيت انما بقي ليعتق المكاتب بوصول
البدل الى المولى اذ المقصود من العقد في جانبه تحصيل الحرية والميت ليس بمحل العتق ابتداء لان في العتق من اسباب قوة المالكية وذلك
لا يتصور في الميت ولا يجوز ان يستند العتق الى حال حيوته لان التعلق بالشرط يسبق الشرط وفي استناده الى حال حيوته اثبات العتق قبل
وجود الشرط وهو الاداء وهذا بخلاف ما اذا مات المولى لان بعد الموت القول ببقاء الكتابة ممكن لان محل العقد قائم قابل للعتق والمولى انما
يعتبر متمكنا عند اداء البدل بالكلام السابق وبذلك قد صح ولزمه في حال الحيوة فموته لا يبطل الكتابة فاما العبد فمحل العتق وانما يحتاج الى محلية
التصرف حال نفوذه وثبوت حكمه وقد بطلت محليته فيبطل الحكم ونحن نقول الكتابة عقد معاوضة وتمليك على سبيل الاستحقاق واللزوم فان
المكاتب يملك منافعه وتصرفه من حيث الاكتساب ومكاسبه من حيث اليد والتصرف ايضا على سبيل اللزوم وثبت للمكاتب بها مالكية حتى ان يؤدي
الكتابة من ملكه فيحرز به نفسه حريته كما ثبت للمالك حتى ان يقبض فيتم ملكه في اصل المال وهذه المالكية ثبت للمكاتب لحاجته الى احتراز
نفسه وصيرورته متمكنا بواسطة هذه المالكية الموسلة الثابتة بهذا العقد شرعت لحاجته الى ملك البدل وصيرورته متمكنا بواسطة
ولاعتقه واحراز الولاء الذي صار المعتق به بمنزلة الولد وحاجة المكاتب اقوى الحوائج لان الحرية راس مال الحي في احكام الدنيا
اذ الرقيق في حكم الاموات والدليل على كونها اقوى الحوائج انه ندب في هذا العقد الى حط بعض البدل بقوله عز ذكره واتوهم من
مال الله الذي اتاكم ليكون اقرب لحصول المقصود وهو العتق ثم ما ثبت مالكية المولى يبقى بعد موته لحاجته الى ملك البدل
ونسبة الولاء اليه بصيرورته متمكنا فلان يبقى ما ثبت له كاتب من المالكية بعد موته لحاجته الى حصول الحرية كان اولى لان

حاجته الى تحصيل الحرية فوق حاجة مولاه الى الولاء ولا يقال لو قيل ببقاء مالكية المكاتب لزم القول ببقاء مملوكية اذ المكاتب
عبد ما بقي عليه درهم ولا يمكن القول به بعد الموت لان البقاء المالكية لمعنى الكرامة وللكرامة في البقاء المملوكية لانها تنبئ عن
الذل والهوان واذا لم يبق المملوكية لا يتصور ان يصير معتقا بعد موته فينفسخ الكتابة لانا نقول بقاء المملوكية تبع لبقاء المالكية
لانه لما جعلناه ولا يمكن ذلك الا ببقاء مملوكية ومحلية للتصرف الى وقت الاداء ابقي المملوكية شرطا لتحقق المالكية وليست هي
مقصودة بالبقاء انما المالكية هي المقصودة لكن من شرط بقائها بقاء مملوكية ليمكن انزال العتق فيما فتحقق المالكية والشروط
اتباع فبقينا اتباعا لما ثبت ان المملوكية باقية من وجه حكمنا بنفوذ العتق لوجود شرطه وتقررت المالكية التي استفادها
بالعقد واذا ثبت استندت الى آخر اجزاء حيوته لان الارث يثبت من وقت الموت فلا بد من استناد المالكية والعتق
المقررها الى وقت الموت كما في جانب المولى يثبت ملك البدل عند القبض ويستند الى حال حيوته فكذلك ههنا **قوله**
وقلنا عطف على قوله بقيت اي ولبقاء ما تبقى به الحاجة بقيت الكتابة وقلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت في
عدتها لان النكاح في حكم القائم للحاجة ما لم تنقض العدة لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فيبقى موقوفا على
الزوال بانقضاء العدة كما في الطلاق الرجعي ولو ارتفع النكاح بالموت فقد ارتفع الى خلف وهو العدة وهي حق النكاح
فيقام مقام حقيقته في ابقاء حل المس والنظر كيف وقد قالت عائشة رضي الله عنها لو استقبلنا من امرنا ما استدبرنا ما غسل رسول الله
يعني لو علمنا ان رسول الله عليه السلام يغسل بعد الفوات لما غسله الا نساؤه بخلاف المرأة اذا ماتت حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها
محلا فالتحق لان النكاح بموتها ارتفع بجميع علائقه فلا يبقى حل المس والنظر كما لو طلقها قبل الدخول بها وذلك لان المرأة
مملوكة في النكاح وقد بطلت اهلية المملوكية حقيقة بالموت اذ الميت لم يبق محلا للتصرفات المخصوصة بالمملوكة ولا يمكن ابقاؤها حكما لعدم
فوات المحل بالموت لعدم الحاجة الى ابقائها بالنظر الى الاصل لانها لم تشرع لحاجة المملوك بل انما شرعت حقا عليها فلو بقيت بقيت حقا
لصاحبها ولان الحاجة ههنا الى الغسل وهو من باب الخدمة فابقاء مملوكيته لهذه الحاجة يؤدي الى اعتبار الاثبات بمقتضيها
وهو فاسد بخلاف المالكية فانها شرعت للحاجة فيجوز ان يكون بقاؤها بعد الموت عند بقاء محل الملك للحاجة **قوله** ولهذا اي ولما
ذكرنا ان ما شرع للعبد يبقى بعد موته بقدر ما ينقضي به حاجته تعلق حق المقتول بالدية اذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو
البعض او بشبهة حتى تقضى منه ديونه وتنفذ وصاياه ويجري فيه سهام الورثة وان كان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء
لا للمقتول وذلك لان القصاص ثابت شرعا لدرك الثار تشفيا للصدور وابقاء الحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل والميت لم يبق اهلا
لهذه الاشياء ولا حاجة له اليها وانه يجب عند انقضاء حاجة المقتول وعند انقضاء حاجته لا يجب له لا بالصلح لقضاء حوائجه من تجهيزه وتكفينه
وقضاء ديونه وتنفيذ وصاياه والقصاص لا يصلح لهذه الحوائج اصلا ولا خلافة وقعت على حق الاولياء من وجه لانتفاعهم بحيوته بالاستيناس
والانتصار به على الاعداء والانتفاع بماله عند الحاجة فوجب القصاص للورثة ابتداء الا انه يثبت للميت ثم ينتقل اليهم كما ينتقل سائر الحقوق
لحصول منفعة التشفي لهم دون الميت ولو تورع الجناية على حقهم ولكن السبب انعقد للميت لان التلف نفسه وحيوته وقد كان منتفعا
بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه بها فكانت الجناية واقعة على حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لما خرج عند ثبوت الحكم عن
اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة وكما يثبت الملك للمولى في كسب عبده المأذون له ابتداء على سبيل الخلافة

عن العبد وكما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالتسبب خلافة عن الوكيل ولو لم يكن قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد
جعلنا لوليه سلطانا بيانا ان ابتداء ثبوت القصاص للولي القائم مقام المقتول ولهذا صح عفو الوارث قبل موت المجروح وصح عفو المجروح
ايضا استحسانا لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان فهذا معنى قوله القصاص يثبت للورثة ابتداء بسبب انعقد للمورث
وهو اشارة الى القسم الرابع من الاقسام المذكورة واذا ثبت انه يثبت للورثة ابتداء كان ينبغي ان يكون المال عند انقلابه الى الورثة
ابتداء من غير ان يثبت للميت ليرجع من غير ان يجري فيه سهام الارث لان الخلف انما يفارق الاصل في الحكم لا ان الخلف يصلح
لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا فيجعل موروثا كسائر التركة حتى تقدم حقوق الميت فيه على حق الورثة ويجعل
عند ضرورة تعذر القصاص كانه هو الواجب الاصل لان الخلف يجب بالسبب الذي يجب به الاصل والسبب وهو القتل انعقد للميت
فيستند وجوب الخلف اليه وصار كانه هو الواجب بهذا القتل كالدية في القتل الخطاء وكان الاصل في القصاص ان يكون
ايضا لانه واجب بمقابلة تفويت دمه وحيوته الا انا اثبتناه للورثة ابتداء لما ذكرنا وهو انه لا يصلح لحاجة الميت لبعد انقضاء حيوته
وان درك الثار الذي هو المقصود الاصلي حاصل للورثة لا للمقتول وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا ففارق الخلف
الاصل لاختلاف حاليهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع
الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حاليهما وهو ان الماء مطهر بنفسه و
التراب ملوث فكذا ههنا **قوله** واما احكام الاخرة وهي اربعة كاحكام الدنيا ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم
التي ترجع الى النفس والعرض وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب وكرامة بواسطة الايمان واكتساب
الطاعات والخيرات وما يلقاه من عقاب وملامة بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات والحق جميع هذه الاحكام من احكام الدنيا
لان القبر للميت في حكم الاخرة كالرحم للماء والمهد للطفل في حق الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج والحيوة الابدية
الفناء والاحكام الاخرة فكان للميت فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الاخرة كما ان الجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا
سعة بيته وادراسي تنور مضجعه دارا كان من اهل الكرامة والثواب او حفرة نار ان كان من اهل الشقاوة والعقاب نسئل الله تعالى
ان يصيره لنا روضة بكرمه وفضله وان يعيذنا من فتنة القبر وعذابه بمنه وطوله انه الكريم المنعم وبالاجابة جدير اللطيف ذو الفضل والاحسان

فصل في العوارض المكتسبة **قوله** واما الجهل فكذا قيل الجهل اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به واعترض عليه بانه يستلزم كون
المعدوم شيئا اذ الجهل يتعلق بالمعدوم كما يتعلق بالموجود او كون المعدوم المجهول غير داخل في الحد وكلاهما فاسد وقيل هو
تغاير العلم عند احتماله وتصوره واحترز به عن الاشياء التي لا علم لها فانها لا توصف بالجهل لعدم تصور العلم فيها وانه لا يصلح عذرا
في الاخرة اصلا ذكر في بعض الشروح انه انما قيل لقوله في الاخرة لانه اختلف في ديانة الكافر في اعتقاده في الاحكام على
خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال ابو حنيفة رحمه الله انما تصلح دافعة للتعرض ودافعة لدليل الشرع في الاحكام التي
احتملت التغير مثل حرمة الخمر ونكاح المحارم ونحوهما حتى ان اعتقاده يصلح دافعا للدليل الموجب للحرمة فاما في حكم لا يحتمل التبديل فلا
حتى انه لا يصلح للكفر حكم الصحيح الى كذلك قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الا انهما فرقا بين الخمر وبين نكاح المحارم على ما عرف
في اصول الفقه لغير الاسلام ويحتمل انه انما قيل به لانه لا يكمل عذرا في احكام الدنيا بان التزم عقد الذمة فان جهل

عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الآخرة **قوله** لانه مكابرة وجحود بها اي الجحود الانكار بعد حصول العلم ووضوح الدليل
قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وعن هذا قيل لو سأل القاضي المدعى عليه بعد دعوى المدعي أجحود ام
تقر فبايهما اجاب يكون اقرارا فالكفر جحود بعد وضوح الدليل لان الآيات الدالة على وحدانية الصانع جل جلاله وكمال قدرته
وعظمته الوهبية لا تعد كثرة ولا يخفى على من له ادنى لب كما قال ابو العتاهية **شعر** فيا عجبا كيف يعصى الاله ۞ ام كيف يجحده جاحد
وفي كل شيء له آية ۞ تدل على انه واحد ۞ وكذا الدلائل على صحة رسالة الرسل من المعجزات القاهرة والحجج الباهرة ظاهرة
محسوسة في زمانهم لا وجه الى ردها وانكارها وقد نقلت تلك المعجزات بعد انقراض زمانهم بالتواتر قرنا بعد قرن الى يومنا هذا فكان انكارها من قبيل
انكار المحسوسات فلذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا في الآخرة **قوله** وجهل هو دونه اي دون جهل الكافر لكنه لا يصلح عذرا في الآخرة ايضا وهو جهل صاحب
الهوى في صفات الله عز وجل مثل جهل المعتزلة بالصفات فانهم انكروها حقيقة بقولهم انه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميع بلا سمع بصير بلا بصر
وكذا في سائر الصفات ومثل جهل المشبهة فانهم قالوا بجواز حدوث صفات الله عز وجل وزوالها عنه كتشبيههم الله تعالى بخلقه في
صفاته وهذا النوع من الجهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله تعالى
ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء انزله بعلمه ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين ان الله لذو فضل على الناس الى غير ذلك من الآيات
فانها تدل على ان لله تعالى صفات هي معان وراء الذات واما العقل فهو ان المحدثات كما دلت على وجود الصانع جل جلاله
دلت على كونه حيا قادرا سميعا عالما بصيرا فوجب ان يكون له حيوة وعلم وقدرة وسمع وبصر وان يكون هذه الصفات معاني وراء
الذات اذ يستحيل العقل ان يحكم بعالم لا علم له وحي لا حيوة له وقادر لا قدرة له ولا فرق بين قول القائل ليس بعالم وبين قوله لا علم له و
كذا في جميع الصفات وقد عرف بدلالة العقل ايضا ان ما هو محل الحوادث حادث فلا يجوز ان يكون صفاته تعالى حادثة لان
حدوث الصفات في الذات محال فثبت بالدليل الواضح الذي لا شبهة فيه انه تعالى موصوف بصفات الكمال منزه عن النقصان والزوال وان صفاته
قائمة بذاته وليست باعراض تحدث وتزول بل هي ازلية لا اول لها ابدية لا آخر لها فكان ما ذهب اليه اهل الاهواء باطلا وجهلا بعد وضوح
الدليل فلا يصلح عذرا في الآخرة وكذا جهلهم باحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان والشفاعة لاهل
الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك مع جواز اخراج اهل الكبائر الموحدين من النار وانكارهم اياها ومثل انكار الجهمية خلود النار والجنة
وانما لهما جهل باطل لان الدلائل الناطقة بهذه الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا تخفى على من تامل فيها عن انصاف
فالجهل بها لا يكون عذرا في الآخرة كجهل الكافر وكذلك جهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق
والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتاويل فاسد وان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص كما بينه لا يصلح عذرا لانه مخالف
للدليل الواضح فان الدلائل على كون الامام العدل على الحق مثل الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقتهم لائحة على وجه يعد
جاحدها مكابرا معاندا وتوضيحه يتوقف على معرفة قصة البغاة وهي ما روي ان المخالفة لما تحكمت بين علي ومعاوية رضي الله عنهما
وكثر القتل والقتال بين المسلمين جعل اصحاب معاوية المصاحف على رؤس الرماح وقالوا لاصحاب علي رضي الله عنه بيننا وبينكم
كتاب الله تعالى يدعوكم الى الصلح فاجاب اصحاب علي رضي الله عنه الى ذلك وامتنعوا عن القتال ثم اتفقوا على ان يبعثوا
حكما من كل جانب فبعث القوم الحكمين على الامامة فهو امام كان علي رضي الله عنه لا يرضى بذلك حتى اجتمع عليه اصحابه فوافقهم عليه

فاختير من جانب معاوية عمرو بن العاص وكان داهيا ومن جانب علي رضي الله عنه ابو موسى الاشعري رضي الله عنه وكان من شيوخ الصحابة
فقال عمرو لابي موسى الاشعري نعتزلهما اولا ثم نتفق على واحد منهما فاجابه ابو موسى الاشعري اليه ثم قال لابي موسى الاشعري
انت اكبر سنا مني فاعزل عليا اولا عن الامامة فصعد ابو موسى المنبر وحمد الله تعالى واثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر
الفتنة ثم اخرج خاتمه من اصبعه وقال اخرجت عليا عن الخلافة كما اخرجت خاتمي من اصبعي ثم نزل ثم صعد عمرو المنبر
فحمد الله تعالى واثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر الفتنة ثم اخذ خاتمه وادخله في اصبعه وقال ادخلت معاوية
في الخلافة كما ادخلت خاتمي هذا في اصبعي فعرف علي رضي الله عنه انهم افسدوا عليه الامر فخرج على علي رضي الله عنه قريب من
اثني عشر الف رجل من عسكره زاعمين ان عليا كفر حين ترك حكم الله تعالى واخذ بحكم الحكمين فهؤلاء هم الخوارج الذين تفرقوا في
البلاد وزعموا ان من اذنب ذنبا فقد كفر وكان هذا منهم جهلا باطلا لانه مخالف الدليل الواضح فان امامة علي رضي الله عنه تثبت باجماع
كبار الصحابة من المهاجرين والانصار كما ثبتت امامة من قبله والرضا بحكم الحكم فيما لا نص فيه امر اجمع المسلمون على جوازه منصوصا
عليه في الكتاب فكيف يكون معصية وكذا المسلم لا يكفر بالمعصية فان الله اطلق اسم الايمان على مرتكب الذنب في كثير من الآيات
كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء يا ايها الذين آمنوا توبوا الى
الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون ونحوها فجهلهم بعد وضوح الادلة لا يكون عذرا كجهل
الكافر الا انه اي لكن صاحب الهوى والباغي يتاول بالقرآن فيتمسك به ويأول له وفق رأيه فان النافي للصفات يتمسك بان الله تعالى
وصف ذاته بالوحدانية في القرآن ونزه نفسه عن الشريك في آيات كثيرة فلو اثبتنا الصفات لكانت اغيارا
للذات واثبات الاغيار في الازل مناف للتوحيد ومجوز الحدوث في الصفات تعلق بنحو قوله تعالى وجاء ربك وهل ينظرون الا
ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او يأتي والباغي احتج بقوله تعالى ان الحكم الا لله ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فكان هذا الجهل دون الجهل الاول
من هذا الوجه وان كان لا يصلح عذرا في الآخرة لكنه اي لكن الجاهل الذي هو صاحب الهوى والباغي لما كان في المسلمين لانه
ما بالبغي لم يخرج عن الاسلام وكذلك بالهوى اذا لم يغل فيه او من يتخذ الاسلام يعني اذا غلا في الهوى حتى كفر ولكنه يثبت اسم
الاسلام مع ذلك كغلاة الروافض والمجسمة لزمنا مناظرته والزامه قبول الحق بالدليل فلم نعمل بتاويله الفاسد فاذا استحل الباغي
الاموال او الدماء بتاويل ان مباشرة الذنب كفر لا نحكم باباحتها في حقه بتاويله كما حكمنا باباحة الخمر في حق الكافر بديانته لانه يعتقد
الاسلام حقا فامكن مناظرته والزام الحجة عليه بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة فوجب العمل بديانته في حقه فلذلك
قلنا ان الباغي اذا اتلف مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن كما لو اتلف غيره لبقاء ولاية الالزام وكذلك اي وكوجوب الضمان
سائر الاحكام التي تلزم المسلمين تلزمه لانه مسلم وولاية الالزام باقية فاذا صار للباغي منعة تسقط عنه ولاية الالزام بالدليل حسا وحقيقة فوجب
العمل بتاويله الفاسد فلم يؤخذ بضمان في النفس والمال بعد التوبة كما لم يؤخذ به اهل الحرب بعد الاسلام وهذا بخلاف الاثم فان الباغي يأثم
وان كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع والخروج على الله تعالى حرام لبادي الحجر واجب لله تعالى ابدا الا ان يعفو فاما ضمان
العباد فيحتمل ان لا يكون كما في الخمر وانما وجب رد عين المال لانه لا يتحقق الا بعلم الخطاب والتاويل فيه وهذا اذا هلك المال في يده فان كان قائما في يده وجب رده

على صاحبه لانه لا يملك ذلك بالاخذ كما لا يملك مال اهل البغي والتسوية بين الفئتين المقتتلتين بتاويل الدين في الاحكام اصل لقد
روي عن محمد رحمه الله انه قال افتي في اهل البغي اذا تابوا ان يضمنوا ما اتلفوا من النفوس والاموال ولا الزمهم ذلك في الحكم
لانهم كانوا معتقدين الاسلام وقد ظهر لهم خطاؤهم في التاويل الا ان ولاية الالزام اذا كانت منقطعة للمنعة فلا يجبرون على اداء
الضمان في الحكم ولكن يفتى فيما بينهم وبين ربهم ولا يفتى اهل العدل بمثله لانهم محقون في قتالهم وقتلهم ممتثلون الامر قال الله تعالى
وحاصل هذا الفصل ان المغير للحكم اجتماع التاويل والمنعة فاذا تجرد احدهما عن الآخر لا يتغير الحكم في حق ضمان المتلفات
لو ان قوما غير متاولين غلبوا على مدينة فقتلوا الانفس واستهلكوا الاموال ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا بجميع ذلك لتجرد
المنعة عن التاويل قوله وكذلك اي ومثل جهل الباغي وصاحب الهوى جهل من خالف في اجتهاده الكتاب او السنة المشهورة
مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد كان بشر المريسي وداود الاصفهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر يقولون بجواز بيع ام الولد
متمسكين في ذلك بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وبان المالية
ومحلية للبيع قبل الولادة معلومة فيها بيقين فلا يرتفع بعد الولادة بالشك وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها لدلالة الآثار المشهورة عليه
مثل قوله عليه السلام ايما امة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه وما روي عن سعيد بن المسيب انه قال قال رسول الله
عليه السلام يعتق امهات الاولاد من غير الثلث وان الدين في دين وما روي عن عمر رضي الله عنه انه كان ينادي على المنبر ان
بيع امهات الاولاد حرام ولا رق عليها بعد موت مولاها وقد تلقاها القرن الثاني بالقبول فانعقد الاجماع على عدم جواز بيعها
فكان القول بالجواز مخالفا للاحاديث المشهورة والاجماع فكان مردودا ومثل الفتوى بحل متروك التسمية عمدا اعتمادا على قوله عليه السلام تسمية الله
في قلب كل امرئ مؤمن وبالقياس على متروك التسمية بالنسيان فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق ومثل القضاء
بالقسامة اذا وجد القتيل في محلة ولا يدرى قاتله تجب القسامة على اهل المحلة والدية على عواقلهم عندنا ولا يجب القصاص بحال وقال مالك واحمد بن
حنبل والشافعي في قوله القديم ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة لوث وهو ما يغلب على ظن القاضي والسامع صدق المدعي
يؤمر الولي بان يعين القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا انه قتله عمدا فاذا حلف يقتص له من القاتل متمسكين في ذلك بما روي قوله
عليه السلام لاولياء المقتول الذي وجد في خيبر تحلفون وتستحقون دم صاحبكم الحديث اي دم قاتل صاحبكم وجه من ابى وجوب القصاص
بالقسامة الاحاديث المشهورة فان النبي عليه السلام قضى بالقسامة والدية على اليهود في قتيل وجد بين اظهرهم وروي ان رجلا جاء الى
رسول الله عليه السلام فقال اني وجدت اخي قتيلا في بني فلان فقال اختر من شيوخهم خمسين رجلا فيحلفون بالله ما قتلناه
ولا علمنا له قاتلا فقال ليس لي من اخي الا هذا فقال نعم ولك مائة من الابل وفي الخبر ان قتيلا وجد بين وادعة وارحب وكان الى وادعة اقرب فقضى عمر
رضي الله عنه عليهم بالقسامة والدية فقالوا لا ايماننا تدفع عن اموالنا ولا اموالنا تدفع عن ايماننا فقال حقنتم دماءكم بايمانكم واغرمكم
الدية لوجود القتيل بين اظهركم وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد فحل محل الاجماع فكان القول بوجوب القصاص بها مخالفا لهذه
الادلة الظاهرة المشهورة ولقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر فكان مردودا والقضاء بشاهد ويمين اي ومثل الفتوى
بوجوب القضاء بشاهد واحد ويمين المدعي عملا بما روي ان النبي عليه السلام قضى بذلك فانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى ان قال ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا وللحديث المشهور وهو

قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر كما مر بيانه في باب اقسام السنة فيكون مردودا فهذه المسائل ونظائرها ان اعتمد
المفتي على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد على خلاف الكتاب والسنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل منه بالغريب من السنة على خلافهما
او خلاف احدهما فيكون فاسدا قوله والنوع الثالث جهل يصلح شبهة اي شبهة دارئة للحد وما يترجح في معنى العقوبة من الكفارات
وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع الشبهة اي الجهل في موضع تحقق فيه اجتهاد غير مخالف الكتاب والسنة وهو المراد
بالصحيح او الجهل في موضع لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه كالمحتجم اي كالصائم المحتجم في رمضان اذا افطر على ظن ان
الحجامة فطرته لم يلزم الكفارة لانه جهل حصل في موضع الاجتهاد فان الحجامة عند الاوزاعي يفسد الصوم فيصلح شبهة في سقوط
الكفارة كذا في بعض الفتاوى وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده في شرح كتاب الصوم ان الصائم لو احتجم فظن ان ذلك يفطره
ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف نسخه او تاويله وجب عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان فساد
الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد فساد الصوم بالاستفتار بخلاف القياس فيكون ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر فان
استفتى فقيها يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعد ذلك متعمدا لا يجب عليه الكفارة لان على العامي ان يعمل بفتوى
المفتي اذا كان ممن يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه وان كان يجوز ان يكون مخطئا فيما يفتي لانه لا دليل للعامي غيره سوى هذا فكان
معذورا فيما صنع ولا عقوبة على المعذور ولو لم يستفت ولكنه بلغه الحديث ولم يعرف نسخه ولا تاويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد
لا كفارة عليه لان الحديث وان كان منسوخا فلا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف رحمه الله عليه
الكفارة لان معرفة الاخبار والتمييز بين صحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها مفوض الى الفقهاء فليس للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث
لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا فانما له الرجوع الى الفقهاء والسؤال عنهم فاذا لم يسال فقد قصر فلا يعذر كذا ذكره الامام شمس الائمة
فيتبين ان الظن في هذه المسئلة بدون اعتماد على فتوى او حديث ليس بمعتبر فان قول الاوزاعي لا يصير شبهة لانه مخالف
للقياس كما ان قول من قال لا يفسد الصوم بالغيبة غير معتبر في سقوط الكفارة كذلك قوله ومن زنى بجارية والده على انها
القسم الثاني وهو الجهل في موضع الاشتباه واعلم ان الشبهة الدارئة للحد نوعان شبهة في الفعل ويسمى شبهة اشتباه لانها نشأت من الاشتباه وشبهة
في المحل ويسمى شبهة الدليل والشبهة الحكمية فالاولى ان يظن الانسان ما ليس بدليل الحل دليلا فيه ولا بد فيها من الظن ليتحقق
الاشتباه والثانية ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة في ذاته مع تخلف حكمه عنه لمانع اتصل به وهذا النوع لا يتوقف تحققه
على ظن الجاني فمن هذا القسم اي وطي الاب جارية ابنه فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها علي حرام لان المؤثر في
ايراث الشبهة الدليل الشرعي وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك وهو قائم فلا يفترق الحال بين الظن وعدمه في سقوط الحد
ومن القسم الاول اي ما اذا وطي الابن جارية ابيه او جارية امه او وطي الرجل جارية امرأته فان قال ظننت انها تحل لي لا يجب
الحد عليهما عندنا وقال زفر رحمه الله عليه يجب عليهما لان السبب هو الزنا قد تقرر بدليل انهما لو قالا علمنا بالحرمة
يلزمهما الحد فلو سقط انما سقط بالظن والظن لا يغني من الحق شيئا كمن وطي جارية اخيه وقال ظننت انها
يحل لي ولكنا نقول قد تمكنت فيهما شبهة الاشتباه لان الاملاك متصلة بين الاباء والابناء والمنافع مشتركة ولهذا
لا يقبل شهادة احدهما لصاحبه والولد جزء ابيه فربما يشتبه انها لما كانت حلالا للاصل تكون حلالا للجزء

ايضا فيصير هذا الجهل شبهة في سقوط الحد كقوم سقوا على مائدة خمرا لم يجب الحد على من لم يعلم انه خمر وهذا بخلاف ما لو زنى بجارية اخيه حيث
وقال ظننت انها تحل لي حيث لم يجعل الجهل شبهة في سقوط الحد لان منافع الاملاك بينهما مباحة عادة فلا يكون هذا محل الاشتباه فلا يصير
الجهل شبهة **قوله** والنوع الرابع جهل يصلح عذرا والفرق بينه وبين القسم الثالث انه بناء على عدم الدليل والقسم الثالث بناء على اشتباه الدليل
بدليل بالدليل وكذا الاول لو نفي استقلالا لاسقط بالشبهة دون غيره والثاني لو نشر في جميع ما يتوقف على العلم فالجهل في دار الحرب من
مسلم لم يهاجر يكون عذرا في الشرائع حتى لو مكث مدة ولم يصل فيها ولم يصم ولم يعلم ان عليه العبادة والصوم لا يكون عليه قضاؤهما وقال زفر
رحمه الله عليه قضاؤهما لانه بقبول الاسلام صار ملتزما لاحكامه ولكن قصر عنه خطاب الاداء بالجهل فلا يسقط القضاء بعد تقرر السبب الموجب
كالنائم اذا انتبه بعد مضي وقت الصلوة ونحن نقول ان الخطاب النازل خفي في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا بالاستفاضة
والشهرة لان دار الحرب ليس بمحل استفاضة الاحكام الاسلام فيصير الجهل بالخطاب عذرا لانه غير مقصر في طلب الدليل وانما جاء الجهل من
قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب بسبب انقطاع ولاية التبليغ عنهم بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام ولم يصل
ولم يعلم بوجوبها كان عليه قضاؤها لانه في دار شيوع الاحكام حيث يشهد الناس الجماعات فيمكنه السؤال عن احكام الاسلام فبترك السؤال
والطلب يقصر منه فلا يعذر لكن لم يطلب الماء في العمران فانه ان لم يجد فتيمم وصلى والماء موجود لم تجز صلوته لانه مقصر في ترك الطلب
في موضع الماء غالبا بخلاف ما اذا ترك الطلب في المفازة على ظن عدم الماء فتيمم وصلى حيث جازت صلوته لانه ليس بمقصر في ترك الطلب في غالب الظن
فاذا لم يكن على طمع من الماء لم يلزمه الطلب لعدم الفائدة **قوله** وكذلك اي ومثل جهل من اسلم في دار الحرب جهل الوكيل بالوكالة وجهل الماذون
بالاذن وهو المراد ان بالاطلاق يكون عذرا حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى ولو وكله ببيع شيء فباع الوكيل
قبل العلم بالوكالة حتى فيه ذلك الشيء لم يضمن شيئا ولو وكله بشراء شيء بعينه فاشتراه الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح ولعدم العلم لا يصح ولو
باع شيئا بالموكل قبل العلم بالوكالة لا ينفذ على الموكل بل يتوقف على اجازته كبيع الفضولي وذلك لان في الاطلاق ضرب ايجاب والزام
من حيث انه يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم ونحوهما ويمتنع على الوكيل شراء ما وكل بشرائه بعينه وبيع شيء وكل ببيعه ممن لا تقبل
شهادته له ويطالب العبد بعد الاذن في الحال ولم يكن يطالب بها قبل الاذن فلا يثبت حكم الوكالة والاذن في حقهما قبل العلم
لدفع الضرر عنهما الا ترى ان حكم الشرع لا يلزم في حقه مع كمال ولايته قبل العلم به فلان لا يثبت حكم من جهة العبد الذي هو قاصر الولاية
كان اولى وكذا جهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالحجر هما المراد ان بقوله وضده عند خفاء الدليل ولزوم الضرر على كل واحد منهما في
العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد يتصرف على ان يقضي دينه من كسبه ورقبته وبالعزل و
الحجر يلزم التصرف على الوكيل ويتاخر دين العبد الى العتق ويؤدي بعد العتق من خالص ملكه وفيه من الضرر ما لا يخفى فيتوقف ثبوته
على العلم وجهل الشفيع بالبيع يكون عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة والمولى بجناية العبد اذا جنى العبد خير
المولى بين الدفع والفداء فاذا تصرف المولى في هذا الجاني بالبيع او بالاعتاق ونحوهما بعد العلم بالجناية يصير مختارا للفداء وهو الارش فان
لم يعلم بالجناية حتى لو تصرف فيه ببيع ونحوه لا يصير مختارا للفداء بل يجب عليه الاقل من القيمة ومن الارش ولا يصير جهله بالجناية
عذرا والمراة بالانكاح اي جهل المراة البكر البالغة بانكاح الولي يكون عذرا حتى لا يكون سكوتها قبل العلم رضا بالنكاح لان دليل
العلم خفي في حق هولاء لان هذه الامور لا يكون مشهورة وليستبد صاحب الدار بالبيع والعبد بالجناية والولي بالانكاح فان

يحصل العلم للشفيع والمولى والمرأة بهذه الامور وفي كل واحد من هذه الامور الزام ضرر حيث يلزم على المولى الدفع او الفداء بجناية العبد
ويلزم على الشفيع ضرر الجار بالبيع ويلزم احكام النكاح على المرأة بالانكاح فيه وتمت ثبوت هذه الامور على العلم كاحكام الشرع و
شرط ابو حنيفة رحمه الله في الذي يبلغ من غير رسالة العدد او العدالة لان فيه الزاما على ما في بيان اقسام السنن **قوله** والامة المنكوحة
بخيار العتق اي اذا اعتقت الامة المنكوحة ثبت لها الخيار ان شاءت اقامت مع الزوج وان شاءت فارقته لقوله عليه الصلوة والسلام
لبريرة حين اعتقت ملكت بضعك فاختاري وهو ممتد الى آخر المجلس لانه ثابت بتخيير الشرع فيكون بمنزلة الثابت بتخيير الزوج
ويسمى هذا خيار العتاقة فان لم تعلم بالاعتاق او علمت به ولم تعلم بثبوت الخيار لها شرعا كان الجهل منها عذرا حتى كان لها مجلس العلم
بعد ذلك لانها دافعة عن نفسها لزوم زيادة الملك عليها والجهل يصلح عذرا للدفع ولان دليل العلم بالخيار خفي في حقها لانها مشغولة
بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا يقوم اشتهار الدليل في دار الاسلام مقام العلم وكذا دليل العلم بالاعتاق خفي
لان المولى مستبد به فلا يمكنها الوقوف عليه قبل الاخبار بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف اذا زوج الصغير او الصغيرة غير
الاب والجد من الاولياء يصح النكاح ويثبت لهما الخيار في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان التزويج صدر ممن هو قاصر الشفقة
بالنسبة الى الاب فقد ظهر تاثير القصور في امتناع ثبوت الولاية في المال فيثبت لهما الخيار اذا ملكا امر انفسهما بالبلوغ كالامة اذا
اعتقت ويسمى هذا خيار البلوغ وهو يبطل بالسكوت في جانبها اذا كانت بكرا لان ثبوت الخيار لها لعدم تمام الرضاء منها ورضاء
البكر البالغة يتم بسكوتها شرعا كما لو زوجت بعد البلوغ فسكتت ولهذا لو بلغت ثيبا لا يبطل خيارها بالسكوت كما لم يبطل خيار
الغلام به فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ كان الجهل منها عذرا لخفاء الدليل اذ الولي مستبد بالانكاح وان علمت بالنكاح و
لم تعلم بالخيار لم تعذر وجعل سكوتها رضاء لان دليل العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستتر لاشتهار احكام الشرع في دار الاسلام
وعدم المانع من التعلم اذ هي لم تكن مشغولة قبل البلوغ بشيء يمنعها عن التعلم فكان سبيلها ان تتعلم ما يحتاج اليه بعد البلوغ
فلا تعذر بالجهل ولانها تريد بذلك الزام فسخ النكاح على الزوج لان خيار البلوغ شرع لالزام النقض لا للدفع لان من له الخيار
لا يدفع ضررا ظاهرا فان المسألة مفروضة فيما اذا كان الزوج كفوا والمهر وافرا ولم تفعل ذلك مجانة وفسقا فثبت انه شرع
للالزام في حق الخصم الآخر والجهل لا يصلح حجة للالزام والمعتقة تدفع زيادة الملك عن نفسها والجهل يصلح عذرا للدفع ولهذا
شرط القضاء لوقوع الفرقة في خيار البلوغ حتى لو مات احدهما بعد اختيارها قبل القضاء يرثه الآخر ولم يشترط في خيار العتق بل ثبتت
الفرقة بنفس الخيار لان السبب زيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العتق كان يملك مراجعتها في قرئين ويملك
عليها تطليقتين وقد ازداد ذلك بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة ولا تتوصل الى دفع الزيادة الا بدفع اصل
الملك فكما ان دفع ابتداء الملك عند عدم رضاها يتم ولا يتوقف على القضاء فكذلك دفع زيادة الملك فاما
في خيار البلوغ فلا يزداد الملك وانما يثبت بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة الخيار لتوهم ترك النظر من الولي
وذلك غير متيقن به فلا تتم الفرقة الا بالقضاء **قوله** واما السكر فهذا قيل هو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض
الاسباب الموجبة فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله ولهذا بقي السكران اهلا للخطاب فعلى هذا
القول لا يكون ما يحصل من شرب البنج واكل الافيون من اقسام السكر لانه ليس بسرور وقيل هو غفلة تلحق

الانسان مع فتور فيه فصار بمباشرته بعض الاسباب الموجبة لها من غير مرض علة وقيل هو معنى يزول به العقل عند مباشرة
بعض الاسباب المزيلة فعلى هذا القول لشاكره مخاطبا بعد زوال العقل يكون امرا حكميا ثابتا بطريق الزجر عليه بمباشرة المحرم لا ان
يكون العقل باقيا حقيقة لانه يعرف باشره وهو لم يبق للسكران من آثار العقل شيء فلا يحكم ببقائه وهو نوعان سكر بطريق مباح
كشرب الدواء اي كسكر حاصل بشرب الدواء مثل الافيون والبنج كذا ذكر فخر الاسلام رحمة الله عليه وذكر القاضي الامام فخر الدين
رحمه الله في فتاواه وشرحه للجامع الصغير ناقلا عن ابي حنيفة وسفيان الثوري رضي الله عنهما ان الرجل ان كان عالما
بفعل البنج وتاثيره في العقل ثم اقدم على اكله فانه يصح طلاقه وعتاقه وذكر في المبسوط لا باس بان يتداوى الانسان بالبنج
فان اراد ان يذهب عقله منه فلا ينبغي له ان يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام وشرب المكره والمضطر
اي كسكر حاصل بشرب المكره بما فيه اجبار الخمر وبشرب المضطر اياها بان اضطر الى شربها للعطش فسكر به وانه اي هذا
النوع من السكر بمنزلة الاغماء حتى منع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لانه ليس من جنس اللهو فصار من
اقسام المرض وسكر بطريق محظور وهو سكر حاصل بشرب كل محرم من الاشربة نحو الخمر والمطبوخ بادنى طبخة والمنصف
ونحوها وانه اي هذا النوع من السكر لا ينافي الخطاب بالاجماع لانه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى حتى تعلموا ما تقولون فان كان هذا خطابا في حال سكره فلا شبهة فانه ليس بمناف للخطاب وان كان في حالة
الصحو فكذلك ايضا اذ لو كان منافيا له لصار كانه قيل لهم اذا سكرتم خرجتم عن اهلية الخطاب فلا تصلوا لان الواو
للحال والاحوال شروط وحينئذ يصير كقولك للعاقل اذا جننت فلا تعقل كذا وفساده ظاهر لانه اضافة الخطاب الى
حالة منافية له ولما صح ههنا عرفنا انه اهل للخطاب في حالة السكر فان قيل السكر يعجزه عن استعمال العقل وفهم الخطاب كالنوم
والاغماء فينبغي ان يسقط الخطاب عنه او يتاخر كالنائم والمغمى عليه قلنا الخطاب انما يتوجه على العبد باعتدال الحال وقد
اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا لتعذر الوقوف على حقيقته وبالسكر لا يفوت هذا المعنى ثم قدرته على
فهم الخطاب ان فاتت بآفة سماوية يصلح عذرا في سقوط الخطاب وتاخره لئلا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع والى
الحرج فاما اذا فاتت من جهة العبد بسبب هو معصية عدت قائمة زجرا عليه فبقي الخطاب متوجها عليه وذلك لانه لما
كان في وسعه دفع السكر عن نفسه بالامتناع عن الشرب كان هو بالاقدام على الشرب مضيعا للقدرة فبقي التكليف
متوجها عليه في حق الاثم وان لم يبق في حق الاداء وبهذا الطريق بقي التكليف بالعبادات في حقه وان كان لا يقدر على
الاداء ولا يصح منه الاداء كذا في شرح التاويلات واذا ثبت ان السكران مخاطب ثبت ان السكر لا يبطل شيئا
من الاهلية لانها بالعقل والبلوغ والسكر لا يؤثر في العقل بالاعدام فيلزم احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرها
وينفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء وتزويج الولد الصغير وتزوجه واقراضه واستقراضه
وغيرها لانه مخاطب كالصاحي وبالسكر لا ينعدم عقله وانما يغلب عليه ما يمنعه عن استعمال عقله وذلك لا يؤثر في تصرفه كذا في
اشربة المبسوط الا الردة استحسانا فانها لا تصح منه حتى اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبن امراته استحسانا
وفي القياس وهو قول ابي يوسف رحمة الله عليه على ما ذكر في شرح التاويلات تبين منه امراته لانه مخاطب

كالصاحي في اعتبار اقواله وافعاله وجه الاستحسان ان الردة تبتنى بالقصد والاعتقاد ونحن نعلم ان السكران غير معتقد لما يقول
بدليل انه لا يذكره بعد الصحو وما كان عن عقد القلب لا ينسى خصوصا في المذهب فانها تختار بفكر وروية وعما هو الاحق من الامور عنده و
اذا كان كذلك كان هذا عملا للسان دون القلب فلا يكون اللسان معتبرا عما في الضمير فجعل كانه لم ينطق به حكما كما لو جرى على لسان الصاحي
كلمة الكفر خطأ كيف ولا يخلو سكران من التكلم بكلمة الكفر عادة وهذا بخلاف ما اذا تكلم بالكفر هازلا لانه بنفسه استخفاف بالدين وهو كفر وقد
صدر عن قصد صحيح فيعتبر لا يقال لما جعل سكر المحظور عذرا في الردة حتى يمنع صحتها يجوز ان يجعل عذرا في غيرها ايضا لانا نقول عدم صحة الردة
بفوات ركنها وهو تبدل الاعتقاد لا ان السكر جعل عذرا فيها بخلاف ما يبتنى على العبادة من الاحكام مثل الطلاق والعتاق والعقود لان
ركن التصرف قد تحقق فيها من الاهل مضافا الى المحل فوجب القول بصحتها قوله ولا اقرار بالحدود اي الاقرار بمباشرة اسباب
الحدود التي هي حق الله تعالى مثل حد الزنا والشرب والسرقة الصغرى والكبرى فاذا اقر بشيء من هذه الحدود لم يؤخذ به لان الرجوع عن الاقرار
بهذه الحدود صحيح فقام دليل الرجوع وهو السكر اذ السكران لا يثبت على شيء مما يقول الا يرى ان العلماء اتفقوا ان السكر لا يتحقق بدونه والحد هو خلط الكلام وعدم الثبات
على قول فاقيم السكر مقام الرجوع فيعمل فيما يحتمل الرجوع من الاقرار احترز بقوله لا اقرار بالحدود عن مباشرة سبب الحد فانه يؤاخذ بالحد حتى لو زنى
في سكره يحد اذا صحا فلا يصير السكر شبهة دارئة للحد لانه فعل سبب هو معصية فلا يصلح سببا للتخفيف وكذا الحكم في مباشرة سائر اسباب الحدود وبقوله التي هي حق الله تعالى عن الاقرار بحد
القذف والقصاص فان السكر لا يمنع صحته لانه لا يصح الرجوع لا يبطل لان حد القذف والقصاص من حقوق العباد وفيه دليل الرجوع وهو السكر اولى
ان لا يبطل وفي قوله فيما يحتمل الرجوع اشارة الى ان الكافر اذا اسلم في حالة السكر يحكم بصحة اسلامه لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب
الاسلام كما في المكره ودليل الرجوع وهو السكر وان كان يقارنه لكن الاسلام لا يقبل الرجوع لكونه ردة فلا يؤثر فيه دليل الرجوع ولو
اعتبرنا الردة فالسكر مانع من صحتها فلا يمكن اثباتها بما يمنع ثبوتها قوله واما الهزل فتفسيره اللعب اي لغة وفي الاصطلاح هو ان يراد بالشيء غير ما
وضع له ليس المراد من الموضوع ههنا موضع اللغة لا غير كالاسد للهيكل المعلوم والانسان للحيوان الناطق بل المراد وضع العقل او الشرع فان الكلام موضوع
عقلا لافادة معناه حقيقة كان او مجازا والتصرف الشرعي موضوع لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه العقلي وهو عدم افادة معناه
اصلا واريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلا فهو الهزل تبين بما ذكرنا الفرق بين المجاز والهزل فان الموضوع العقلي
للكلام وهو افادة المعنى في المجاز مراد وان يكن الموضوع له اللغوي مراد وفي الهزل كلاهما ليس بمراد ولهذا فسره الشيخ رحمه الله باللعب
اذ اللعب ما لا يفيد فائدة اصلا وهو معنى ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله ان الهزل لا يراد به معنى لوضع الفرق بينهما ان مقابل المجاز
الحقيقة ومقابل الهزل الجد والمجاز داخل في الجد كالحقيقة فكان الهزل مخالفا لهما ولهذا جاز المجاز في كلام صاحب الشرع ولا يجوز الهزل فيه
للسلامة عن الخلو عن الافادة وهو باطل فلا ينافي الرضا بالمباشرة يعني لما كان تفسير الهزل ما قلنا كان الهزل غير مناف للرضا
بمباشرة نفس التصرف لان الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار صحيح ورضا تام ولهذا اي ولانه لا ينافي الرضا بالمباشرة
يكفر بالردة هازلا لان التكلم بكلمة الكفر هازلا استخفاف بالدين الحق وهو كفر فيصير مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به بخلاف المكره على الكفر اذا اجرى
على لسانه كلمة الكفر حيث لا يكفر لانه غير راض بالمباشرة والحكم جميعا فصار كان المباشرة لم يوجد ولكنه اي الهزل ينافي
الاختيار بالحكم اي بحكم ما هزل به والرضا به بمنزلة شرط الخيار في البيع فانه لعدم الرضا والاختيار في حق الحكم لانه يجعله في حق الحكم لا غير ولا يعدم
الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب لان قوله بعت واشتريت يوجد برضا العاقد واختياره فكذا في الهزل لو لعدمهما

والاختيار في حق السبب لا يوجد في حق الحكم الا ان اصل الهزل في البيع يفسده وشرط الخيار لا تفسده على ما سنبينه انما جمع من الاختيار والرضا لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في مسائل الاكراه فصار الهزل في جميع التصرفات بمنزلة شرط الخيار فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة ولا يؤثر فيما لا يحتمله كالطلاق والعتاق ولما كان الهزل ينافي اختيار الحكم والرضا به وجب ان يخرج الاحكام مع الهزل على انقسامها في حكم الاختيار والرضا فكل حكم يتعلق بالسبب يثبت الحكم ولا يتوقف ثبوته على الرضا والاختيار يثبت مع الهزل وكل حكم يتعلق بالرضا والاختيار لا يثبت مع الهزل ثم جملة ما يدخل فيه الهزل انواع ثلثة انشاء تصرف واخبار عنه وما يتعلق كل بالاعتقاد والانشاء على وجهين ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة وما لا يحتمله كالطلاق والاخبار ايضا على وجهين الاقرار بما يحتمل النقض والاقرار بما لا يحتمله وما يتعلق بالاعتقاد على وجهين ما هو حسن كالايمان وما هو قبيح كالردة والقسم الاول منها الانشاء الذي يحتمل النقض اذا دخل الهزل فيه في ثلثة اوجه اما ان دخل في اصل العقد او في قدر العوض فيه او في جنسه وكل منها على اربعة اوجه اما ان يتفق متعاقدان على البناء على الهزل او على الاعراض عنه او على ان لم يحضرهما شيء او يختلفان في الاعراض والبناء ففي الوجه الاول وهو ما اذا هزلا باصل التصرف بان قال البائع مثل المشتري اني اظهر البيع بين الناس ولكنه ليس ببيع في حقيقة بل هو تلجية واشهد عليه واتفقا على البناء عليه ينعقد البيع فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فقبضه المشتري واعتقه لا ينفذ لان الملك غير ثابت له بخلاف ما اذا كان الفساد في البيع بوجه آخر حيث يثبت الملك عند القبض لان الرضا بالحكم وهو الملك موجود في سائر البيوع الفاسدة ولم يوجد في الهزل ولان الهزل الحق بشرط الخيار وانه يمنع ثبوت الملك في العقد الصحيح ففي الفاسد اولى ان يمنع وصار اتفاقهما على الهزل بمنزلة اشتراط الخيار لهما مؤبدا فيوجب فساد البيع على احتمال الجواز فيمنع ثبوت الملك للمتعاقدين لان خيار كل احد يمنع زوال الملك عما في يده فكذا الهزل فان نقض البيع احدهما انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض فينفرد به وان اجازه احدهما وسكت الآخر لم يجز على صاحبه لان الهزل لما كان بمنزلة شرط الخيار لهما كان المجيز مسقطا خياره ولكن خيار الآخر يكفي في المنع من جواز العقد وان اجازاه جاز لان البيع انما لم يكن مفيدا حكمه لعدم اختيارهما الحكم وقد اختارا ذلك بالاجازة لكن عند ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثلث حتى لو اجازا في الثلث صح العقد وبعده لا يصح كما في الخيار المؤبد لو اسقطاه في الثالث يصح وبعده لا يصح لتقرر الفساد بمضي المدة وكذا ههنا وعندهما لا يقدر وقت الاجازة بالثلاث بل يجوز الاجازة بعد الثلاث ايضا لعدم تقدير مدة الخيار بالثلث عندهما واما اذا اتفقا على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فنبين ذلك ان شاء الله تعالى قوله ولو تواضعا البيع بالفي درهم او بمائة دينار بيان الوجه الاول وهو ما اذا اتفقا على البناء على الهزل من الوجهين الاخيرين وهما ما اذا هزلا بقدر البدل او بجنسه فنبين كل وجه بانفراد فنقول اذا تواضعا على البيع بالفي درهم على ان يكون الثمن الف درهم واتفقا على الاعراض كان الثمن الفين بلا خلاف واذا اتفقا على البناء على ما وضعه فان الثمن الفان عند ابي حنيفة رحمه الله في احدى الروايتين عنه وهي الاصح وعندهما ينعقد البيع بالف درهم وهو رواية محمد في الاملاء عن ابي حنيفة رحمهما الله لانهما قصدا السمعة بذكر احد الالفين فلا حاجة في تصحيح العقد الى اعتبار تسميتها الالف الذي هزلا به فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح ولابي حنيفة رحمه الله ان المواضعة السابقة انما يعتبر اذا لم يوجد منهما ما يدل على الاعراض عنها وقد وجد ههنا ما يدل عليه لانهما جدا في اصل العقد وقصدا به

جائزا ولو اعتبرت المواضعة في البدل لصار العقد فاسدا لان احد الالفين غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه
شرطا لانعقاد البيع بالالف ويصير كانه قال بعتك بالفين على ان لا يجب احد الالفين لان عمل الهزل في
منع الوجوب لا في الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط فاسد لانه ليس مقتضيا ان العقد وفيه نفع لاحد
المتعاقدين او لهما فيفسد به العقد كما اذا جمع بين حر وعبد في البيع وفصل الثمن وهو معنى قوله والعمل بالمواضعة
في الهزل يجعله اي يجعل البدل يعني قبول تمام البدل شرطا فاسدا في العقد لان الالف الزائد لما خرج عن التسمية
بالمواضعة كان اشتراط قبوله اشتراط قبول ما ليس من مقتضيات العقد واذا كان كذلك لم يكن العمل بما قصدا من
التصحيح للعقد وهو المراد بالمواضعة في البدل لاندفاع كل واحدة من المواضعتين بالاخرى اذ العمل بالجد يوجب صحة
العقد والعمل بالمواضعة في القدر الثمن يوجب فساده فكان العمل بالاصل اي بالمواضعة في الاصل وهي ان ينعقد البيع
صحيحا عند تعارض المواضعتين فيهما اي في اصل العقد والبدل اولى من العمل بالمواضعة في الوصف وهي الغاء
الالف الثاني لان الوصف تابع والاصل متبوع فكان هو اولى بالاعتبار من الوصف فلذلك وجب اعتبار التسمية فكان
الثمن الفين وهذا في البيع بخلاف النكاح حيث يجب الاقل بالاجماع على ما بيننا فامكن العمل فيه بمواضعتان وهما
المواضعة بالجد في اصل العقد والمواضعة بالهزل في قدر المهر وكذا الخلاف فيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
لان الجد هو الاصل عنده في العمل به اولى ما امكن وعندهما الاصل عنده فالعمل به اولى ما امكن وعندهما الاصل هو المواضعة
وكان العمل بها احق عند الامكان واما اذا تواضعا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم فان البيع جائز بالمسمى
بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على الاعراض وعلى البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا وهذا استحسان وفي القياس
البيع فاسد لان هنا قصد الهزل بما سميا ولم يذكر في العقد ما قصدا ان يكون ثمنا ولا يكتفى بالذكر قبل العقد بل يشترط ذكر البدل في حق
العقد بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البدل وهما قصدا الجد في اصل العقد فلا بد من تصحيحه وذلك بان ينعقد
البيع بما سميا من البدل وهو صحيح لما ذكرنا ان المعاقدة بعد المعاقدة في البيع ابطال للعقد الاول فانهما لو تبايعا بمائة دينار ثم تبايعا
بالف درهم كان البيع الثاني مبطلا للبيع الاول فكذلك يجوز ان يكون البيع بعد المواضعة بخلاف جنس ما تواضعا عليه مبطلا للمواضعة
كذا في المبسوط وفرق ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بين الهزل بقدر البدل والهزل بجنسه فاعتبر المواضعة في الفصل الاول والجد
في الفصل الثاني حيث قالا ينعقد البيع بالف في الفصل الاول وبالمسمى بالفصل الثاني لان العمل بالمواضعة في قدر البدل مع
العمل بالجد في اصل العقد ممكن بان يجعل العقد منعقدا بالف وان كان المسمى الفين لان الالف في الالفين موجود
والهزل بالالف وكان المسمى كالالف شرطا لا طالب له لانهما وان ذكراه في العقد لا يطلبه واحد منهما لاتفاقهما على انه هزل
وليس لغيرهما ولاية المطالبة وكل شرط لا طالب له من العباد لا يفسد به العقد كما اذا اشترى فرسا على ان يعلفه كل يوم كذا منا
من الشعير او اشترى حمارا على ان لا يحمل عليه اكثر من كذا منا من الحنطة لا يفسد به العقد كذا هنا واذا كان كذلك ينعقد البيع بالف
ويبطل الالف الاخر فاما في الهزل بجنس البدل فالعمل بالمواضعة مع العمل بالجد في اصل العقد غير ممكن لان اعتبار المواضعة
يوجب خلو العقد عن الثمن والبيع لا يصح بغير ثمن فصار العمل بالجد في اصل العقد وهو ان ينعقد صحيحا اولى لان العقد اصل لاننا

تبع ولا يمكن العمل بهما باعتبار التسمية فانعقد العقد بالبيع على الدنانير المسماة لا على الدراهم قوله ولو ذكرا في النكاح دنانير
لا شيء والذي لا يحتمل النقض اي لا يجري فيه الفسخ والاقالة بعد ثبوته ثلثة انواع ما كان المال فيه تبعا مثل النكاح وما لا مال
فيه اصلا كالطلاق الخالي عن المال والعتاق وما كان المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال والنوع الاول على اوجه اما ان
هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه وكل واحد على اربعة اوجه ايضا كالبيع فان هزلا باصله بان يقول لامرأة اني اريد ان اتزوجك
بالف تزوجا باطلا وهزلا ووافقته المرأة ووليها على ذلك بحضرة الشهود بهذه المقالة وتزوجها كان الهزل باطلا والنكاح لازما
في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى بما سميا من المهر بكل حال للحديث المذكور في الكتاب ولان الهزل يؤثر فيما يحتمل
الفسخ بعد تمامه والنكاح غير محتمل للفسخ ولهذا لا يجري فيه الرد بالعيب وخيار الرؤية فلا يؤثر فيه الهزل وان هزلا بقدر البدل فيه بان
يقول لامرأة ووليها او قال لوليها ومنها الى اريد ان اتزوجك او اتزوج فلانة بالف درهم واظهر في العلانية الفين
واجابه الولي والمرأة الى ذلك فتزوجها على الفين علانية كان النكاح جائزا بكل حال والمهر الفان ان اتفقا على الاعراض
والالف ان اتفقا على البناء لانهما قصدا الهزل بذكر احد الالفين والمال لا يجب مع الهزل بخلاف مسئلة البيع عند ابي حنيفة رحمه الله
في هذا الوجه حيث يجب تمام الالفين عنده لان ذكر احد الالفين على وجه الهزل بمنزلة شرط [illegible] الشرط الفاسد يؤثر في البيع لا
يؤثر في النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق كذا في المبسوط وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فروى محمد عن ابي حنيفة رحمه الله ان النكاح
جائز بالف بخلاف البيع وروى ابو يوسف عنه ان المهر الفان وهو الاصح وقد بينا وجه الروايتين في الكشف وان هزلا
بجنس البدل بان ذكرا في النكاح دنانير وغرضهما الدراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمياه وان اتفقا على البناء وجب
مهر المثل بالاجماع لانهما قصدا الهزل بما سمياه في العقد ومع الهزل لا يجب في المال وما تواضعا على ان يكون صداقا بينهما لم يذكراه
في العقد والمسمى لا يثبت بدون التسمية فاذا لم يثبت واحد منهما صار كانه تزوجها على غير مهر فيكون لها مهر مثلها بخلاف ما تقدم الالف والالفين لان
هناك قد سميا ما تواضعا على ان يكون مهرا وزيادة لان في تسمية الالفين تسمية الالف بخلاف البيع لان البيع لا تصح الا بتسمية الثمن
فيجب الاعراض عن المواضعة واعتبار التسمية ضرورة والنكاح يصح بلا تسمية فيمكن العمل بالمواضعة ويترك ما في التسمية وان اتفقا على انه
لم يحضرهما شيء او اختلفا فعلى رواية محمد رحمه الله يجب مهر المثل بلا خلاف لان المهر تابع فيجب العمل بالهزل ويبطل التسمية فبقي النكاح بلا تسمية
فيجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله يجب المسمى للطلب المواضعة كما في البيع لان التسمية في حكم الصحة مثل ابتداء البيع
على ما عرفت وان كان الهزل فيما لا مال فيه اصلا وهو النوع الثاني من الاقسام التي ذكرناها مثل الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين
والنذر فالهزل باطل والتصرف لازم لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي المنصوص عليه الحكم ثابت بالنص وفي
الباقي بالدلالة لا بالقياس وذلك لان العفو عن القصاص من قبيل الاعتاق لانه احياء كالاعتاق والاعتاق مذكور في بعض الروايات ويشبه الطلاق
ايضا من حيث انه اذا عفا عن بعض الدم سقط كل القصاص كما اذا طلق بعض المطلقة يقع تطليقة كاملة والنذر يشبه اليمين من حيث انه التزام شرعي كما ان اليمين
التزام الكفارة فلذلك الحق العفو والنذر بهما كذا في بعض الفوائد ولان الهازل مختار للسبب راض به بدون حكمه كما بينا وحكم هذه
الاسباب لا يحتمل الرد والتراخي اي لا يحتمل الرد بالاقالة والفسخ ولا التراخي بخيار الشرط والتعليق بسائر الشروط لان خيار
الشرط لا يدخل في هذه الاشياء بل يبطل والتعليق بسائر الشروط يؤخر السبب بحكمه

الى حين وجود الشرط ولا يلزم عليه الطلاق المضاف فانه سبب في الحال وقد تراخى حكمه لانا نقول المراد من الاسباب العلل والطلاق
المضاف سبب منعقد الى الوقوع وليس بعلة في الحال كما قيل ولهذا لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لاستند كما في البيع بشرط
الخيار فثبت ان هذه الاسباب لا يقبل الفصل عن احكامها فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط لان الهزل لا يمنع من انعقاد السبب اذا انعقد
وجد حكمه لا محالة بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل التراخي عنه بشرط الخيار فلا جرم اثر فيه الهزل الا ترى انه هذا النوع وان دخل الهزل
فيما كان المال فيه مقصودا وهو النوع الثالث من الاقسام المذكورة مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فذلك منقسم على الاوجه الستة
المنقسمة على اثني عشر وجها وانما كان المال في هذا النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال علم انه فيه مقصود
وحاصل هذا الفصل ان الهزل لا يؤثر في هذا النوع بحال عندهما فيلزم التصرف ويجب المال في جميع الوجوه وعند ابي حنيفة رضي الله عنه
وهو موثر فيه حتى اوجب توقف التصرف الى اسقاط الهزل ومنع لزوم المال في الحال بناء على اصل وهو ان الهزل بمنزلة شرط الخيار
بالاتفاق لما مر والخلع لا يحتمل شرط الخيار عندهما لانه تصرف يمين من جانب الزوج كانه قال لها ان قبلت المال المسمى فانت طالق ولهذا
لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل خيار الشرط لا يحتمل الهزل الخيار وعند ابي حنيفة
رضي الله تعالى عنه يصح خيار الشرط في الخلع من جانب المرأة لان جانبها شبيه البيع لانه تمليك مال بعوض الا ترى ان البداية لو كانت
من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها قبل قبول الزوج بطل كما في البيع وانما جعل ذلك شرطا
في حق الزوج فاما في حق نفسه فهو تمليك مال جعل شرطا بهذا الوصف كرجل قال لاخر ان لقيتك فهذا العبد بكذا فهو في حق الاخر بيعا
وانه معلق باللقاء وههنا كذلك واذا كان كذلك ثبت فيه الخيار فاذا بطل بحكم الخيار بطل كونه شرطا لان كونه شرطا بهذا الوصف
وهو انه تمليك مال فلا يقع الطلاق لفوات الشرط واذا عمل فيه خيار الشرط عمل الهزل فيمنع وقوع الطلاق ووجوب المال وهذا
اذا اتفقا على البناء في الاوجه الثلاثة وهي ما اذا هزلا باصل التصرف او بقدر البدل فيه او بجنسه فاما اذا اتفقا في الاوجه الثلاثة
على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالتصرف لازم والمسمى واجب بالاتفاق لبطلان الهزل عندهما ولرجحان
الجد عنده على الهزل الذي هو خلاف الاصل كما سنبينه فحصل الاختلاف في ثلثة اوجه من اثني عشر وجها وحصل الاتفاق في
تسعة منها مع اختلاف التخريج **قوله** فقد ذكر في كتاب الاكراه كذا ذكر في باب التلجئة من كتاب الاكراه ولقد ذكر صحة النكاح
والطلاق والعتاق من الهازل وكذلك لو طلق امرأته على مال على وجه الهزل او اعتق جارية على وجه الهزل وقد تواضعا قبل
ذلك انه هزل وقع الطلاق والعتاق ووجب المال قال الشيخ الامام شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله وهذا اي
الحكم المذكور عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما لما قلنا فلا يحتمل الهزل ثم قال وسواء كان
هزلا اي باصل التصرف او باصل الخلع بان طلق امرأته على مال او خالعها بطريق الهزل او بقدر البدل بان سميا الفين وقد
تواضعا على ان يكون البدل الفا او بجنسه بان خالعها على دنانير مسماة وقد تواضعا على ان يكون البدل في الحقيقة كذا دراهم
يجب المسمى عندهما ولا اعتبار لما تواضعا عليه وصار اي البدل المسمى الذي لم يؤثر الهزل فيه لو ثبت مقصودا بنفسه كالذي اي
مثل التصرف الذي لا يقبل الفسخ وهو الطلاق ونحوه تبعا له يعني الهزل وان كان موثرا في المال لكن المال ثابت في ضمن الخلع تبعا فلا يؤثر
فيه الهزل اذ العبرة للمتضمن لا للمتضمن كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن يلزم بلزومه تبعا فان قيل لا نسلم جعل المال في

هذا النوع تبعا لانه ما هو فيه مقصود القبول واما ما يتبع بكون المال فيه مقصودا ولئن سلمنا انه فيه تبع لا نسلم ان الهزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر
في الاصل لان المال في النكاح تابع وقد اثر الهزل فيه حتى كان المهر الفا فيما اذا هزل فيه بقدر البدل دون الالفين كما في مهرها
فلما المال ههنا مقصود بالنظر الى العاقد فاما في الحقيقة فهو تابع للطلاق او العتاق الذي هو مقصود للعقد لانهما بمنزلة الشرط
فيهما والشرط اتباع على ما عرف فيؤخذ حكمه من الاصل فلا يؤثر فيه الهزل فالمال في النكاح تابع بالنظر الى العاقدين لان
مقصود كل واحد منهما في الاصل حل الاستمتاع بالاخر وحصول الازدواج دون المال فاما في الحقيقة فله نوع اصالة حيث
لا يتوقف ثبوته على اشتراط العاقدين بل يثبت بلا ذكر وتثبت مع النفي صريحا واذا كان كذلك يعتبر هو بنفسه في حكم الهزل ويؤثر
فيه الهزل كما يؤثر في سائر الاموال فان قيل اليس ان الاكراه على الخلع يمنع وجوب المال وان كان لا يمنع وقوع الطلاق
فوجب ان يكون الهزل كذلك قلنا ان الاكراه انما يمنع وجوب المال لان المكره يجعل آلة للمكره فيما يصلح ان يكون آلة له
وفي ايجاب المال يصلح آلة له لان ايجابه واستهلاك له سواء وفي الاستهلاك سواه واذا جعل آلة له في حق الوجوب
صار كان الخلع حصل من المكره ولو كان كذلك يقع الطلاق ولا يجب المال لانه في حق الطلاق لا يصلح آلة فصار كما في الاكراه
على الاعتاق فان نفس العتق مقصور على المكره حتى كان الولاء له وفي حق الاتلاف يتحول الى المكره واما الهزل فلا يمنع
المال من حيث انه ينقل الفعل فيه الى الغير ولكن من حيث انه يفسد السبب فيمنع وجوب المال فيما افسد السبب وفيما لا يفسد
لا يمنع كالطلاق والعتاق كذا ذكره شيخ الاسلام خواهر زاده رحمة الله عليه **قوله** اما عند ابي حنيفة فان الطلاق يتوقف على اختيارها
اي على اختيار المرأة الطلاق بالمال المسمى بطريق الجد واسقاطها الهزل بكل حال يعني سواء هزلا باصله وبقدر البدل او بجنسه
بعد ان يتفقا على البناء لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لما بينا وقد نص عن ابي حنيفة رحمه الله يعني في الجامع الصغير في رجل قال
لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت ان ردت الطلاق في الثلاثة بطل الطلاق وان
اجازت الطلاق في الثلاثة الايام ولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم للزوج فكذلك ههنا اي وكان
الحكم المذكور في الخيار حكم الهزل لكنه اي لكن خيار الشرط اي جوازه غير مقدر بالثلث في الخلع واشباهه عنده حتى لو
اشترط الخيار اكثر من ثلث جاز بخلاف البيع لان الشرط في باب الخلع على وفاق القياس اذ الطلاق من الاسقاطات وتعليقها
بالشروط جائز مطلقا فلا يجب التقدير بمدة اما الشرط في البيع فعلى خلاف القياس لانه من الاثباتات فتعليقها بالشروط
غير جائز لكنه ثبت فيه بالنص مقدرا بالثلث على خلاف القياس فيجب اعتبار هذه المدة ويبطل اشتراط الخيار فيما وراء الثلث
على القياس كذا في بعض الشروح فعلى هذا لا يبطل خيار النقض والاجازة للمرأة فيما نحن فيه بمضي الثلث لان الهزل بمنزلة خيار الشرط
مؤبدا فيكون لها الخيار ثابتا فيما فوق الثلث كما هو ثابت فكان لها ولاية النقض والاجازة متى شاءت عند ابي حنيفة رضي الله عنه
ولقائل ان يقول ينبغي ان يكون الخيار مقدرا بالثلث في الخلع واشباهه لان ثبوته في جانب من وجب عليه المال باعتبار معنى المعاوضة
لا باعتبار معنى الطلاق فوجب ان يتقدر بالثلث كما في حقيقة البيع ويمكن ان يجاب عنه بان المال وان كان مقصودا بالنظر الى
العاقد لكنه تابع في الثبوت للطلاق الذي هو مقصود من العقد لما بينا وبالنظر الى المقصود يلزم ان لا يتقدر بالثلاث
كما علمنا وكذلك هذا في نظائره اي ومثل ثبوت الحكم والتفريع في الخلع ثبوت الحكم والتفريع في نظائره من الاعتاق

على مال والصلح عن دم العمد يعني الكل سواء في الحكم والتفريع ثم انما يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل وهو ما يحتمل النقض كالبيع
والاجارة وما كان المال فيه مقصودا هذا اصل ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه اذا اتفقا على بناء التصرف على المواضعة اما اذا
اتفقا على انه لم يحضرهما شيء عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض حمل التصرف على الجد فيما اذا لم يحضرهما شيء وجعل
القول قول من يدعي الجد والاعراض فيما اذا اختلفا في قول ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه فجعل العمل لصحة الايجاب والجد
اولى لان الاصل في العقود الشرعية لزومها للصحة وانما يتغير لعارض ومن ادعى عدم البناء على المواضعة فهو متمسك بالاصل
فكان القول قوله وكان دعوى الاخر كدعواه خيار الشرط فلا يقبل وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء انما صح العقد
لان مطلقه يقتضي الصحة والمواضعة السابقة لم تذكر في العقد فلا يكون مؤثرة فيه كما لو تواضعا على شرط خيار او اجل ثم لم
يذكرا ذلك في العقد لم يثبت الخيار والاجل فهذا مثله وعندهما العمل بالمواضعة اولى حتى كان القول قول من يدعي البناء
في صورة الاختلاف وكان العقد فاسدا فيما اذا لم يحضرهما شيء لانهما تواضعا الا ليكتنا عليه صونا للمال عن يد المتغلب فيكون
فعلهما بناء على تلك المواضعة باعتبار الظاهر ما لم يتحقق خلاف لانه اذا لم يجعل بناء عليها كان اشتغالهما بها اشتغالا بما
لا يفيد ولئن سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه لكان هذا الظاهر معارضا له فترجح السابق منهما اذ
السبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة الهزل لم يعارضها شيء فيثبت حكم بلا معارض والسكوت في حال العقد او اختلاف
في البناء والاعراض لا يصلح معارضا لانه غير متعرض للجد ولا للهزل فلذلك وجب العمل بالسابق والجواب لابي حنيفة رحمه الله تعالى
ان الاخر يصلح ناسخا للاول اذ لم يتصل به ما يوجب تغيره ولهذا لان الجد هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا وكما يجب حمل الكلام
عليه اذا لم يسبقه مواضعة على الهزل يجب حمله عليه اذا سبقته مواضعة ان امكن عملا بالاصل وقد امكن ههنا لخلوه عن الهزل ايضا
وعدم اتفاقهما على البناء على الهزل فيحمل عليه ويجعل ناسخا للمواضعة السابقة لانها تحتمل الابطال بخلاف ما اذا اتفقا على البناء على المواضعة
لوجود التصريح بالعمل بخلاف موجب الشرع والعقل فلا يمكن الحمل على الصحة **قوله** واما الاقرار الى آخره وذكره في المبسوط
ولو تواضعا على ان يخبرا انهما تبايعا هذا العبد امس بالالف درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع للمشتري قد كنت
بعتك عبدي هذا امس بكذا او قال الآخر صدقت فليس هذا ببيع لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب والمخبر عنه اذا
كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا الا يرى ان فرية المفترين وكفر الكافرين لا يصير حقا باخبارهم وههنا قد ثبت كون المخبر
عنه كذبا بالمواضعة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجمعا على اجازته بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما تلحق العقد المنعقد و
بالاقرار كاذبا لا ينعقد العقد فلا تلحقه الاجازة الا يرى انهما لو تواضعا مثل ذلك في طلاق او عتاق او نكاح لم يكن ذلك
نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا وكذلك لو اقر بشيء من ذلك من غير تقدم المواضعة لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا فيما
بينه وبين ربه عز وجل وان كان القاضي لا يصدقه في الطلاق والعتاق على انه كذب اذا اقر به طائعا فثبت الفرق بين
الاقرار والانشاء في هذه التصرفات مع التلجئة كما ثبت في الاكراه **قوله** وكذلك اي وكالاقرار تسليم الشفعة
طلب الشفعة على ثلثة اوجه طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى لو لم يطلب على الفور لبطلت شفعته والثاني
طلب التقرير والاشهاد وهو ان ينهض بعد الطلب ويشهد على البائع او على المشتري او عند العقار على طلبه الشفعة

فنقول ان فلانا اشترى هذه الدار وانا شفيعها وقد طلبت الشفعة واطلبها الآن فاشهدوا على ذلك وبهذا الطلب يستقر الشفعة
حتى لا يبطل بالتاخير بعد ذلك في ظاهر الرواية الثالث طلب الخصومة والتمليك فاذا اسلم هذا الا قبل طلب المواثبة بطلت
شفعته لان التسليم بطريق الهزل كالسكوت مختارا اذ الاشتغال بالتسليم هازلا سكوت عن طلب الشفعة على الفور وانما يبطل
بحقيقة السكوت مختارا بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا بالسكوت حكما وبعد طلب المواثبة وطلب الاشهاد التسليم
بطريق الهزل باطل والشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب المواثبة والتقرير
على انه بالخيار ثلاثة ايام بطل التسليم وبقيت الشفعة لان تسليم الشفعة في معنى التجارة لانه استبقاء احد العوضين على ملكه
ولهذا يملك الاب والوصي تسليم شفعة الصبي عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله كما يملكان البيع والشراء له فيتوقف
على الرضا بالحكم والخيار يمنع الرضا به فيبطل التسليم فكذا الهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم كما يبطل بخيار
الشرط ويبقى الشفعة وكذلك اي ومثل تسليم الشفعة ابراء الغريم في انه يبطل بالهزل حتى لو ابراه هازلا لا يصح فيبقى
الدين على حاله لانه لو قال ابرأتك على اني بالخيار لا يسقط الدين لان في الابراء معنى التمليك ولهذا يرتد بالرد والى
معنى التمليك اشير في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم فيؤثر فيه خيار الشرط وكذا الهزل يؤثر فيه لانه بمنزلة خيار
الشرط وكذلك لو ابرأ الكفيل هازلا لا يصح مع انه مما لا يرتد بالرد لانه يحتمل الفسخ بدليل انه لو صالح الكفيل على عين
وهلكت العين او ردها بالعيب ينفسخ الصلح ويعود الكفالة فكذلك يعمل فيه الهزل فيمنعه من الثبوت كالخيار كذا رأيت
مكتوبا بخط شيخي رحمه الله تعالى **قوله** اما الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا فيجب ان يحكم
بايمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وقد باشر احد الركنين وهو
الاقرار باللسان على سبيل الرضا والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيجب الحكم بالايمان بناء عليه كالمكره
على الاسلام اذا اسلم يحكم باسلامه بناء على وجود الركنين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام لانه اي الايمان
بمنزلة الانشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام متراخيا عنه فلا يحتمل ان يرد
اسلامه بسبب كما يرد البيع بخيار العيب والرؤية فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يؤثر فيه الهزل واما حكم الردة
بالهزل فقدم بيانه والله اعلم **قوله** واما السفه فكذا السفه في اللغة هو الخفة والتحرك يقال سفهت الرياح الثوب اذا استخفته
وحركته ومنه زمام سفيه اي خفيف وفي الشريعة عبارة عن خفة تعتري الانسان فتحمله على العمل بخلاف موجب العقل و
الشرع مع قيام العقل حقيقة كذا ذكر في بعض الشروح وهذا التعريف يتناول ارتكاب جميع محظورات فان فيه
ارتكابها من السفه حقيقة الا ان السفه الذي تكلم الفقهاء فيه وتعلق الاحكام به من منع المال ووجوب الحجر
وهو تبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع ولهذا فسره بعضهم بانه السرف والتبذير ولم يفهم عند الاطلاق
ارتكاب معصية اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك سفها حقيقة ولذلك لم يتعلق بها احكام السفه و
فسره بعضهم بانه تصرف صدر عن العاقل قصدا لا على نهج العقلاء واحترز بقوله العاقل عن المجنون وبقوله قصدا عن الخطأ وقوله
لا على نهج العقلاء عن تصرف الرشيد وانه لا يخل بالاهلية لانه لا يخل بالقدرة لظاهر السلامة التركيب وبقاء القوى الغريزية على حالها

ولا بالاعلى البقاء لان العقل بكماله باق لان السفيه يكابر عقله في عمله فلا جرم بقي مخاطبا بتحمل امانة الله تعالى فيخاطب بالاداء في الدنيا ويجازى
عليه في الاخرة واذا بقي اهلا لتحمل امانة الله عز وجل ووجوب حقوقه بقي اهلا لتحمل حقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاولى
لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تحمل الا على من هو كامل الحال الا يرى ان الصبي اهل للتصرفات مع انه ليس باهل لايجاب
حقوق الله عز وجل وتحمل امانة فمن هو اهل لتحمل امانة اولى ان يكون اهلا للتصرفات فثبت ان السفه لا يمنع احكام الشرع
ولا يوجب سقوط الخطاب عن السفيه بحال سواء منع منه المال او لم يمنع حجر او لم يحجر قوله ولا يوجب الحجر اصلا اي لا يوجب
السفه الحجر عن تصرف لا يحتمل الفسخ ولا يبطل بالهزل كالنكاح والعتاق ولا عن تصرف يحتمل الفسخ ويبطل بالهزل كالبيع
والاجارة واحتجا في وجوب النظر للسفيه بجعله محجورا عن التصرفات واثبات الولاية للغير على ماله صونا عن الضياع كما وجب
للصبي والمجنون فقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز الحجر عليه عن التصرفات بسبب السفه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يجوز
الحجر عليه بهذا السبب عن التصرفات المحتملة للفسخ وهي ما يبطله الهزل دون ما لا يبطله على سبيل النظر لقوله تعالى فان كان الذي
عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل نص على اثبات الولاية على السفيه وذلك لا يتصور
الا بعد الحجر عليه ولان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي بل اولى لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا
فلان يكون محجورا عليه كان اولى وكان هذا الحجر بطريق النظر واجبا حقا للمسلمين فان ضرر السفيه يعود الى الكافة لانه
اذا افنى ماله بالسفه والتبذير صار وبالا على الناس وعيالا عليهم يستحق النفقة من بيت المال والحجر على الحر لدفع الضرر
عن العامة مشروع بالاجماع كما في المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وحقا لدين السفيه ايضا فانه
وان كان عاصيا بسفهه يستحق النظر باعتبار اصل دينه بسبب الله تعالى ولهذا لو مات يصلى عليه وكذا كل من كان فاسقا الا ان
وكذا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر شرعا بطريق النظر للمامور والمنهي حقا لدينه وللمسلمين والدليل عليه منع المال عنه فانه ثبت
بطريق النظر حتى يكون صونا عن التلف فكذا الحجر عليه ثبت نظرا له لان منع المال غير مقصود بعينه بل لابقاء ملكه ولا يحصل هذا
المقصود ما لم ينقطع لسانه عن ماله تصرفا لانه يتلف بتصرفه بالبيع بغبن فاحش او بالاقرار لغيره بما يحفظ الولي عليه من ماله وانما لم يثبت
الحجر في حق الطلاق والعتاق والنكاح ونحوها لان المحجور عليه بسبب السفه في التصرفات كالهازل فان الهازل يخرج كلامه على غير
نهج كلام العقلاء لقصده اللعب به دون ما وضع الكلام له لا لنقصان في عقله فكذلك السفيه يخرج كلامه على غير نهج كلام العقلاء
لاتباع الهوى ومكابرة العقل لا لنقصان في عقله وكل تصرف لا يؤثر فيه الهزل لا يؤثر فيه السفه ايضا وكل تصرف يؤثر فيها
الهزل وهو مما يحتمل الفسخ يؤثر فيه السفه واحتج ابو حنيفة رحمه الله بانه حر مخاطب فيكون مطلق التصرف في ماله كالرشيد فان
كونه مخاطبا يثبت اهلية التصرف اذ التصرف كلام ملزم واهلية الكلام بكونه مميزا والكلام الملزم بكونه مخاطبا وبالحرية يثبت المالكية
لكون المال خالص ملكه يثبت محليته وبعد ما صدر التصرف من اهله في محله لا يمنع نفوذه الا لمانع والسفه لا يصلح مانعا من نفوذ
التصرف لان السفه لا يوجب انتقاص العقل ولكن السفيه يكابر عقله في التبذير لغلبة هواه مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم
يجز ان يكون سببا للنظر لكونه معصية الا يرى ان من قصر في حقوق الله تعالى مجانة وسفها لم يوضع عنه الخطاب وان كثرت
الواجبات وتعددت الفوائت بخلاف الترك بالجنون والاغماء والدليل عليه انه لا يبطل عباراته حتى صح طلاقه وعتاقه ونذره

ببينة واقرار على نفسه بالاسباب الموجبة العقوبة ولا يعطل عليه اسباب الحدود والعقوبة حتى لو شرب الخمر او زنى او سرق او قتل
انسانا مما يقام عليه الحدود ويجب عليه القصاص وهذه العقوبات تندرئ بالشبهات فلو بقي السفيه معتبرا بعد البلوغ من عقل
في ايجاب النظر لكان الاولى ان يعتبر فيما تندرئ بالشبهات ولو جاز الحجر عليه بطريق النظر لكان الاولى ان يحجر عليه بالاقرار بالاسباب الموجبة
العقوبة لان ضرورة يلحق نفسه والمال تابع للنفس فاذا لم يبطل في دفع الضرر عن نفسه فهذا اولى وقوله هو مستحق النظر بعد الجناية
فان النظر من هذا الوجه جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة العفو ولا يجب ثم النظر على هذا الوجه انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا
فوق هذا النظر وههنا قد تضمن ذلك لان في اثبات الحجر ابطال ولايته واهليته والحاقه بالبهائم وهي نعمة اصلية لان الانسان انما
يتبان من سائر الحيوان بالبيان فلا يجوز ابطال هذه النعمة لصيانة المال بخلاف منع المال منه لانه انما ثبت بالنص غير معقول
المعنى لان منع المال من مالكه مع كمال عقله وتميزه غير معقول اذ المالك هو المطلق الناجز فلا يصح القياس عليه او ثبت بطريق
العقوبة عند بعض مشائخنا لا بطريق النظر فان سببه جناية وهو مكابرة العقل واتباع الهوى والحكم المتعلق به يصلح جزاء كايجاب
المال فيجعل جزاء باعتبار السبب لا اجرة بهذا الطريق وهو انا نظرنا الى السبب فوجدناه صالحا للعقوبة فسميناه عقوبة كالجلد في الزنا
وقطع اليد في السرقة واذا ثبت انه عقوبة لا يمكن تعديته الى منع اللسان وقصر العبارة لانه القياس لا يجري في العقوبات
ولا يقال ان المنع لو كان عقوبة لفوض الى الامام ولا اولياءهم المخاطبون دون الائمة لانا نقول هو عقوبة تعزير وتاديب لا حد
فيجوز ان تفوض الى الاولياء كما في تعزير العبيد والابناء ولئن سلمنا ان النص معقول المعنى وانه معلول بعلة النظر لا بالعقوبة لا نسلم
جواز قياس الحجر على المنع ايضا لعدم المساواة لان منع المال ابطال نعمة زائدة عليه وهي اليد والآية بالفقراء واثبات الحجر
ابطال نعمة اصلية وهي الاهلية والولاية فان جاز الحاق ضرر يسير في منع نعمة زائدة لتوفير النظر عليه لا يستدل على جواز الحاق الضرر
العظيم به بتفويت النعمة الاصلية والحاقه بالبهائم لمعنى النظر اليه والجواب من الآية ان المراد من السفيه على ما قيل هو الصبي الذي لا
عقل فان بعض تصرفاته يخرج عن نهج الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي لا يستطيع ان يمل المجنون وقيل المراد
من السفيه المبذر الذي اختلفنا فيه ولكن المراد من الولي هو ولي الحق لا ولي السفيه وفي الآية كلام طويل ومن قولهم لا فائدة
في منع المال مع اطلاق التصرف ان السفيه انما يتلف ماله عادة في التصرفات التي لا تتم الا باثبات اليد على المال من اتخاذ
الضيافة والهبة والصدقة فاذا كانت يده مقصورة عن المال لا يتمكن من مباشرة هذه التصرفات فيحصل المقصود بمنع المال
وان كان لا يحجر عليه والمكابرة مفاعلة من كبر يكبر اذا عظم من اعتقد انه عظيم في نفسه كبير عند غيره لا ينقاد لغيره فلا يدخل
تحت حكمه وامره فمكابرة العقل الخروج عن طاعته بسبب اتباع الهوى والعمل بخلاف قضيته قوله واما الخطاء وكذا قال الامام
لامشي الصواب ما اصيب به المقصود والخطاء ضد الصواب والعدول عنه وقيل الخطاء امر يصدر عن الانسان بغير
قصد بسبب ترك التثبت عند مباشرة امر مقصود سواه قال السيد الامام ابو القاسم الخطاء يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه
يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء ان قتلهم كان خطأ كبيرا ويراد
ضد العمد كما في قوله تعالى والنسيان ثم قال الخطاء ان يكون عاملا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن انه صيد
فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمى اليه وهو الانسان هو نوع جعل عذرا اختلف في جواز المواخذة على الخطاء فعندنا العذر

لا يجوز المؤاخذة عليه في الحكمة لان الخاطئ غير قاصد الى الخطأ والجناية لا تتحقق بدون القصد وعند اهل السنة والجماعة يجوز المؤاخذة عليه عقلا لان الله تعالى
امرنا بان النسيان منه عدم المؤاخذة بالخطأ في قوله عز وجل اخبارا عن قول الرسول عليه السلام وتعليما للعباد ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا
ولو كان الخطأ غير جائز المؤاخذة به في الحكم لكانت المؤاخذة جورا وصار الدعاء في التقدير ربنا لا تجر علينا بالمؤاخذة لكن المؤاخذة مع جوازها في الحكمة
سقطت بدعاء النبي عليه السلام فانه لما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا استجيب له في دعائه فالشيخ بقوله جعل عذرا اشار الى ما ذكرنا يعني انه لما كان جائز
المؤاخذة باعتبار انه لا يخلو عن تقصير جعل صالحا يسقط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطأ في القبلة بعد ما اجتهد جازت صلوته
ولا اثم ولو اخطأ في الفتوى بعد ما اجتهد لا اثم ويستحق اجرا واحدا احترز بقوله لسقوط حق الله عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى
لو اتلف مال انسان خطأ بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيد او اكل مال انسان على ظن انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان مال لا جزاء فعل
فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا لا ينافي عصمة المحل وقوله وشبهة في العقوبة عطف على قوله جعل عذرا اي جعل الخطأ شبهة دارئة في باب العقوبة حتى لو زفت
اليه غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لا اثم اثم الزنا ولا يؤاخذ بالحد وكذا لو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله لا اثم اثم القتل العمد وان كان ياثم اثم ترك
التثبت ولا يؤاخذ بالقصاص لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور لكنه اي الخطأ لا ينفك عن نوع تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالتثبت
فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة وان كان لا يصلح سببا للعقوبة المحضة لان الكفارة تشبه العبادة والعقوبة فيصلح سببا مترددا بين الحظر والاباحة
والخطأ كذلك لان اصل الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح وترك التثبت فيه محظور وكان قاصرا في معنى الجناية فيصلح سببا للجزاء القاصر قوله وصح طلاقه
اي طلاق الخاطئ عندنا بان اراد ان يقول مثلا اسقني فجرى على لسانه انت طالق وقع الطلاق وقال الشافعي رحمه الله لا يصح لان الطلاق يقع
بالكلام والكلام انما يعتبر اذا صدر عن قصد صحيح الا يرى ان المجنون والعاقل سواء في اصل الكلام الا انه فسد لعدم القصد الصحيح والمخطئ غير قاصد فلا يصح طلاقه كطلاق
النائم والمغمى عليه واصحابنا قالوا القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل
والبلوغ نفيا للحرج كما في السفر مع المشقة ولا يقال لو كان البلوغ عن عقل مقام القصد في حق صحة طلاق الخاطئ لصح طلاق النائم بهذا الطريق ولقام
مقام الرضا فيما يعتمد الرضا من البيع والاجارة ونحوها لانه امر باطن كالقصد حيث لم يقم مقامه دل على ان المعتبر حقيقة القصد كحقيقة الرضا ولم يوجد
لانا نقول الشيء انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما ان يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في التوقف على الاصل حرج ففيما ذكرنا ينتقل الحكم عند وجودهما الى الدليل مقام
المدلول تيسيرا واحد الشرطين في حق النائم مفقود لانه لا حرج في الوقوف على العمل باصلا مستقل فانه يعرف بالنظر فيما ياتي به ويذره ونحن نعلم يقينا ان
النوم مانع عن استعمال نور العقل فكانت الاهلية للقصد معدومة بيقين من غير حرج في دركه فلا يصح في حقه اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد لانتفاء
الشرطين والرضا في حق العباد عبارة عن امتلاء الاختيار وبلوغه نهايته بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحوها كما يفضي اثر الغضب الى الظاهر
وهو ليس بامر باطن فلم يحتج الى اقامة البلوغ عن عقل مقامه بل يتعلق الحكم بذلك السبب الظاهر لظهور اثره وهو الرضا قوله ويجب ان ينعقد بيعه يعني اذا جرى البيع
على لسان المخطئ بان اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا العين منك بكذا وقال الآخر قبلت وصدقه صاحبه على الخطأ اذ لا يمكن
اثباته الا بهذا الطريق فلا رواية فيه عن اصحابنا رحمهم الله ولكنه يجب ان ينعقد فاسدا كبيع المكره لان جريان هذا الكلام في اصل صفة الاختيار وليس بطيب
لكن بان الخاطئ اهل فينعقد البيع لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضا قوله واما السفر وكذا السفر قطع مسافة لغة وفي الشريعة هو الخروج على
قصد المسير الى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلثة ايام فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام وانه لا يخل بالاهلية لوجود القدرة ظاهرة وباطنة
فلا يمنع وجوب شيء من الاحكام نحو الصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها الا انه جعل في الشرع من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا حتى لو تعود سلطان من

الى نقصان في مدته واعوانه لحقه مشقة بالنسبة الى حال الاقامة ولذلك جعل نفسه سببا للرخص اي اقيم مقام المشقة يؤثر في قصر ذوات الاربع اثر السفر في حق
الصلوة عندنا اسقاط الشطر في ذوات الاربع حتى لم يبق الا الكمال شرعا اصلا وكان ظهر المسافر وفجره سواء وعند الشافعي رحمه الله حكم السفر ثبوت
حق الترخص له بان يصلي ركعتين ان شاء كما في الافطار حتى لو لم يشاء لم يجز الا الاربع واذا نوى سنة لزمه قضاء الاربع عنده وقد مر بيان هذه
المسئلة في فصل العزيمة والرخصة واثره في الصوم تاخير وجوبه الى ادراك عدة من ايام اخر دون اسقاطه بقي صوما حتى صح اداؤه لان التغير
اوجب تاخيرا بالسفر لا سقوطه بخلاف شطر الصلوة على ما عرف قوله لكنه لما كان كذا يعني لما كان السفر من اسباب التخفيف كان كالمرض وكان ينبغي ان يكون
حكمهما سواء فيما ذكر من المسائل الا ان السفر لما كان من الامور المختارة اي الامور التي يتعلق وجودها باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا
ضرورة لازمة يعني بعد ما تحقق لا يوجب ضرورة تدعو الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها الا ان لهما فرقا در على الصوم من غير تكلف ومن غير ان
يلحقه آفة في بدنه او معناه ان الضرورة الداعية الى الفطر غير لازمة لامكان دفعها بالامتناع عن السفر لانه من الامور المختارة بخلاف المرض
قيل ان المكان اذا اصبح صائما وهو مسافر لا يباح له الفطر لعدم الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وكذا اذا اصبح مقيما وقد عزم على
الصوم لم يحل له الفطر لان اداء الصوم في هذا اليوم وجب عليه حقا لله تعالى وانما انشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه بخلاف
المريض اذا تكلف للصوم تحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الفطر لان المرض يوجب مشقة لازمة متى تحقق
الصوم اذا لو لم يوجب مشقة لما صلح سببا للترخص بالافطار وكذا لا يمكن دفعه لانه امر سماوي فيؤثر في اباحة الافطار ولو افطر اي في حال
السفر مع انه لم يحل له الفطر لم يلزمه الكفارة عندنا لتمكن الشبهة وجوب الكفارة باقتران السبب المبيح بالفطر فان السفر مبيح للفطر في الجملة
فصورته تمكن شبهة وان لم يوجب اباحة وذكر عن الشافعي رحمه الله في مختصر البويطي انه يلزمه الكفارة اعتبارا لآخر النهار باوله ومن بعد
فان لم يفطر في اوله يصير من الشبهة وبعد السفر يقترن السبب المبيح بالفطر ولو وجد هذا السبب في اول النهار يباح له الفطر فاذا وجد في آخره
يصير شبهة كذا في المبسوط ولو افطر اي المقيم الناوي للصوم ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرضا يبيح الافطار
حيث يسقط به الكفارة وعنه لما قلنا ان السفر من الامور المختارة ولا يؤثر في استحقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلا يصير شبهة في سقوط ما لزمه
بتقرر عليه شرعا حقا لله تعالى لانه لا يصير كانه اسقط باختياره اما المرض فامر سماوي فاذا وجد في آخر النهار يزيد استحقاق الصوم لانه
الفطر لو كان صائما وزوال الاستحقاق لا يتجزى فيصير زائلا من اوله كالحيض لعدم الصوم فيه اوله شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صار السفر
خارجا عن اختياره ايضا بان اكرهه سلطان على السفر في اليوم الذي افطر فيه متعمدا سقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة
رحمه الله تعالى كذا في فتاوى قاضيخان فان قيل السبب المبيح انما يعمل في القائم ولم يبق الصوم فكيف يعمل في المعدوم قلنا لو كان
الصوم قائما لما اوجب شبهة بل اوجب الاباحة حقيقة من اول النهار لكن لما كان معدوما صار شبهة لان الفطر انما يكون علة لوجوب
الكفارة باعتبار انه مستحق وانما يكون ذلك الحد مستحقا على تقدير عدم تحقيق المبيح الى آخر النهار لانه مما لا يتجزى في ثبوته فاذا
زال في البعض زال في الكل والله اعلم قوله واما الاكراه فكذا قيل الاكراه حمل الغير على امر يكرهه ولا يريده مباشرة لولا الحمل عليه
بالوعيد على تركه قال شمس الائمة رحمه الله هو اسم لفعل يفعله الانسان بغيره فينتفي به رضاه او يفسد به اختياره ثم قال
في الاكراه يعتبر معنى في المكره ومعنى في المكره ومعنى فيما اكره عليه ومعنى فيما اكره به فالمعتبر في المكره تمكنه من ايقاع ما هدد به
فاذا لم يكن متمكنا من ذلك فاكراهه هذيان والمعتبر في المكره ان يصير خائفا على نفسه من جهة المكره في ايقاع [illegible] عاجلا لانه لا يصير

ذلک من ذلک فاکراهه بیان والمستثنی المکره ان اصیر فاکفا علی نفسه من جهة المکره فی النزاع مدة عاجلا او لا یصیر علیه ویجوز ان اصطلحا
الا بذلک وفیما اکره به ان یکون متلفا او مزمنا ومتلفا عضوا او موجبا عما یتعدم به الرضا باعتباره وفیما اکره علیه ان یکون المکره ممتنعا
منه قبل الاکراه اما لحقه او لحق انسان آخر او لحق الشرع وبحسب اختلاف هذه الاحوال تختلف الحکم فعلی هذا ینبغی ان یقال الاکراه حمل الغیر
علی امر یمتنع عنه بتخویف یقدر الحامل علی ایقاعه ویصیر الغیر خائفا به فائت الرضا بالمباشرة فیتم التعریف بهذه القیود ویمکن ان یجعل فائت
الرضا داخلا فی الامتناع لانه اذا کان ممتنعا عنه قبل الاکراه لم یکن راضیا به فیکتفی بذکر احد القیدین کامل لیفسد الاختیار ویوجب الالجاء
ای الاضطرار نحو التهدید بما یخاف علی نفسه او عضو من اعضائه لان حرمة الاعضاء کحرمة النفس تبعا لها والاختیار هو القصد الی امر متحمل
الوجود والعدم داخل فی قدرة الفاعل بترجیح احد الجانبین علی الآخر کذا قیل والصحیح منه ان یکون الفاعل فی قصده مستقلا والفاسد
منه ان یکون اختیاره مبنیا علی اختیار الآخر فاذا اضطر الی مباشرة امر الاکراه کان قصده فی مباشرته دفع الاکراه حقیقة فیصیر الاختیار
فاسدا لابتنائه علی اختیار المکره وان لم ینعدم اصلا وقاصر لعدم الرضا ولا توجب الالجاء کالاکراه بالحبس او الضرب سوط **قوله**
والاکراه بجملته ای بجمیع اقسامه لا ینافی الاهلیة لا اهلیة الوجوب ولا اهلیة الاداء لان الاهلیة ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ والاکراه
لا یخل بشیء منها ولا یوجب وضع سقوط حق المکره بحال سواء کان ملجیا او لم یکن لان المکره مبتلی فی حالة الاکراه کما
انه مبتلی فی حالة الاختیار والابتلاء تحقق الخطاب لا یثبت بدونه ثم استدل علی ثبوت الابتلاء وتحقق الخطاب فی حقه فقال الا
یری انه ای المکره مبتلی بالاتیان بما اکره علیه متردد بین فرض ای کونه مباشرا فرضا کما لو اکره علی اکل المیتة او شرب الخمر بما یوجب الالجاء
فانه یفترض علیه الاقدام علی ما اکره علیه حتی لو صبر ولم یاکل ولم یشرب حتی قتل یعاقب علیه لثبوت الاباحة فی حقه بالاستثناء
المذکور فی قوله تعالی الا ما اضطررتم الیه ومن اکره علی مباح یفترض علیه فعله فکذا ههنا وحظر ای محظور کما فی الاکراه علی الزنا وقتل
النفس المعصومة واباحة کما فی اکراه الصائم علی افساد الصوم فانه یبیح له الافطار ورخصة کما فی الاکراه علی الکفر فانه یرخص له اجراء
کلمة الکفر علی اللسان ویأثم المکره فیه ای فی الاکراه بالاقدام علی الفعل مرة کما فی الاکراه علی الزنا وقتل النفس المعصومة وعلی الفطر
للمسافر والاکراه علی تو جر اخری کما فی الاکراه علی اکل المیتة فان الاقدام لما صار فرضا ثبت الاجر کما فی سائر الفروض او یأثم
بالامتناع مرة کما فی الاکراه علی الفطر للمسافر والاکراه علی اکل المیتة وشرب الخمر فان الصبر عنهما الی ان قتل حرام ویوجر اخری کما
فی الاکراه علی الکفر فان الصبر عنه عزیمة وتحقق هذه الامور علامة ثبوت الخطاب فی حقه لان هذه الاشیاء لا تثبت بدون الخطاب
ثم قیل لا حاجة الی ذکر الاباحة فی التحقیق لانها داخلة فی الفرض او فی الرخصة لانه ان اراد به انه الاقدام علی الفعل مباح له بالاکراه
ولو صبر حتی قتل لا یأثم فهو معنی الرخصة وان اراد بها انه تباح له ولو ترکه یأثم فهو معنی الفرض فاکراه الصائم علی الفطر ان کان مسافرا
من قبیل الاکراه علی اکل المیتة وشرب الخمر حتی لو لم یفطر حتی قتل کان آثما وان کان مقیما فهو من قبیل الاکراه علی الکفر حتی لو صبر
عنه فقتل کان ماجورا ولا یوجد ههنا سوی الاقسام الثلاثة ما لا یتعلق بفعله ثواب ولا بترکه عقاب فثبت انه لا حاجة الی ذکر لفظة
الاباحة الا فی نفس الامر فرقا بین الافطار وبین اجراء کلمة الکفر فی غیر حالة الاکراه فان حرمة الافطار قد تسقط بعذر المرض
والسفر وحرمة الکفر لا تسقط بحال ولعل الشیخ فرق بینهما بهذا الاعتبار **قوله** ولا رخصة فی القتل والجرح والزنا ای زنا الرجل
بالمرأة لعذر الاکراه اصلا یعنی سواء کان الاکراه ملجیا او لم یکن لا یثبت الترخص فی هذه الاشیاء بالاکراه لان الدلیل

الرخصة خوف التلف فانه اذا خاف تلف النفس او العضو جاز له الرخص بالمحرم صيانة للنفس او العضو عن التلف والمكره عليه ههنا المقصود
بالقتل في استحقاق الصيانة عنه خوف التلف سواء فلا يكون للمكره ان يتلف نفس غيره وان كان عبده لصيانة نفسه فصار الاكراه في حكم العدم
في حق اباحة قتل المقصود بالقتل في الترخص لتعارض الحرمتين فان الترخص لو ثبت بالاكراه لصيانة حرمة نفس المكره يمنع ثبوته وجوب صيانة
حرمة نفس المكره عليه لانه مثله في استحقاق الصيانة فلا يثبت التعارض وكذا الجرح حتى لو قيل له لتقطعن يد فلان او لنقتلنك لا يحل له ذلك
ولو فعل كان اثما لان الطرف المؤمن من الحرمة كالنفس بالنسبة الى غيره الا ترى ان المضطر لا يحل له ان يقطع طرف الغير كما لا يحل له ان يقتله
فيتحقق التعارض فلا يثبت الرخص الا ان في الاكراه على قطع يد نفسه بان قيل لتقطعن يدك او لنقتلنك يحل له قطع يده لان حرمة نفسه فوق
حرمة يده عند التعارض فجاز له ان يختار ادنى الضررين لدفع الاعلى وهذا المعنى لا يتحقق عند مقابلة طرف الغير بنفسه لان القطع اشد
على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع الخلق لانه لا يلزم من ذلك فوات طرفه فثبت انهما سواء في الحرمة عند مقابلة احدهما بالاخر ولا
يقال الاطراف محمية بالاموال فينبغي ان يترخص في قطع يد الغير عند الاكراه التام كما رخص له في اتلاف مال الغير لانا نقول الحاق الطرف
بالمال في حق صاحبه لا في حق الغير لان الناس لا يبدلون اطرافهم لصيانة نفس الغير ويبدلون اموالهم فيها فلا يلزم من ثبوت الرخصة
في اتلاف المال ثبوتها في اتلاف طرفه وكذا الزنا لان فيه فساد الفراش ان كانت المراة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن وذلك
بمنزلة القتل ايضا لان بسبب الولد كما انقطع عن الزاني لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولم يكن للمراة قوة الانفاق على الولد لعجزها
عن الكسب فيهلك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة القتل ولا يثبت الترخص فيها بالاكراه للتعارض ايضا فان قيل الحاق الزنا بالقتل
فيما اذا لم تكن المراة ذات زوج مسلم فاما اذا كانت منكوحة غير مسلم لان الولد يثبت الى الفراش وان علق من الزنا لقوله عليه السلام الولد
للفراش وللعاهر الحجر واذا كان كذلك وجبت نفقته وتربيته على صاحب الفراش فلا يكون الزنا اهلاكا قلنا الاصل ان يثبت الولد الى من
علق من مائه ويجب نفقته عليه لانه جزؤه فلما انقطع النسب عن الزاني كان اهلاكا حكما بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش سبب
مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيؤدي الى الهلاك ايضا **قوله** ولا خطر مع الكامل منه في ميتة والخمر والخنزير اي لا تبقى الحرمة مع الاكراه
الكامل وهو الاكراه الملجئ في هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم تثبت بالنص الا عند الاختيار فان الله تعالى قال وقد فصل
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة والاستثناء من الحظر اباحة فبقيت هذه الاشياء حالة الضرورة على الاباحة
الاصلية وكان الممتنع من تناولها مضيعا دمه فصار اثما ان كان عالما بسقوط الحرمة كما لو امتنع عن اكل لحم الشاة واكل الطعام
المباح وشرب الماء في هذه الحالة وان لم يعلم بسقوطها يرجى ان لا يكون اثما لانه قصد اقامة حق الشرع في التحرز عن ارتكاب المحرم في
زعمه هذا الا ان دليل انكشاف الحرمة عند الضرورة خفي فيعذر بالجهل كما ان عدم وصول الخطاب اليه قبل ان يشتهر يجعل عذرا
في ترك ما ثبت بخطاب الشرع كالصلوة في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم لوجوبها عليه كذا في المبسوط وانما قيل لقوله مع الكامل
منه لان هذه الحرمة لا تسقط بالاكراه القاصر لفوات الضرورة الا ان المكره اذا تناول لا يجب الحد في الاكراه القاصر بان شرب
الخمر لم يحد استحسانا وفي الخطاب القياس يحد لانه لا تاثير للاكراه الا بحبس في الافعال فوجوده كعدمه وجه الاستحسان ان الاكراه لو
بكامل بان كان ملجيا اوجب الحل فاذا وجد جزء منه يصير شبهة كالملك في الجزء من الجارية المشتركة يصير شبهة في اسقاط الحد عن الشريك
بوطيها والله اعلم بالصواب **قوله** ورخص اي المكلف في الاشياء المذكورة في الاكراه الكامل دون القاصر هذه لان حرمته الخ

كلمة الكفر لا يحتمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد الى الابد وهو اعتقاد وحدانية الله والاقرار بها باللسان والكفر بالله تعالى
حرام دائما الى الابد لا يسقط حرمته بالاكراه بل يبقى حراما مع الاكراه الا انه رخص للعبد اجراء كلمة الكفر لان فيه فوات التوحيد صورة
لا معنى لانه معتقد وحدانية الله تعالى بالقلب وهو الاصل والاقرار باللسان مرة واحدة كاف لتمام الايمان وما بعدها دوام على ذلك
الاقرار وبالاجراء تفوت الدوام وذلك لا يوجب خللا في اصل الايمان لبقاء التصديق ولكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر
حرام صورة ومعنى فلو امتنع يفوت حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان ولو استوى الحقان لترجح حقه
على حق الله تعالى لشدة حاجته وغنى الله تعالى فكيف لا يترجح حقه ههنا لانه يفوت في الصورة والمعنى وحق الله لم يفت ولهذا رخص
له الاقدام مع كونه حراما واذا صبر فقد بذل نفسه لاعزاز دين الله تعالى وكان شهيدا وكذا الحكم في سائر حقوق الله تعالى حتى
لو اكره بالقتل على افساد الصلوة او على تركها او على افساد الصوم وهو مقيم كان له ان يترخص بما اكره عليه لان حقه في نفسه يفوت اصلا
وحق صاحب الشرع يفوت الى خلف فان صبر ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان ماجورا لانه متمسك بالعزيمة لان حق الله تعالى وهو الصوم
والصلوة لم يسقط عنه بالاكراه فيما فعله اظهار الصلابة في الدين وان كان المكره على الافطار مسافرا فابى ان يفطر حتى قتل كان
اثما لانه تعالى اباح له الفطر بقوله عز اسمه فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف الهلاك ايام رمضان في
حقه كلا اليه وكايام شعبان في حق غيره فيكون اثما بالامتناع بمنزلة المضطر في فصل الميتة بخلاف المقيم الصحيح لان الصوم في حقه عزيمة قال الله تعالى
من شهد منكم الشهر فليصمه والفطر له عند الضرورة رخصة فان ترخص بالرخصة فهو في سعة من ذلك وان تمسك بالعزيمة فهو افضل له وكذا الحكم
في اتلاف مال الغير حتى لو قيل له لتتلفن او لتأخذن مال هذا الغير فتدفعه الي او ترمينه في مهلكة كان في سعة من ان يفعل ذلك لان حرمة
النفس فوق حرمة المال فما استقام ان يجعل المال وقاية للنفس وان كان مال الغير بخلاف طرف الغير لانه محترم احترام النفس لما بينا ولهذا
لا يباح قطعه باذن صاحبه فلا يصلح جعله وقاية للنفس ولو صبر عن مال الغير حتى قتل كان ماجورا لان [illegible] تعالى لان عصمة المال حق
صاحب المال باقية حال الاكراه لبقاء حاجته اليه فيبقى حرام التعرض في نفسه لبقاء دليل الاحترام فاذا صبر عن التعرض حتى قتل فقد
بذل نفسه لدفع الظلم عن مال الغير ولاقامة حق محترم وهو حق صاحب المال فصار شهيدا قوله وانما فارق فعلها فعله في الرخصة حيث
رخص لها في التمكين من الزنا بالاكراه الكامل ولم يترخص للرجل في الزنا بالاكراه اصلا لان تمكينها من الزنا وان كان لا يعرى عن
تفويت حق المحترم في المحل لصاحب الشرع لكن ليس فيه معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد لا ينقطع
عنها فثبت الرخص عند الاكراه الكامل بخلاف الرجل فان النسب ينقطع عنه فيتحقق معنى الاهلاك في فعله فلم يترخص له في ذلك ولهذا
اي ولان الاكراه الكامل اوجب الترخص في جانبها اوجب الاكراه القاصر وهو الاكراه بالحبس شبهة في درء الحد عنها
بخلاف الرجل فان الكامل لما لم يوجب الترخص في حقه لا يصير القاصر شبهة في سقوط الحد كما في الاكراه على القتل وكان القياس
ان لا يسقط الحد عنه بالكامل ايضا كما قال ابو حنيفة اولا وهو قول زفر لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانتشار الالة وذلك
دليل الطواعية فان الانتشار لا يحصل عند الخوف بخلاف المرأة فان التمكين يتحقق منها مع الخوف فلا يكون تمكينها دليل الطواعية
الا ان في الاستحسان يسقط كما رجع اليه ابو حنيفة وهو قولهما لان الحد شرع للزجر ولا حاجة اليه في حالة الاكراه لانه كان
منزجرا الى ان تحقق الاكراه وخوف التلف على نفسه وانما قصد بالاقدام دفع الهلاك عن نفسه لا قضاء الشهوة فيصير ذلك شبهة

في استقاط الحد عنه والتشار الالة لا يدل عدم الخوف فانه قد يكون لمبا بالتحولية المركبة في الرجال وقد يكون طوحا الاسرى ان الناكم قد يشير
اليه طلبا بغير اختيار له والاقصد فلا يدل ذلك على عدم الخوف قوله فثبت بهذه الجملة وهي ان الاكراه لا ينافي الاهلية ولا يوجب سقوط
الخطاب ولا ينافي الاختيار حتى تثبت هذه الاحكام المذكورة ان الاكراه بنفسه لا يصلح الا لابطال شيء اي لابطال حكم شيء من الاقوال
مثل الطلاق والعتاق والبيع والافعال مثل القتل واتلاف المال والزنا والصوم والصلوة ونحوها فثبت موجب ما صنع المكره لكونها صادرا
عن اهلية واختيار حيث عرف الشرع ذا اختيار اه فما لا بدليل غيره على مثال فعل الطائع العكس للحكم اي لكن تغير الحكم بدليل غيره موجبا
مع الفعل في نفسه كما تغير فعل الطائع بدليل يلحق به يوجب تغير موجبه فان موجب قوله انت طالق وانت حر وهو وقوع الطلاق او العتاق
ثبت عقيب التكلم به الا اذا لحق به مغير من تعليق او استثناء وكذا موجب فعله كشرب الخمر والزنا ثابت عقيب الفعل الا اذا لحق مانع
ما تحقق هذه الافعال في دار الحرب او تمكنت فيها شبهة فكذا ثبت موجب افعال المكره واقواله الا عند وجود المغير لما قلنا انها صادرة
عن عقل واهلية خطاب واختيار كافعال الطائع واقواله قوله وانما يظهر اثر الكره اي الاكراه جواب عما يقال لما لم يؤثر الاكراه في ابطال
الاقوال والافعال فاين يظهر اثره فقال لا يظهر اثره الا في امرين اذا كان كاملا بان كان ملجيا في تبديل النسبة اذا احتمل الاكراه ذلك
ولم يمنع عنه مانع حتى يصير الفعل منسوبا الى المكره والثاني انه يظهر بان لم يكن ملجيا كالاكراه بالحبس او القيد في تفويت الرضا لا في تبديل النسبة
فاما ان يكون الاكراه موثرا في الاهدار قول وفعل فلا لينسب بالاكراه اي بالكامل والقاصر مما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء
من التصرفات مثل البيع والاجارة لان الاكراه بنوعيه لا يمنع اصل التصرف لصدوره من اهله في محله ولكنه يمنع لزومه لفوات الرضى
الذي هو شرط النفاذ فينعقد بصفة الفساد لفوات الرضا حتى لو كان التصرف مما لا يتوقف على الرضا كالطلاق والعتاق
ينفذ من المكره كما ينفذ من الطائع فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان رضاه قد تم والفساد كان لمعنى في غير ما تم
به العقد فيزول المعنى المفسد بالاجازة كالبيع بشرط اجل فاسد اذا اسقط من له الاجل ما شرطه قبل تقرره كان البيع جائزا فكذا هذا ولا
يصح الاقارير كلها حتى لو اكره بالقتل او اتلاف عضو او حبس او قيد على ان يقر لعتق ما صنعه او طلاق او نكاح او تزويج او رجعة او في ايلاء او عفو
عن دم عمد او بيع او اجارة او دين في ذمته لانسان او ابراء عن دين او على ان يقر باسلام ماض كان الاقرار باطلا لانه اذا اقر
بما يحتاج الى التلف على نفسه فهو ملجأ الى الاقرار والاقرار خبر متحمل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحق باعتبار رجحان
جانب الصدق ودلالته على وجود المخبر به وذلك يفوت بالاكراه لان قيام السيف دليل على ان اقراره ما كان لصحته ولا لدلالة
على المخبر به لانه تكلم به دفعا للسيف عن نفسه وهو معنى قوله قد قامت دلالة عدمه اي عدم المخبر به بهذا الاقرار وكذا ان هدد بحبس او قيد لان الرضا
ينعدم بالحبس او القيد لما فيه من الهم والحزن وعدم الرضا يمنع ترجيح جانب الصدق في اقراره وقد ثبت ان الاكراه مثل الهزل
في تفويت الرضا اذ من هزل في اقراره لغيره واقر بما عليه لم يلزمه شيء فكذا اذا اكره عليه ولا يقال ينبغي ان يجعل الاكراه بمنزلة شرط
الخيار وشرط الخيار لا يمنع صحة الاقرار حتى لو قال لك علي الف درهم على اني بالخيار ثلثة ايام كان الاقرار صحيحا لانا نقول متى صح
شرط الخيار مع الاقرار بالمال لا يجب المال ايضا حتى لو قال كفلت المال عن فلان بالف درهم على اني بالخيار لا يلزمه المال
واما اذا اطلق الاقرار بالمال فهو خبر عن الماضي فلا يصح شرط الخيار والاكراه هنا تحقق فانما المعتبر هو منع صح فيه شرط الخيار
وكذا اذا اكره على ان يقر لعبده انه ابنه او لجاريته انها ام ولده لا يعتق ولا يكون لام ولد له لان هذا اقرار عن امر سابق

حتى فالاكراه دليل على انه كاذب فيما يخبر به فان قيل اليس ان عند ابي حنيفة رحمه الله قوله لمن هو اكبر سنا منه هذا ابني يوجب ان يعتق عليه
وهناك نتيقن بكذبه فيما قال فما الفرق قلنا نتيقن بالكذب عند الاقرار مكرها فانه الغاء العتق ثم نتيقن بها هنا ايضا الا انا لما جعل ابو حنيفة رحمه الله
ذلك الكلام مجازا في الاقرار بالعتق كانه قال عتق علي من حين ملكته وباعتبار هذا المجاز لا يظهر رجحان جانب الكذب في اقراره فاما عند
الاكراه فلا يمكن ان يجعل اقراره مجازا في شيء لانه امر بالتكلم حقيقة وقد ترجح جهة الكذب فيه بالاكراه فيبطل الكل من المبسوط قوله واذا
اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع انما تعرض لجانب المراة لان الرجل اذا اكره على ان يخالع امراته على الف وقد دخل بها والمراة
غير مكرهة فالخلع واقع لانه من جانب الزوج طلاق والاكراه لا يمنع وقوع الطلاق والمال لازم على المراة للزوج لانها التزمت المال
طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة فاما اذا اكرهت امراته بوعيد تلف او حبس على ان تختلع من زوجها بالخلع على الف درهم فقبلت
ذلك منه وقد دخل بها فالطلاق يقع ولا يجب على المراة شيء من المال لان التزام المال يعتمد تمام الرضاء وبالاكراه يفوت الرضاء
سواء كان الاكراه بحبس او بقتل ولكن وقوع الطلاق يعتمد وجود القبول لا وجود المقبول كما لو طلق امراته الصغيرة على مال يتوقف الطلاق
على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب المال فبالاكراه لا ينعدم القبول فلهذا كان الطلاق واقعا ثم ان اصحابنا جميعا احتاجوا
الى الفرق بين الاكراه والهزل في الخلع لانهم اتفقوا ان الطلاق في الهزل لا ينفصل عن المال حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لا يجب المال
ولا يقع الطلاق وقالا يقع الطلاق ويجب المال وفي الاكراه ينفصل فاشار الى الفرق على المذهبين بقوله بخلاف الهزل الى آخره
وبيانه ان الهزل يمنع اختيار الحكم والرضاء به ولا يمنع الاختيار والرضاء بالسبب كشرط الخيار هذا بالاتفاق ثم نظر ابو حنيفة رحمه الله
الى التزام في جانب المراة فقال لما لم يوثر الهزل في التسبب صح التزام المال مع الهزل موقوفا على ان يثبت حكمه وهو اللزوم عند تمام
الرضاء فيتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار لما دخل على الحكم دون السبب صار الخيار والرضاء بالسبب دون الحكم فيتوقف الحكم وهو
وجوب المال على وجود الاختيار والرضاء به فاما الاكراه فلا يعدم الاختيار في السبب والحكم وانما يعدم الرضاء بهما فلو وجد الاختيار في
السبب والحكم تم القبول ووقع الطلاق ولعدم الرضاء لا يجب المال فصار كان المال لم يذكر اصلا ونظر ابو يوسف رحمه الله
ومحمد الى جانب الطلاق فقالا لما دخل على السبب دون الحكم كالهزل وشرط الخيار لا يوثر في بدل الخلع بالمنع اصلا لانه لما لم يوثر
في احدى الحكمين وهو الطلاق بالمنع لا يوثر في الحكم الآخر وهو لزوم المال لان المال فيه تابع فيتبع الطلاق ويلزم حسب لزومه
فلم يعمل فيه الهزل وشرط الخيار اصلا فاما ما دخل على السبب مثل الاكراه فيوثر في المال بالمنع دون الطلاق لان المال لا يجب
في الخلع الا بالذكر كما ان الثمن في البيع لا يجب الا بالذكر فلم يكن بد من صحة الايجاب في الخلع كما لا بد منه في البيع وما يدخل
على السبب يمنع صحة الايجاب فصار كان المال لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال وقد ينفصل الطلاق عن المال بعد ذكره كما في
خلع الصغيرة على ما قلنا فتبين بما ذكرنا انه في قوله وكان كشرط الخيار اشارة لطيفة الى الفرق على المذهبين قوله واذا
اتصل الاكراه الى آخره ذكر الشيخ رحمه الله ان اثر الاكراه اذا كان كاملا في تبديل النسبة فشرع في بيانه واذا اتصل الاكراه
الكامل اي الملجئ بما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة للغير وهو مثل اتلاف النفس والمال فانه يمكن للمكره ان ياخذ المكره ويضرب
به نفسا او مالا فيتلفه نسب الفعل الى المكره ولزمه حكم هذا الفعل وخرج المكره من البين حتى لو اكره انسانا على قتل انسان آخر
ووقع المكره فلما وجب دم المقتول بان قال اقتله بالسيف او لاقتلنك فقتله به وجب القود على المكره بالاجماع كذا ذكر فخر الاسلام

ولو اكرهه على الرمي الى صيد فرمى اليه فاصاب انسانا وجبت الدية على عاقلة المكره والكفارة كما لو باشره بنفسه وذلك لان الانسان مجبول
على حب الحيوة فلا حد له بالقتل لطلب لنفسه مخلصا مطلقا عن الهلاك ولما لم يتوصل عليه الا بالاقدام على ما اكره عليه تقدم عليه وان كان
جرى ما طلبا للخلاص فيفسد اختياره بهذا الطريق ويصير محمولا على هذا الفعل بقضية الطبع فاذا عارض هذا الاختيار الفاسد اختيار صحيح
وجب ترجيح الصحيح على الفاسد وذلك باحتمال الفعل النسبة الى المكره وجعل المكره آلة له من غير ان يلزم منه تغيير محل الجناية واذا ترجح
الاختيار الصحيح صار المكره في حكم عديم الاختيار فالتحق بالآلة التي لا اختيار لها بمنزلة سيف او عصا استعملها المكره في اتلاف النفس
او المال فيصير الفعل منسوبا اليه لا الى الآلة وهذا في الاكراه الكامل اما القاصر وهو الذي لا يوجب الالجاء كالاكراه بحبس
او بقيد فلا يوجب نقل الفعل الى المكره حتى اقتصر الضمان والقود على الفاعل لان المكره انما يصير كالآلة عند تمام الالجاء فلا اختيار
باختيار خوف التلف على نفسه وليس في الاكراه القاصر ذلك فيبقى الفعل مقصورا على المكره قوله فيما لا يحتمله اي في الفعل التي لا يحتمل ذلك الفعل
ان يصير المكره فيه آلة للمكره فلا يستقيم نسبته اي نسبة الفعل الى المكره لاستحالته فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم لان الاختيار الصحيح
لم يعارض الفاسد ههنا فيبقى الفعل منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لاستحقاق الحكم عند عدم معارضة الاختيار الصحيح
اياه الا يرى ان هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب لما بيناه ان المكره متردد بين فرض وحظر ورخصة فيصلح لاضافة الحكم اليه
قال الامام ابو الفضل الكرماني في الايضاح والمراد من قولنا يصلح آلة ان المكره يمكنه ايجاد الفعل المطلق بنفسه فاذا حمل غيره عليه
بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه ومن قولنا لا يصلح آلة انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل غيره عليه بقي مقصورا عليه قوله
وذلك اي ما لا يحتمل ان يصير المكره فيه آلة للمكره مثل الاكل فانه لا يحتمل النسبة الى المكره باتفاق الروايات عن اصحابنا حتى
لو اكره على الاكل وهو صائم يفسد صومه ولا يفسد صوم المكره لو كان صائما لان المكره لا يصلح آلة للمكره في نفس الاكل فيقتصر على
المكره فاما في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف الروايات فذكر في شرح الطحاوي والخلاصة وغيرهما انه لو اكره على اكل
مال الغير يجب الضمان على الآكل دون المكره وان كان المكره يصلح آلة من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق لان منفعة الاكل
ههنا حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطي
حصلت له بخلاف الاكراه على الاعتاق حيث يجب الضمان على المكره لان مالية العبد تلفت بالاكراه من غير ان يحصل المنفعة للمكره وذكر
صاحب المحيط انه لو اكره على اكل طعام نفسه فاكل ان كان جائعا لا يرجع على المكره بشيء وان كان شبعان يرجع بقيمة الطعام
لان في الفصل الاول منفعة الاكل حصلت للمكره ولم يحصل في الفصل الثاني قال ولو اكره على اكل طعام الغير فاكل يجب الضمان على المكره
لا على المكره وان كان المكره جائعا حصلت له منفعة الاكل لان المكره اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على
القبض لانه لا يمكنه الاكل بدون القبض في الغالب وكما قبض المكره للطعام صار قبضه منقولا الى المكره وكان المكره
قبضه بنفسه وقال للمكره كل ولو قبض بنفسه صار غاصبا ثم صار مالكا للطعام بالضمان ثم آذنا له بالاكل وهناك لا يضمن الآكل
شيئا لانه اكل طعام الغاصب باذنه كذا ههنا وفي طعام نفسه لم يصر آكلا طعام المكره باذنه لانه لا يمكن ان يجعل
المكره غاصبا للطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب لا يجب الا بازالة يد المالك ولا يتصور الازالة ما دام للطعام في
يده وابو حنيفة تعذر ايجاب ضمان الغصب قبل الاكل فلا يصير هو مالكا له قبل الاكل فاذا لم يوجد سبب الضمان صار آكلا طعام

نفسه لاطعام المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان لما بينا من الحقيقة
قوله والاقوال كلها لان المرء لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره على وجه لا يبقى للسان المتكلم اختيار فاقتصر الاقوال باحكامها
على المتكلم ولا يجعل كان المكره طلق امرأة المكره واعتق عبده فان قيل لا نسلم ان المتكلم لا يصلح آلة للمكره فان من وكل رجلا بطلاق
امرأته واعتاق عبده يصح ومتى طلق الوكيل كان فاعلا للموكل حتى لو حلف الرجل لا يطلق ولا يعتق فوكل غيره بالطلاق والاعتاق حنث
فعلم ان الوكيل صار آلة للموكل والدليل عليه ان المكره يرجع بقيمة العبد على المكره وفي الطلاق قبل الدخول يرجع بنصف الصداق
على المكره ولو لم يصر آلة له لما رجع واذا صار آلة للمكره صار كان المكره طلق امرأة المكره واعتق عبده فينبغي ان يلغيه قلنا المكره
مما يصلح آلة للمكره فيما لو ازاله المكره مباشرة بنفسه لتعذر عليه فيزيل فاعلا بمباشرة غيره تقديرا اما فيما لا يتعذر عليه بنفسه فلا يمكن ان يجعل
فاعلا حكما ففي تطليق امرأته نفسه واعتاق عبده امكن لم يجعل مباشرا بنفسه فاذا وكل غيره بذلك واستعمله جعل فاعلا تقديرا واما في تطليق
امرأة المكره واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرا فكيف يجعل المكره واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرا فكيف يجعل المكره آلة
فيبقى الفعل مقتصرا على المكره وكذا القول في جميع التصرفات الشرعية نحو البيع والهبة وغيرهما فنحن لا ننظر الى التكلم بلسان الغير لانه لا يتصور
وانما ننظر الى المقصود بالكلام والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة له ومتى لم يكن في وسعه لم يجعل
غيره آلة له كذا في الطريقة للبرغرية ولا يلزم عليه كلام الرسول فانه بمنزلة كلامه على ما قيل لسان الرسول لسان المرسل لان
ما ذكرنا هو الامر الحقيقي وذلك ضرب من المجاز فلا يرد نقضا عليه وذلك من باب التبليغ لا من باب التكلم بلسان الغير اذ التبليغ قد يكون بلا واسطة كالمشافهة
وقد يكون بواسطة كالكتاب والارسال **قوله** وكذلك اي ومثل ما لا يصلح ان يكون المكره فيه آلة في ان الحكم يقتصر عليه كون الفعل
مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة الا ان المحل اي محل الاكراه او محل الجناية غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة
وكان ذلك اي محل الاكراه او الجناية يتبدل بجعل المكره آلة لغيره مثل اكراه المحرم قتل الصيد هو اضافة المصدر الى المفعول
ان ذلك اي القتل يقتصر على الفاعل في حق الاثم والجزاء وان امكن ان يجعل المباشر فيه آلة كما لو كان المكره عليه شاة و[illegible]
وفي القياس لا شيء عليه لا على الآمر ان كان حلالا اما الآمر فلانه لو باشر قتل الصيد بيده لم يلزمه شيء وكذا اذا اكره غيره عليه واما
فلانه صار آلة للمكره بالالجاء التام فينعدم الفعل في جانبه كما في الاكراه على قتل المسلم ووجه الاستحسان ان قتل الصيد منه جناية على
احرامه وهو بالجناية على احرام نفسه لا يصلح ان يكون آلة لغيره فيقتصر عليه اذ لا يمكن للمكره ان يجني على احرام غيره بنفسه وكذلك الاكراه لو جعل اي
المكره آلة للمكره ليتبدل محل الجناية لان محل الجناية حقيقة احرام المكره وان كان هو الصيد صورة فلو جعل آلة ليصار محلها احرام
المكره ولو كان محرما ويخرج الفعل عن كونه جناية لو كان المكره حلالا وفيه خلاف المكره الذي نفى جعله آلة في تبديل محل الجناية لفقه
المكره المكره لانه لما اكره على ايقاع فعل في محل كان الايقاع في محل آخر مخالفة له ضرورة وبطلان الاكراه لان الفعل الواقع
في ذلك المحل يكون فعلا آخر خارجا عن الاكراه واتيا بطريق الطواعية حينئذ فيبطل الاكراه لا محالة واذا بطل الاكراه عاد الامر
المحل الاول وهو احرام المكره لان سبب نقل الفعل الى المكره بعد ما وجد من المكره حقيقة هو الاكراه فلما استلزم النقل بطلان الاكراه
بطل النقل ببطلانه ايضا فيعود الامر الى الجناية الى المحل الاول وهو احرام المكره يعني نسب الفعل الى المباشر فيكون جناية على
احرامه ولما لزم من نقل الفعل العود الى المحل الاول قلنا باقتصار الفعل على المكره اسدا قطعا للمسافة واحترازا عن الاشتغال

بما لا فائدة فيه وذكر في المبسوط لو كانا محرمين جميعا فعلى كل واحد منهما كفارة اما على المكره فلما بينا واما على المكره فلانه لو باشر قتل الصيد بيده
لزمه الكفارة فكذا اذا باشر بالاكراه ولا حاجة في ايجاب الكفارة ههنا الى نسبة اصل الفعل الى المكره لان هذه الكفارة تجب على المحرم
بالدلالة والاشارة وان لم يصر اصل الفعل منسوبا اليه فلذلك ههنا ولهذا لو توعده بالحبس وجب الجزاء عليه ايضا كما تجب على المباشر
لان تاثير الاكراه بالحبس اكثر من تاثير الدلالة والاشارة ثم يجب الجزاء بهما فبالاكراه بالحبس اولى ولو كانا حلالين في الحرم وقد توعده
بالقتل كانت الكفارة على المكره لان هذا الجزاء في حكم ضمان المال ولهذا لا يتأدى بالصوم ولا يجب بالدلالة ولا يتعدد بتعدد الفاعلين
فيه لان وجوبه باعتبار حرمة المحل فيكون بمنزلة ضمان المال وبمنزلة الكفارة في قتل الآدمي خطأ ولو توعده بحبس كانت الكفارة على
القاتل خاصة بمنزلة ضمان المال قوله ولهذا اي لان محل الجناية اذا تبدل بالنسبة بتغير الفعل على الفاعل قلنا ان المكره على القتل
يأثم اثم القتل وان كان القتل مما لا يصلح الفاعل فيه آلة لغيره لان القتل من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل وهو اي
القاتل لا يصلح في ذلك اي في الاثم آلة لغيره لان الانسان في الجناية على الدين لا يصلح ان يكون آلة لغيره اذ لا يمكنه ان يكتسب الاثم
على غيره ولو جعل الفاعل آلة لتبدل محل الجناية لانها حينئذ يكون واقعة على دين المكره وانه لم يأمره بذلك فيعود الامر الى المحل
الاول كما في مسئلة الاولى فصار المكره فاعلا في حق الحكم وهو وجوب القصاص والدية والكفارة وحرمان الارث بنسبة الفعل اليه بجعل
المكره آلة له لعدم لزوم تبديل محل الجناية وصار المكره فاعلا في حق الاثم لتعذر النسبة الى المكره بلزوم تبدل المحل وانما صار
لانه اختار موت المقتول وحقق موته بما في وسعه فهو السبب الصالح الى موت المرء وآثر حياة نفسه على من هو مثله في الحرمة وايلام المخلوق
في معصية الخالق لانه تعالى نهى عن الاقدام عليه وقصد ذلك وحققه بالفعل والتصميم على القلب وهو لا يصلح فيه آلة لغيره اذ لا يتصور
ان يقصد الانسان بقلب غيره كما لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره ولذلك بقي الاثم عليه قوله وكذلك اي وكما قلنا ان القتل يقتصر على
المباشر في حق الاثم قلنا ان المكره الى آخره اذا باع مكرها وسلم مكرها ملكه المشتري ملكا فاسدا حتى نفذ عتقه واعتاقه وتدبيره واستيلاده
عندنا وقال زفر لا يملكه ولو سلم طائعا بعد البيع يملكه بالقبض الملك بالاتفاق لانه يصير اجازة للبيع دلالة بخلاف ما اذا اكره على الهبة
فوهب وسلم طائعا حيث لا يكون اجازة لان الاكراه على الهبة اكراه على وجه قوله انا حكمنا بانعقاد بيع المكره لانه لا يصلح فيه
الآمر فيبقى مقصورا عليه فاما التسليم وامر حتى يصح ان يكون المكره فيه آلة للمكره فينتقل اليه ولهذا وجب عليه الضمان الذي هو من
احكام التسليم واذا انتقل اليه صار كانه سلم بنفسه مال المكره الى المشتري فلا يقع به الملك والدليل على ان المكره لا يقع به الا التسليم
ان المشتري لو وهبه او تصدق به او باعه ينقض عليه هذه التصرفات ولو وقع الملك بهذا التسليم لكان لا ينقض عليه كما في البيع الفاسد
قلت الان هذا البيع ينعقد بصفة الفساد فيوجب الملك عند اتصال القبض به كسائر البيوع الفاسدة اما الانعقاد فلما عدمه الحكم عليه
ولهذا لو اجازه صح لكانه انعقد واما الفساد فلفوات شرطه وهو الرضا فصار كان فوات الشرط يوجب الفساد في البيع لفوات شرط المساواة
في بدل الربا الموجب الفساد وذلك لا يبطلان والبيع الفاسد اذا اتصل به القبض يفيد الملك وقد وجد فان التسليم قد تحقق من
البائع ولم ينتقل الى المكره بالاكراه لان التسليم من البائع تتميم سبب الملك ولهذا كان شبيها بابتداء العقد على ما عرف وقد اكره
على التصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو من هذا الوجه لا يصلح آلة له لان المكره لا يقدر على تمليك مال الغير واتمام تصرفه فيجعل المكره آلة له
فيه ولو جعل المكره آلة لتبديل المحل اي محل الفعل لانه حينئذ يصير تصرفا في المغصوب وقد امر بالتصرف في البيع ولتبدل ذات الفعل

فاما الوافر عيا بذا التسليم من ان يكون تتمة العقد جعلناه غصبا محضا ابتداء بالنسبة الى المكره واذا لم يجز ان تبدل محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز ان يكون متبدل ذاته واذا كان كذلك بقي التسليم مقتصرا على البائع فيحصل الملك به للمشتري كما لو سلم طائعا وقد نسبناه اي اي الفعل الى المكره من حيث هو غصب يعني ان هذا التسليم يتقسم للتصرف وتفويت يد المالك من وجه وتفويت قبضنا ومقتصرا على البائع من حيث انه تتميم العقد لانه لا يصلح الة للغير فيه ونسبناه الى المكره من حيثانه غصب لانه يصلح الة له فيه فيرجع بالضمان عليه فاما ان يجعل غصبا محضا حتى لا ينفذ اعتاق المشتري او تسليما محضا حتى لا يكون للبائع الرجوع على المكره بالضمان فلا ثم هو بالخيار ان شاء ضمن المكره قيمته يوم سلم وان شاء ضمن المشتري فاما الجواب عن قوله فسخ التصرفات ههنا في البيع الفاسد لا يفسخ فهو ان القبض مع كونه فاسدا حصل بغير رضاء البائع وفي البيع جائز لو حصل القبض قبل نقد الثمن بدون رضاء البائع وتصرف المشتري فيه تصرفا يحتمل الفسخ يفسخ ففي الفاسد اولى قوله واذا ثبت انه اي انتقال الفعل من المكره الى المكره يعني نسبته اليه امر حكمي صونا اليه في اتلاف النفس والمال لا حسي استقام ذلك الانتقال فيما يعقل ولا يحس اي فيما يعقل وجوده من المكره ولا يحس وجوده منه يعني من شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولكن لا يوجد منه اذ لو لم يتصور وجوده منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور وجوده منه ووجد حسا وكانت النسبة حقيقة فقلنا انه اكره على الاعتاق يقتصر فيه اي الحكم وهو التكلم على المقتصر على الاعتاق عليه ويكون الولاء له لان التكلم بما يوجب عتق هذا العبد لا يعقل ولا يتصور من المكره لانه ليس بمالك للعبد والاعتاق من غير المالك لا يتصور فلا يمكن ان ينسب اليه بان يجعل المكره الة له فيه ومعنى الاتلاف منه اي من الاعتاق منقول الى الذي اكرهه اي هذا الاعتاق يتضمن اتلاف مالية العبد فينتقل ذلك الاتلاف المعنوي الى المكره لانه يتصور منه الاتلاف حسا فيمكن نسبته اليه بجعل المكره الة له فيه لا بذا اي الاتلاف ينفصل عن الاعتاق في الجملة المتحققة بالقتل بلا اعتاق محتمل القتل المكره بأصله لتصوره من المكره ابتداء كما بينا فلذلك يرجع المكره بقيمة العبد موسرا كان المكره او معسرا لان ضمان الاتلاف لا يختلف باليسار والاعسار ويجوز ان يجب الضمان عليه ويثبت الولاء لغيره كما في الرجوع عن الشهادة على العتق فان الضمان على الشاهد والولاء للمشهود عليه بالعتق وهذا لان الولاء كالنسب ليس بمال متقوم فلا يمنع ثبوته للغير وجوب الضمان عليه ولا سعاية على العبد لان العتق نفذ فيه من جهة مالكه ولا حق لاحد في ماله ولا يلزم عليه المدبر اذا قتل العبد بالاكراه حيث لا يثبت له الرجوع على المكره بالضمان لانه ضمن ضمانا يفتى به فلو رجع بضمان لقضي به وقد عرف ان ضمان العدوان يتقدر بالمثل فلا يجوز ان يجب ما فيه زيادة على ما تلف قوله وهذا عندنا اي ما ذكرنا من تفصيل احكام الاكراه مذهبنا فاما الاصل فيه عند الشافعي فهو ان الاكراه ان كان بغير حق يوجب بطلان تصرفاته القولية جميعا مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوها لان صحة القول بالقصد والاختيار ليكون القول باعتبار القصد ترجمة عما في الضمير ودليلا عليه والاكراه يفسد الاختيار والقصد فيبطل القول به لعدم القصد به الا ترى ان الكلام لا يصح من النائم لعدم الاختيار ولا من المجنون والصبي لعدم القصد الصحيح فعرفنا ان صحة الكلام باعتبار كونه ترجمة عما في القلب والاكراه دليل على ان المكره متكلم لدفع الشر لا لبيان ما هو مراد فيه فصار كالاقرار ولو قتل الذي لا قصد له ولم يرد شيئا اخر وكان كل كلام بمنزلة الاقرار فان الاكراه الاول على ان المقر لم يرد اظهار امر قد سبق بل قصد دفع الشر عن نفسه كان اقراره كاقرار المجنون فكذلك سائر كلامه لان الاكراه دليل على عدم قصد القلب الذي ينبني صحة الكلام عليه ولكان يحق ليصح تصرفاته حتى لو اكره الحربي على الاسلام يصح اسلامه لانه اكراه بحق بخلاف الذمي اذا اكره على الاسلام لا يصح لانه اكراه باطل وكذا لو اكره القاضي المديون على بيع ماله صح لانه اكراه بحق والمعنى فيه ان الاكراه اذا كان بحق نقد امر الشرع بالاكراه على ذلك التصرف فيكون ذلك من الشرع طلبا للتصرف وما كان مطلوبا شرعا

يكون محكوما بصحته لان الشرع لا يامر بشئ غير صحيح فاما اذا كان الاكراه باطلا فهو محظور وذلك التصرف ممنوع عنه شرعا فلا يثبت ولا يصلح والاكراه
بالحبس اي الحبس الدائم مثل الاكراه بالقتل عنده في الابطال القول والفعل عن المكره اصلا لان الاكراه بالحبس يعدم الرضاء ولبطلان القول
الفعل عن المكره الاكراه بالقتل لتحقيق عصمة حقوق المكره عليه كيلا يفوت حقوقه بدون رضاه وبدون اختياره وتحقيق العصمة ههنا في دفع
الضرر عن المكره عند عدم الرضاء بزوال حقه يجب الحاق الاكراه بالقتل دفعا للضرر واذا وقع على الاكراه بحبس بالاكراه بطل اي سقط على الفعل
حكم الفعل عن الفاعل اصلا اذا تم الاكراه سواء امكن نسبة الفعل الى المكره اولم يمكن وتمامه بان يجعل عذرا يبيح الفعل شرعا كالاكراه بالقتل الحبس
الدائم على اتلاف مال الغير او شرب الخمر او الافطار في نهار رمضان او اجراء كلمة الكفر فانه يبيح الفعل عنده ولكن لا يجب كلمة الردة بالاكراه يجب
عليه ولا يباح القتل والزنا بالاكراه كذا في مختصره وانما جعل الاباحة دليلا على تمام الاكراه لانها تدل على تمام العذر في حق الله تعالى كما
في حق المضطر فاذا ثبت الاباحة في حالة الاكراه صار الاضطرار قد تحقق فكان تاما ثم ان امكن ان ينسب الفعل الى المكره ونسب اليه
والا يبطل اصلا فاذا اكره على اتلاف مال الغير يجب الضمان على المكره لان الفاعل يصلح آلة له في الاتلاف فينسب الفعل اليه فيجب الضمان عليه ولو
اكره المحرم حتى قتل الصيد او الحلال على قتل صيد الحرم او الصائم على الافطار لا شئ على الفاعل من جزاء الصيد ولكنه يجب على المكره لان المكره
يحتمل ان يكون آلة له فينسب الفعل اليه اذا تم الاكراه وقد تم لان الذي باشر ابيح له الاقدام عليه ولا يفسد الصوم في صورة الافطار لان
الحظر يزول بالاكراه فالتحق الافطار بابتلاع البزاق والاكل ناسيا ولو اكره على الزنا يجب الحد على الفاعل لانه لم يحل به الفعل ولو اكره
على القتل يجب القصاص على المكره لانه لما لم يحل له الفعل لم يتم الاكراه فلا يمكن ان يجعل المباشر آلة ولهذا ياثم بالاتفاق ولو صار آلة لما
اثم ويجب على المكره بالتسبيب لان التسبيب اذا تعين للقتل صار بمنزلة المباشرة عنده وقد ذكرنا ان الاكراه لا يعدم الفعل لانه لا يعدم
الاختيار لكن ينفي به الرضاء يعني سواء كان ملجيا اولم يكن او يفسد به الاختيار يعني اذا كان ملجيا ولما لم يوجب الاكراه الا فوات الرضاء او
فساد الاختيار ولم يوجب عدم الاختيار لا يكون له اثر في ابدال التصرف قولا ولا فعلا فوجب ترتيب الاحكام على فوات الرضاء

او فساد الاختيار لا على عدم الاختيار كما من تقديره والله اعلم بالصواب

باب حروف المعاني انما اخر الشيخ رحمه الله هذا الباب الى آخر الكتاب لانه من قسم النحو لا من الفقه الصرف الا انه لما تعلق به بعض
احكام الشرع اورده في هذا الكتاب تتميما للفائدة واليه اشار في اعتذاره بقوله فشطر من مسائل الفقه مبني عليها والشطر النصف
الا انه يستعمل في البعض لتوسعة في الكلام واستكثارا للقليل كما قال عليه السلام في الفرائض انه يفيد شطر عمرنا اي بعضه ومثله في التوضيح قوله
عليه السلام تعلموا الفرائض فانها نصف العلم واعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التي هي اصل تراكيب الكلام ويطلق
على ما توصل معاني الافعال الى الاسماء وعلى ما يدل بنفسه على معاني في غيره كما فسر في علم النحو بان الحروف ما دل على معنى في غيره
ويسمى الاول حروف التهجي اي التعديد من هجا الحروف اذا عددها والثاني حروف المعاني لما ذكرنا من ايصالها معاني الافعال الى
الاسماء او لدلالتها على معنى فان الباء في قولك مررت بزيد حرف معنى لدلالتها على الالصاق بخلاف الباء في بكر وبشر فانها لا يدل على
معنى وكذا الهمزة في ازيد حرف معنى بخلافها في احمد ثم اطلاق لفظ الحروف على المذكورة في الكتاب بطريق التغليب لان بعض ما ذكر
في هذا الباب اسماء مثل كل ومن واذا لكنه لما كان اكثره حروف سمي الجميع بهذا الاسم وقوله واكثرها وقوعا حروف العطف العطف
في اللغة الثني والرد يقال عطف العود اذا ثناه ورده الى الآخر فالعطف في الكلام ان يرد احد المفردين الى الآخر فيا حكمت

عليها او احدى الجملتين الى الاخرى في الحصول وفائدة الاختصار واثبات المشاركة والاصل فيه اي العطف الواو لان العطف لاثبات
المشاركة ودلالة الواو على مجرد الاشتراك وسائر الحروف يدل على معنى زائد على الاشتراك فان الفاء يوجب الترتيب بعد ثم يوجب تراخيا
فكانت الواو المتمحضة لافادة الاشتراك اولى بالاصالة لانها بمنزلة المطلق وسائر الحروف بمنزلة المقيد والمطلق متقدم على المقيد
قوله وهي لمطلق الجمع عندنا من غير تعرض المقارنة لما زعمه بعض اصحابنا على قول ابي يوسفؒ ومحمدؒ ولا ترتيب كما زعموا على اصل ابي حنيفة رح
في مسئلة الواوات كما سيأتي وكما زعمه بعض اصحاب الشافعيؒ يعني انها تدل في عطف المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم
فقط من غير ان يدل على كونهما معا بالزمان او على تقدم احدهما على الآخر وفي عطف الجملة على اشتراكهما في الثبوت هذا هو مذهب جماهير العلماء
من اهل اللغة وائمة الفتوى اي اهل الشرع وفي اللغة الفتيا ب الفتوى الحدث واشتقاق الفتوى منه لانها جواب في حادثة واحداث
حكم او تقوية لبيان مشكل كذا في المغرب وقال بعض اصحاب الشافعيؒ هي للترتيب ونقل ذلك عن الشافعيؒ ايضا ولهذا اوجب الترتيب في الوضوء
عملا بقضية الواو وروي عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع اما في المفرد كقوله زيد راكع وساجد واما في الجملة فكقوله تعالى
اركعوا واسجدوا وتمسك من اثبت الترتيب بما روي ان الصحابة لما سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند السعي بين الصفا والمروة بايهما
نبدأ فقد نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قال ابدؤا بما بدأ الله تعالى به ففيه دليل انها للترتيب من وجوه احدها
ان النبي عليه السلام فهم وجوب الترتيب حتى قال ابدؤا بما بدأ الله تعالى به وانه عليه السلام كان اعلم باللسان وافصح العرب والعجم والثاني
انه عليه السلام نص على الترتيب عند اشتباهها عليهم للجمع او للترتيب فثبت بنصه عليه السلام انها للترتيب والثالث انها لو كانت للجمع المطلق
لما احتاجوا الى السوال لانهم كانوا اهل اللسان ولا يعارض بانها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السوال ايضا لانهم يجوز ان يكون سؤالهم
لتجويزهم اياها مستعملا في الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب وتمسكت العامة بقوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة
وقوله عز وجل في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة آمرا ومامورا وزمانا فثبت وكذلك نقل ائمة التفسير
فلو كانت الواو للترتيب لتناقضا لدلالة الاول على تقدم الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك
منزه وبانه لو افادت الترتيب لكان قوله رايت زيدا وعمرا بعده تناقضا ولكان قوله رايت زيدا وعمرا قبله تكرارا والاول باطل والثاني خلاف
الاصل قال الامام عبد القاهرؒ ومما يدل على ان الواو لا اصل لها في الترتيب انهم وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو
واختصم بكر وخالد وذلك لان الاشتراك والاختصام يقتضي فاعلين فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمرو ان زيدا قبل عمرو في الرتبة
كان بمنزلة ان يقول اشترك زيد وسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا له ومجتمعا معه كما انك اذا قلت جاءني زيد قبل
عمرو لم يكن لزيد اجتماع مع عمرو في المجيء فمن ادعى ان الواو للترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد واختصم بكر وسكت ولهذا لا يصح
بالفاء وثم لانك لو قلت اختصم زيد فعمرو وكان بمنزلة قولك جاءني زيد فعمرو وفي ذلك لا اختصام مما يسند الى فاعل واحد حتى كانك
قلت اختصم زيد وسكت لما ذكرنا انه لو قال لامراته ان دخلت الدار وانت طالق تطلق في الحال فلو كان موجبا للترتيب لتعلق الطلاق بالشرط
كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وكذا لو قال لا تاكل السمك وتشرب اللبن بنصب الباء يفهم منه المنع عن الجمع بينهما ولو استعمل الفاء
مكانها لتبدل المعنى وصار كانه قال لا تاكل السمك فانك ان اكلته اجبت الى شرب اللبن ولا مناسبة بين المعنيين فثبت انها لا تدل على
الترتيب وكذا لا يدل على المقارنة لانها استعملت في موضع يستحيل المقارنة وهو قوله مثلا عندي قيامك وقعودك وقيام واحد وقعوده

متعا يستحيل وجودهما فدل انها لا تتعرض للقران ايضا كما انه لمطلق الجمع قوله وانما ثبت الترتيب جواب عما يقال اذا لم يكن الواو للترتيب كما ثبت
لمطلق الجمع عند ابي حنيفة رح لكان ينبغي ان يقع الطلقات الثلث عند وجود الشرط في قوله لاجنبية ان تزوجتها فهي طالق وطالق وطالق كما لو
قال لها ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا ولو لم يكن للمقارنة عندهما لما وقع الثلاث في هذه المسئلة بل يقع الاول ولغوا ما بعده لعدم المحل كما لو
قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق فقال لم يثبت الترتيب في هذه المسئلة عند ابي حنيفة رحمه الله بموجب الواو وانما ثبت بناء
على انه الطلاق الثاني تعلق بالشرط بواسطة الاول لا بنفسه وذلك لان قوله ان تزوجتها فهي طالق جملة تامة مستغنية عما بعدها فلم يتوقف عليه
لان توقف صدر الكلام على ما بعده عند وجود المغير ولم يوجد فتعلق هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله وطالق جملة ناقصة فيتوقف على
الاول لا محالة لافتقارها اليها اذ الناقصة مفتقرة الى الكاملة في افادة المعنى لانه لولا العطف لما افادت الناقصة شيئا فاذا احتاج
الى الطلاق الاول لصحة تعلق الثاني بالشرط صار الاول واسطة بينه وبين الشرط فتعلق الثاني بعد تعلق الاول والتعليق بالشرط
منفصلا صحيح كالنص على كلمة ثم او بعد بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال وطالق بعده وطالق بعده فكان الاول
متعلقا بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطتين واذا هذا الترتيب تنزل كذلك لان الجزاء ينزل على الوجه
الذي تعلق كالجواهر اذا انتظمت في سلك وعقد راسه تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به فلذلك يقع الاول ويبطل ما بعده
لعدم المحل فثبت ان الترتيب بهذا الطريق لا موجبا للواو فلو تغير موجب هذا الكلام وبطلت الواسطة انما يبطل لقضية الواو والواو
لا يوجب القران كما لا يوجب الترتيب وهذا بخلاف ما اذا اخر الشرط حيث يقع الثلاث لان الاول توقف على ذكر الشرط لكونه مغيرا
كالثاني والثالث فتعلقن معا فينزلن كذلك ولم يثبت المقارنة عندهما لقضية الواو ايضا ولكنها انما ثبت بناء على ان موجب العطف
الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فعطف الناقصة على الكاملة يوجب اعادة ما في الكاملة لتصير كاملة والجملة الاولى تامة لوجود الشرط
والجزاء وقوله وطالق جملة ناقصة لانه جزاء بغير شرط فيصير ما تم به الاولى وهو الشرط شرطا للثانية لتصير كاملة ولهذا تعلقت الثانية والثالثة
بالشرط ولما ساوت الثانية والثالثة الاولى في التعليق بالشرط وليس بين الاجزية ما يوجب صفة الترتيب اذ الواو لا يوجب ذلك
ولقاطعا غير موصوفة بالترتيب فنزلن كذلك كما لو كرر الشرط بان قال ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك
فانت طالق فالحاصل ان الطلقات تعلقن بالشرط بلا واسطة عندهما فينزلن جملة وعنده تعلق الثاني والثالث بواسطتين فينزلن
على الترتيب قال القاضي الامام ابو زيد في الاسرار هذه المسئلة مشكلة فانا متى اعتبرنا الطلاق المتعلق بمحبوس على كل واحد وجب
التعليق بشرط واحد على التعاقب صفة ترتيب التعليق في نفسه كما قال ابو حنيفة ولكن الشبهة في المسئلة من وجهين احدهما ان الترتيب انما
يثبت لكلماته فكان التعاقب في ازمنة التعليق ونحن نسلم التعاقب في ازمنة تعلق الاجزية بالشرط بكلماتها ولكنه لا يوجب تعلقه بوقوع
حين الشرط كما لو كرر الشرط وانما الموجب للترتيب في الوقوع لفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع كثم او ترتيب الواقع ان تعلقن بجملة كما
لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة والثاني ان المتعلق ليس بطلاق في الحال بل هو كلام له عرضية ان يصير
طلاقا عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا في الحال لا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة لحال
الوقوع فان وجد ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع كلمة ثم او ما يقتضي وصفا له بعد الوقوع كلمة بعد ثبت الترتيب وبغير الكلمة ثم
او بعد ذلك الجزاء الذي يصير طلاقا في الثاني انه يصير طلاقا بهذا الوصف فاما الواو فلا يوجب ذلك وكذا ازمنة التعليق لا يكون

وصفا لما يقع زمان الشرط فيلغوا اعتبار تفرقهما واجتماعهما في حق الوقوع **قوله** وفي قوله اعتقت هذه وهذه جواب عن نقض اخر يرد على هذا الاصل وهو
ان رجلا لو زوج امتين لرجل برضاهما من رجل في عقدة او عقدتين بغير اذن مولاهما كان النكاح موقوفا على اجازته فان اعتقهما المولى بلفظ واحد
بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لان الجمع لم يتحقق من الحرة والامة في حال العقد ولا في حال الاجازة ولزم العقد ولو اعتقهما في كلمتين
منفصلتين بان قال اعتقت هذه ثم قال بعد زمان للاخرى مثل ذلك بطل نكاح الثانية لما نبينه ولو اعتقهما بكلام متصل بان قال اعتقت هذه وهذه
بطل نكاح الثانية فلو لم يوجب الواو للترتيب لما بطل نكاحها كما لو اعتقهما معا ولو زوج الفضولي اختين في عقدة واحدة بطل النكاح ولا ينفذ
بوجه ولو زوجها في عقدتين فاجازهما معا بان قال اجزتهما بطلا جميعا وان اجازهما بكلامين منفصلين بطل الثاني وان اجازهما بكلامين متصلين
بان قال اجزت هذه وهذه بطلا كما لو قال اجزتهما فهذه المسئلة يدل على ان الواو للمقارنة فاشار الشيخ الى الجواب والى الفرق بين المسئلتين
فقال لم يبطل نكاح الثانية في مسئلة الامتين بمقتضى الواو وانما بطل بناء على اصل اخر وهو ان الجمل اذا عطف بعضها على البعض ولم يكن في اخر الكلام
ما يغير اوله لا يتوقف اول الكلام على اخره على ما عرف وفي قوله اعتقت هذه وهذه لا يغير اخر الكلام اوله لان عتق الثانية لو ثبت وصح نكاحا لا يتغير نكاح
الاولى بوجه فيعتق الاولى قبل التكلم بعتق الثانية فلا تبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف لان الامة لا تبقى محلا للنكاح في مقابلة الحرة حال توقف
نكاح الامة فانه لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة بطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة
والنكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح لانه غير لازم فكان في حق من يلزمه حكم بمنزلة غير المنعقد والامة ليست بمحل لابتداء النكاح منضمة الى
الحرة فلهذا بطل نكاح الثانية بعد عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم بعتقها ثم لم يصح التدارك بعد ما عتقتها لفوات المحل في حق التوقف
قبله بخلاف مسئلة الاختين لان اخر الكلام اذا كان يغير اوله توقف اول الكلام عليه كما في الشرط والاستثناء وآخر الكلام ههنا يغير
اوله لانه اذا لم ينتظم نكاح الثانية الى الاولى صح نكاح واذا ضم اليها بطل نكاحها للجمع بينهما نكاحا وهو معنى قوله واذا اتصل به آخره سلب صحة
الجواز فنزل آخره منزلة الشرط والاستثناء فتوقف الاول عليه فصار كالجمع بكلمة واحدة فلذلك بطلا فثبت ان الترتيب والمقارنة
في المسئلتين ثبتا بدليل آخر لا بموجب الواو والقصد الزيادة وقد غلب جمعه على ما الاخير فيه ثم قيل لمن يشتغل بما لا يعنيه فضولي وهو في
اصطلاح الفقهاء رحمهم الله من ليس بوكيل الفا ركذا في المغرب **قوله** وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها اي الواو متعلقة بكاملة اي كما لها
بخبرها فلا تجب بهذا العطف المشاركة في الخبر وذلك اي مثل دخولها على الجملة الكاملة مثل قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية تطلق
واحدة وتسمى هذه الواو واو الابتداء وواو النظم عند البعض قال الامام فخر الاسلام رحمه الله وهذا فصل من الكلام بلي للعطف
كما هو اصلها لكنها انما لم توجب الشركة في الخبر لان الشركة انما تثبت ضرورة افتقار الكلام الثاني اليها لعدم افادته بدونها والمجرد
العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه ذهب دليل الشركة وهو الافتقار والضرورة ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى
بعينه ولا يجعل كانه اعيد مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا وانما يصار اليه عند الضرورة والضرورة
ههنا تندفع بالادنى وهو اثبات الشركة فيما تم به الاولى فلا يصار الى الاعلى وهو الاعم وهو الاضمار لان ما يثبت بالضرورة يتقدر
بقدرها الا اذا تعذر اثبات الشركة فحينئذ يصار اليه ففي المسئلة المذكورة في الكتاب يتعلق الطلاق الثاني بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي العطف
الاستبداد اي التفرد بالشرط كانه اعاد الشرط وانفرد الثاني به بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق لما ذكرنا ان المقصود وهو
انما ذكره الكلام الثاني يحصل بتعلقه بذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار وفائدته تظهر فيما اذا قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق

ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان بينا واحدة حتى لا يقع الا طلقة واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان وكذا في مسئلة الكتاب لو كان
كالمعاد وقعت طلقتان ايضا وان كانت المرأة غير مدخول بها بلا خلاف وكذا لو قال لامرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار
الاخرى تعلق بدخول الدار الثانية التطليقة لا تطليقة اخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الا واحدة ولو اقتضى الاعادة لطلقت ثنتين لا يلزم على
ما ذكرنا قوله هذه طالق ثلثا وهذه حيث لا يثبت الشركة في الخبر الاول ويجعل الخبر كالمعاد حتى طلقت الثانية ثلثا ولو ثبت الشركة لطلقت كل واحدة
ثنتين لانقسام الثلث عليهما كما لو قال لفلان على الف درهم ولفلان يجعل الالف منقسما عليهما تحقيقا للشركة ولا يجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد
منهما الف لانا نقول تعذر ههنا اثبات الشركة لان في تنصيص الزوج على الثلث اشارة الى ان المقصود اثبات الحرمة الغليظة وسد باب
التدارك بالكلية وبالانقسام لا يحصل ذلك المقصود فيجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولان موجب الكلام يفوت بالانقسام اصلا اذ لا دلالة للثلث
على الاربع بوجه ما اثبات الشركة فاكثر من ان يحصى فيصار اليه عند التعذر قال الامام البزدوي رحمه الله اتفقوا انه لو قال لغير المدخول بها ان
دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال فطالق وطالق وطالق انه يقع عند وجود الشرط طلقة واحدة ولو كان الخبر كالمعاد لوقعت ثلث
تطليقات كما لو كرر الشرط صريحا مع تخلل الازمنة وانما يصار اليه اي الى الاستبداد في قول الدخول جاءني زيد وعمرو وفي قوله فلانة طالق
وفلانة ضرورة استحالة الاشتراك اذ المشاركة للاثنين في مجئ واحد وللامرأتين في طلاق واحد لا يتصور فصار مستبدا والجملة الناقصة بخبر
آخر ضروريا واشتراكهما في خبر الاول من غير استبداد اصليا فلا يصار الى الاول الا عند الضرورة **قوله** وقد يستعار الواو للحال اعلم ان
الاصل في الجملة الواقعة موقع الحال ان لا يدخلها الواو لان الاعراب لا ينتظم الكلمات كقولك ضرب زيد بن الحمل مكتوبا الا بعد ان
يكون هناك تعلق ينتظم معانيها فاذا وجدت الاعراب قد تناول شيئا بدون الواو كان ذلك دليلا على التعلق هناك معنوي فذلك يكون
مغنيا من تكلف اخر الا ان النظر الى ان جملة الحال من حيث كونها جملة مستقلة لفائدة غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال المؤكدة وغير منقطعة منها لجهة
جامعة بينهما كما ترى في نحو جاء زيد وفرسه يعدو وبسط العذر في ان تدخلها واو تجمع بينها وبين الاولى مثله في قام زيد وقعد عمرو وهذا معنى استعارة
الواو للحال واليه اشار بقوله بمعنى الجمع اي الواو للجمع المطلق وكان الاجتماع الذي بين الحال وذي الحال من مجوزات الاستعارة تجوز
استعارتها لمعنى الحال عند الحاجة قال الله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها قيل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة
فتتقدم فتحها بدليل قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب وذلك لان تقديم فتح باب الضيافة على وصول المستحق لها يليق بالكرم
فلذلك جيء بالواو كانه قيل اذا جاؤها وقد فتحت ابوابها من قبل وجواب اذا محذوف اي اذا جاؤها وكانت هذه الاشياء التي ذكرت الى قوله
فادخلوها خالدين دخلوها وقالوا الذي وانما حذف لانه في صفة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شئ لا يحيط به الوصف **قوله** وقالوا في قوله الرجل
الى آخره اذا قال لعبده اد الي الفا وانت حر انه لا يعتق ما لم يؤد وكذا اذا قال انزل وانت امن لا يامن ما لم ينزل جعلوا الواو في المسئلتين
للحال لانه لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية فبينهما كمال الانقطاع وذلك مانع من حسن العطف
اذ لا بد لحسنه من نوع اتصال بين الجملتين على ما عرف فلذلك جعلوها للحال ولما صارت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشروط المعلقت
الحرية بالاداء والامان بالنزول كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب لتعلقه بالدخول فصار كانه
قال ان اديت الي الفا فانت حر وان نزلت فانت امن هذا التقدير حاصل الكتب فان قيل ما ذكرت عكس ما يقتضي هذا الكلام فان الواو
دخلت في قوله انت حر وانت امن لا في قوله اد وانزل فيقتضي ان يكون الحرية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول كما في قوله انت طالق

وانت مرتفعة اذا نوى التعليق كان المرض شرطا لوقوع الطلاق لدخول الواو فيه لا محالة فاذا ثبت ذلك كانت الحرية والامان سابقين
على الاداء والنزول لان الشرط متقدم على المشروط لا محالة فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول فاذا انتفى التعليق كان كل واحد واقعا
في الحال قلنا الجواب عنه من وجوه احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض اي الحوض على الناقة وهو شائع في الكلام قال الله تعالى
وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا اي جاءها باسنا فاهلكناها على احد التاويلين وقال رؤبة ومهمه مغبرة ارجاؤه كان لون ارضه سماؤه اراد كان
لون سمائه من غبرتها لون ارضه فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد الفا وكن آمنا وانت نازل اي انت حر وانت آمن في هذه الحالة وانما يحمل
على هذا لانه لا يصح تعليق الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح من التنجيز وليس في وسع المتكلم تنجيز الاداء والنزول فكيف
يصح تعليقه الا يرى ان وجود المشروط من لوازم الشرط اذا لم ينزل قبله ولو وجدت الحرية والامان ههنا لا يلزم منها الاداء والنزول
ولما لم يصح العمل بظاهره ولا يمكن العمل بالعطف جعلناه من باب القلب الذي هو شعبة من اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر وانه يورث
الكلام ملاحة والثاني ان قوله انت حر وانت آمن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في حالة
الدخول لا من الاحوال الواقعة فان المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية والامان في الحال فيكون معناه اد الي الفا مقدرا الحرية
في حالة الاداء وانزل مقدرا الامان في حالة النزول ولما اثبت المتكلم الحرية والامان في حالتي الاداء والنزول كانا متعلقين بهما
معدومين في الحال والثالث ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه ليصير معنى الكلام اد الي
الفا تصر حرا واذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء والامان متعلقا بالنزول كتعلق الاكرام بالاتيان في قوله ائتني اكرمك كذا ذكر
في بعض الشروح وانه لما جعل الحرية حالا للاداء اي وصفا له لا يثبت سابقا عليه اذ الحال لا يسبق ذا الحال والصفة لا تسبق الموصوف
قوله واما الفاء فانه للوصل والتعقيب يعني موجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة حتى لو قلت ضربت زيدا فعمرا كان المعنى ان ضرب
عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم تتطول المدة بينهما والدليل عليه انها تستعمل في الاجزية لان من حق الجزاء ان يتعقب وجود الشرط
بلا فصل وتستعمل في احكام العلل لان الحكم مترتب على العلة رتبة ولهذا اي ولان موجب الفاء ما ذكرنا قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت
هذه الدار فهذه الدار فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخ اي من غير ان تشتغل بينهما بعمل آخر
او يتأخر الدخول في الثانية من غير اشتغال بعمل حتى لو دخلت الدار الاخيرة اولا او تأخرت الدخول فيهما لا تطلق لان الشرط لم يوجد
وقد تدخل الفاء على العلل الاصل ان تدخل الفاء على الاحكام ولا تدخل على العلة لاستحالة تأخر العلة عن المعلول الا انها تدخل على
العلة على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء وجود الحكم فيصح دخول
الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم او حبس ذي سلطان او ضيق او مشقة اذا اظهر آثار الفرح والخلاص ابشر فقد اتاك
الغوث وقد نجوت باعتبار ان الغوث الذي هو علة الابشار باق بعد ابتداء الابشار ويسمى هذا الفاء فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل
والابشار لازم ومتعد يقال بشرته بمولود فابشر اي صار فرحا مسرورا به وههنا بمعنى اللازم والمراد من الغوث المغيث ولهذا اي ولان
الفاء قد تدخل على العلة الدائمة قلنا ان قال لعبده اد الي الفا فانت حر انه يعتق للحال لان الفاء في مثل هذا الموضع للتعليل فيصير معناه اد الي
الفا لانك حر فيتنجز به العتق ويصح دخول الفاء عليه لان العتق بعد ما ثبت له دوام فاشبه المتراخي عن الحكم وهو الاداء ولا يقال
لما جعلت قوله اد الي الفا حالا وقوله وانت حر ثابتا به كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح لاضافة الحرية اليه فيصير كانه قال ان اديته

الى الفاء فانت حر كما هو فى صورة الرابع والقول بان جعلناه كذلك احتجنا الى اضمار الشرط والاخبار خلاف الاصل فلا فا صحح الكلام بدونه لا يصار اليه
من غير ضرورة ولا يقال دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان موجبه الترتيب والعلة سابقة على الحكم لانا نقول فيما ذهبنا اليه عمل بحقيقة الفاء
من وجه لان كلمة لما كانت مستعارة تحتمل الترتيب فكان اولى من الاضمار قوله واما ثم فللعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين المعطوف
والمعطوف عليه مهلة فى الفعل المتعلق بهما فاذا قلت جاءنى زيد ثم عمرو او قلت ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع بينهما مهلة ولهذا جاز ان تقول
ضربت زيدا ثم عمرا بعده بشهر والصحيح ذلك فى الفاء ثم عند ابى حنيفة رحمه الله التراخي على وجه القطع يعنى يظهر اثره فى الحكم والتكلم جميعا حتى كان
بمنزلة ما لو قطع الكلام ثم استأنف قولا بكمال التراخي يعنى هذه الكلمة وضعت لمطلق التراخي فيدل على كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل وذلك
بان يثبت التراخي فى الحكم والتكلم جميعا اذ لو كان التراخي فى الوجود دون التكلم كان ثابتا من وجه دون وجه الا يرى ان هذه الكلمة دخلت
على اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي ولنفس اللفظ ايضا تقديرا كما يظهر اثره فى الحكم واذا ظهر اثره فى اللفظ صار كما لو فصل بالسكوت وعند صاحبيه
التراخي فى الوجود دون التكلم اى يوجد ما دل عليه اللفظ متراخيا كما فى كلمة بعد لا فى التكلم لانه متصل حقيقة وكيف يجعل التكلم منفصلا والعطف
لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة لحق العطف بيانه فيمن قال الى آخره هذه المسئلة على اربعة وجوه اما ان علق الطلاق
بكلمة ثم فى المدخول بها او فى غير المدخول بها فقال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابى حنيفة رحمه الله يقع الاول فى
الحال ويلغو ما بعده لانه لما صار كانه سكت ثم استأنف لا يتوقف اول الكلام على آخره وان وجد المغير فى آخره لفوات شرط التوقف
وهو الاتصال فيقع الاول فى الحال وتبين لا الى عدة فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجد السكوت حقيقة واذا قدم الشرط فقال ان دخلت الدار
فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثانى لبقاء المحل اذ المعلق لا يزيل عن المحل ولغا الثالث لانها بانت
لا الى عدة ولا يقال ينبغى ان يلغو الثانى ايضا لان الكلام الثانى لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثر الانقطاع فى عدم التعليق بالشرط ولا
لشركة فيما تم الاول ولا يصير ذلك كالمعاد فيه ايضا لان ذلك انما يثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيبقى قوله ثم طالق امرا مبتدا
ولو استأنف حقيقة لا يقع شئ فكذا اذا صار مستأنفا حكما لانا نقول صحة العطف مبنية على اتصال الكلام صورة وذلك موجود ههنا فاما
التعليق بالشرط فمبنى على اتصال الكلام صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذى يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق
لا يثبت التعليق بالشرط واذا اخر الشرط فى المدخول بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الثانى فى الحال وهو ظاهر وعندهما يتعلق الكل
بالشرط فى الوجوه الاربعة وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط لان كلمة ثم للعطف بصفة التراخي فلوجود معنى العطف تعلق الكل بالشرط
ومعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخولا بها تطلق ثلاثا وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الثانى لفوات المحل بالبينونة
قوله وقد يستعار بمعنى الواو واذا تعذر العمل بحقيقته ثم يجوز ان يحمل مستعار الواو واحترازا عن الالغاء للاتصال الذى بينهما فى معنى العطف فالواو
لمطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل فى المقيد فثبت بينهما اتصال معنوى فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو وقال الله تعالى ثم كان من الذين
آمنوا اى وكان لتعذر العمل بحقيقته ثم اذ الايمان هو الاصل المتقدم الذى تبتنى عليه سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون
فك الرقبة والاطعام معتبرين قبله كالصلوة فعرفنا انه بمعنى الواو وذكر صاحب الكشاف فى مثل هذا الموضع ان كلمة التراخي لبيان
تباين المنزلتين كما انها لبيان تباين الوقتين فى جاء زيد ثم عمرو وقال فى هذه الآية جاء ثم لتراخي الايمان وتباعده فى الرتبة والفضيلة
عن العتق والصدقة لا فى الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره وذكر فى التيسير انها لترتيب الاخبار لا لترتيب الوجود

اى ثم اخبركم ان هذا الذى كان مؤمنا هو كقولك الشاعر ان من ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد قبل ذلك جده ولهذا قلنا فى قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذى هو خير ان ثم بمعنى الواو بدلالة صيغة الامر فانها للايجاب ولا وجوب للكفارة قبل الحنث بالاجماع **قوله** واما بل فكذا اعلم ان كلمة بل هى موضوعة للاضراب عن الاول منفيا كان او موجبا والاثبات للثانى على سبيل التدارك للغلط فاذا قلت جاءنى زيد بل عمرو وكنت قاصدا للاخبار بمجئ زيد ثم تبين لك انك غلطت فى ذلك فتضرب عنه الى عمرو فتقول بل عمرو واذا قلت ما جاءنى زيد بل عمرو يحتمل وجهين احدهما ان يكون التقدير ما جاءنى زيد بل ما جاءنى عمرو فكانك غلطت ان تثبت نفى المجئ لزيد ثم استدركته فاثبته لعمرو والثانى ان يكون المعنى ما جاءنى زيد بل جاءنى عمرو فيكون نفى المجئ ثابتا لزيد واثباته لعمرو ويكون الاستدراك فى الفعل وحده دون حرف النفى والفعل معا كذا قاله الامام عبد القاهر رحمه الله وقد تدخل عليه كلمة لا تاكيدا للنفى الذى تضمنت هذه الكلمة وانما يصح الاضراب عن صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيعمل فى اثبات الثانى مضموما الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب الا يرى ان من قال لامرأته بعد الدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق ثلاثا لانه لا يملك الرجوع عما اوقع ولو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول باثبات الثانى مقامه ولا قدرة على الرجوع لانه لازم ولا على اقامة الثانى مقامه وايقاعه لانها لم تبق محلا بوقوع الاول فلغا آخر كلامه ولو قال لامرأته كنت طلقتك امس واحدة لا بل ثنتين تطلق ثنتين لان الاخبار يحتمل تدارك الغلط وكذا لو قال لرجل طلق امرأتى فلانة لا بل فلانة يملك ان يطلق الثانية دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل صحيح **قوله** وقال ابو حنيفة رحمه الله وصاحباه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين انه يقع الثلاث اذا دخلت الدار لانه لما قال اذا دخلت الدار فانت طالق واحدة تعلق هذا الطلاق بالشرط وقد بقى المحل على حاله فاذا قال لا بل تطليقتين ثنتين فقد قصد الرجوع واقامة التطليقتين مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على سبيل اللزوم وتعليق الثنتين بالشرط صحيح لانه فى وسعه وقد اتى به لان اللفظ ينبئ عنه فيجعل كان الشرط ثابت ههنا مذكورا لانه حذف اختصارا فيتعلق الطلقتان بالشرط بلا واسطة وصار كانه حلف بيمينين بان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا دخلت مرة واحدة يقع الثلاث وهذا بخلاف العطف بالواو وعند ابى حنيفة رحمه الله حيث لم يقع الا واحدة فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين لان الواو ما وضعت للاستدراك بل هى للعطف المجرد لا غير فيقتضى تقرر الاول ومشاركة الثانى اياه فى الحكم فيصير الثانى متصلا بذلك الشرط بواسطة الاول ولا يصير منفردا بالشرط فلذلك لزم الترتيب كما ذكرنا **قوله** واما لكن اعلم ان كلمة لكن للاستدراك بها التدارك فى الجملة ما التى قبلها من التوهم نحو قولك ما رأيت زيدا لكن عمرا فللمتوهم ان يتوهم ان عمرا مرئى كما زالت كله لكن هذا التوهم والفرق بينه وبين بل من وجهين احدهما ان لكن اخص من بل فى الاستدراك لانك تستدرك ببل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمرا و بعد النفى كقولك ما جاءنى زيد بل عمرو ولا تستدرك بلكن الا بعد النفى لا تقول ضربت زيدا لكن عمرا وانما تقول ما ضربت زيدا لكن عمرا هو قوله معنى قوله وضع للاستدراك بعد النفى وهذا فى عطف المفرد على المفرد فان كان فى الكلام جملتان مختلفتان جاز الاستدراك بلكن فى الايجاب كقولك جاءنى زيد لكن عمرو لم يأت فقولك عمرو لم يأت جملة منفية وما قبل لكن جملة موجبة فقد حصل الاختلاف كذا ذكره الامام عبد القاهر رحمه الله فتبين بهذا ان قوله للاستدراك بعد النفى مختص بعطف المفرد على المفرد دون عطف الجملة على الجملة والثانى ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما بعده فاما نفى الاول فليس من احكامها بل يثبت ذلك بدليله وهو نفى الموجود فيه صريحا فاما

كلمة بل فانه موجبها وضعا لنفي الاول واثبات الثاني الا يرى ان في قولك ما جاءني زيد لكن عمرو ولو سكت عن قولك لكن عمرو كان الانتفاء ثابتا
وفي قولك جاءني زيد بل عمرو ولو سكت عن قولك بل عمرو لا يثبت الانتفاء بل يثبت ضده وهو الثبوت فهذا هو الفرق بينهما قوله غير ان العطف
استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وضع للاستدراك بعد النفي والتقرير لكن العطف بطريق الاستدراك بعد النفي الا ان العطف بهذا الطريق انما
يستقيم عند اتساق الكلام والمراد من اتساق الكلام اي انتظامه من وسق الشيء اذا جمعه وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه
ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا ينافي آخر الكلام اوله كما في قولك ما جاءني لكن عمرو
فاذا فات احد المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستأنفا ومثال حصول الاتساق لوجود المعنيين في الفروع رجل
في يده عبد فاقر به لانسان فقال المقر له ما كان لي قط لكنه لفلان آخر فان وصل الكلام فهو للمقر له الثاني وهو فلان لان قوله ما كان لي قط يحتمل
ان يكون نفيا من نفسه اصلا من غير تحويل الى آخر فيكون ردا للاقرار وهو الظاهر ويحتمل ان يكون نفيا من نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويلا
لا ردا للاقرار ولصيرورته قائلا انه مقر به لغيره فاذا وصل قوله لفلان بقوله ما كان لي قط فقد حصل الاتساق لوجود المعنيين وصح الاستدراك
وكان وصله بيانا انه نفى الملك عن نفسه الى الثاني لا انه نفاه مطلقا وصار كالمجاز بمنزلة قوله لفلان علي الف درهم وديعة حيث يصير
قوله علي مجازا للحفظ لما وصله بالكلام فكذلك ههنا معنى قوله فاذا اتسق الكلام تعلق النفي بالاثبات فان قيل ان المقر له نفى الملك
عن نفسه من الاصل بقوله ما كان لي قط كان قوله لكنه لفلان اقرارا بملك الغير لآخر وان كان متصلا فيكون مردودا كما اذا كان منفصلا
قلنا اول كلامه نفي وآخره اثبات والاثبات متى ذكر مقرونا بالنفي متصلا كان الكل كلاما واحدا لا يحكم لاول الكلام بشيء قبل آخره الا يرى
ان كلمة الشهادة يكون اقرارا بالتوحيد باعتبار آخره فيعتبر الحاصل وهو اثبات الملك للمقر له عند اتصال آخره باوله ويكون قوله ما كان لي
قط باتصال الاثبات به نفيا للملك عن نفسه باثباته للثاني ولهذا اتصال النفي عن نفسه بالاثبات لغيره انما يكون لتأكيد الاثبات وما
ذكر تأكيدا للشيء كان حكمه كحكم ذلك الشيء ولا يكون له حكم بنفسه وصار من حيث المعنى كانه قال هذا العبد لفلان وسكت ولهذا النفي
لما كان تأكيدا للاقرار كان مؤخرا عن الاقرار معنى لان التأكيد ابدا يكون بعد المؤكد فيجعل الاقرار مقدما اذ الكلام يحتمل التقديم
والتأخير صيانة للاقرار عن الالغاء وان فصل قوله لكنه لفلان عن النفي كان هذا نفيا مطلقا فكان ردا للاقرار وتكذيبا للمقر حملا
للكلام على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني على المقر الاول وشهادة الفرد لا يثبت الملك
فيبقى العبد ملكا للمقر الاول قوله والا فهو مستأنف اي ان لم يوجد الاتساق لفوات احد المعنيين فالمتكلم مستأنف بكسر النون في
التكلم بلكن ولا يتعلق النفي بالاثبات ويحتمل ان يكون بالفتح اي الكلام الذي دخل عليه لكن مستأنف غير متعلق بما قبله كالمزوجة بمائة
الى آخره اذا تزوج الفضولي الحرة البالغة العاقلة من رجل بمائة درهم فبلغها الخبر فقالت لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين
يكون هذا فسخا للنكاح وجعل لكن للاستيناف لكلام لان الكلام غير متسق لانه نفى فعل ما اثبته بعينه فلا يتعلق الاثبات بالنفي فاذا سبق
النفي لا يمكن تداركه بعد الاثبات ولا يمكن ان يجعل الاجازة ههنا مقدمة على النفي كما جعل الاقرار كذلك في المسئلة الاولى لعدم الفائدة
فان النكاح الموقوف المنعقد بمائة لا ينعقد بقولها اجيزه بمائة وخمسين فينفسخ بالنفي المتأخر فاذا لا فائدة في التقديم والتأخير قوله
واما او فلهذا اعلم ان كلمة او تدخل بين اسمين او اكثر كقولك جاءني زيد او عمرو وبين فعلين او اكثر كقوله تعالى ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا
من دياركم فيتناول احد المذكورين هذا هو موجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع استعمالها لا تخلو عن هذا المعنى نفيا

انها وضعت له انما هو مذهب عامة اهل اللغة وائمة الفقه وذهب القاضي الامام ابو زيد وابو اسحق الاسفرائني وجماعة من النحويين الى ان كلمة او للشك
لانك اذا قلت رأيت زيدا او عمرا لا يكون مخبرا عن رؤيتهما جميعا ولكنك تكون مخبرا عن رؤية احدهما على سبيل الشك فانك قد رأيت احدهما ولكنك
تشككت في معرفته حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان يكون الا انها اذا استعمل في الايجاب والانشاء والامر والنواهي لم توجب شكا لعدم
تصور الشك فيها لانها لاثبات الحكم ابتداء فاوجبت كلمة التخيير والصحيح مذهب العامة لان الشك ليس بمعنى لا يقصد بالكلام وضعا كذا قال الامام فخر
الاسلام رحمه الله بل هي موضوعة لاحد المذكورين غير عين لما قلنا انها في مواضع الاستعمال لا تخلف عنه الا انها في الاخبار تفضي الى الشك
باعتبار محل الكلام لانه اخبر عن مجيء احدهما في قوله جاءني زيد او عمرو ومعلوم ان فعل المجيء وجد من احدهما لا نكرة فوقع بهذا الاخبار الشك
في الذي وجد منه فعل المجيء فتبين ان الشك انما يثبت حكما واتفاقا لا يكون الكلام خبرا لا مقصودا بالحرف وكالهبة وضعت لافادة ملك الرقبة
دون موهوب له ثم اذا اضيفت الى الدين يكون اسقاطا حكما واتفاقا لا مقصودا بالهبة الا ترى انها لو استعملت في الانشاء لا تؤدي الى الشك
مع انها حقيقة فيه لا مجاز وقد عرفت ان الحقيقة لا تخلو عن موضوعها الاصلي فثبت انها لم توضع للتشكيك وكذا التخيير ثبت بمحل الكلام
ايضا لانها اذا استعملت في الابتداء كقولك اضرب زيدا او عمرا تناولت احدهما غير عين والامر للايجاب والايجاب لا يتصور الا بايقاع الفعل
في غير المعين فثبت التخيير ضرورة التمكن من الايجاب ولهذا لو اختار احدهما قولا لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك انما هي في حق الفعل وكذا اذا
استعملت في الانشاء كقولك هذا حر او هذا لانها لما تناولت احدهما غير عين اوجب التخيير لدفع الابهام **قوله** ولهذا اي ولان او لاحد الشيئين
والشك والتخيير ثبتا بمحل الكلام قلنا فيمن قال مشيرا الى عبديه هذا حر او هذا القول لما كان انشاء يحتمل الخبر اي هو انشاء يصلح ان يكون
خبرا لانه في وضعه الاصلي خبر كقولك للرجلين احدهما عالم هذا او هذا الا ان الاخبار يقتضي تقدم المخبر عنه على ما علم وعنه فاقتضى الاخبار عن
الحرية وجود الحرية سابقا عليه فيصح الاخبار شرعا فاذا لم تكن الحرية ثابتة جعلنا هذا الكلام انشاء وكانه قال انشأت الحرية احترازا عن الالغاء
والكذب او جعلنا الحرية ثابتة من قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا له لان انبائها مقتضى ولايته فصار انشاء شرعا وعرفا خبرا
حقيقة واذا كان انشاء يحتمل الخبر اوجب كلمة او فيه التخيير من حيث انه انشاء حتى كان له ان يختار العتق في ايهما شاء بان يثبت العتق في
احدهما كما كان للمأمور في قوله اضرب زيدا او عمرا ان يختار الضرب في ايهما شاء وسط احتمال انه بيان اي اختياره بيان لمعنى هذا الكلام من
حيث انه خبر يوجب البيان اي الاظهار لا التخيير كما لو اعتق احدهما عينا ثم نسيه واخبر ان احدهما حر لا يكون له ان يثبت العتق في ايهما شاء
بل وجب عليه ان يبين العتق في الذي اوقعه فيه اذا تذكر ثم انه اذا بين العتق في احدهما كان له حكم الانشاء من حيث ان الايجاب
الاول انشاء وهو غير نازل في العين لانه ما اوجبه الا في النكرة وهذه المعرفة غيره فلا يمكن اثباته في غير ما اوجبه لما وقعت في محل لم
يمكن اثباته في بديع والعتق انما يتحقق في العين بالبيان فكان له حكم الانشاء من هذا الوجه ولهذا يشترط اهلية الانشاء وصلاحية
المحل للانشاء حتى لو مات احد العبدين فبين العتق في الميت لا يصح ومن حيث ان ذلك الايجاب يحتمل الخبر يكون البيان اظهارا اي هذا الذي
اخبرت به سابقا ومن حيث ان الذي اوقع العتق فيه معرفة من وجه لانه لا يعدوهما يقين كالعتق واقعا فيه وكان البيان اظهارا ولهذا
يجبر عليه ولو كان انشاء من كل وجه لما اجبر عليه واذا اجتمع فيه جهتا الانشاء والاظهار يعمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع
التهمة وجهة الاظهار في موضع التهمة ما اذا قال لعبدين له قيمة احدهما الف وقيمة الآخر مائة احدكما حر او قال هذا حر او هذا ثم مرض فبين
العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدين مترددين بين ان يعتق وبين ان

الى العتق فكان بمنزلة المكاتب فلا يتعلق به حق الورثة ولو كان تحته حرة وامة قد دخل بهما فقال احديكما طالق ثنتين ثم اعتق الامة ثم مرض الزوج وبين
الطلاق في المعتقة وانما تحرم حرمة غليظة ويصير الزوج فارا حتى ترث هي فاعتبر اظهارا في حق الحرمة لعدم التهمة وانشاء في حق الارث لمكان
التهمة لان حقها تعلق بماله في مرضه فهو بالبيان فيهما يريد ابطال حقها ولو طلق احدى نسائه الاربع ولم يكن دخل بهن فتزوج خامسة او اخت احديهن
ثم بين الطلاق في اخت المتزوجة جاز له نكاح الخامسة ونكاح الاخت فاعتبر اظهارا لعدم التهمة اذ يمكنه انشاء الطلاق في التي عينها وتزوج
اختها في الحال ولو كان دخل بهن لا يجوز نكاح الخامسة والاخت فاعتبر انشاء في حق العدة لمكان التهمة الا ترى انه لا يتمكن من ذلك بانشاء
الطلاق في الحال وعلى هذا قس المسائل في الزيادات **قوله** وقد يستعار هذه الكلمة للعموم اي بدلالة يقترن بالكلام مثل استعمالها في موضع النفي
لانها لما تناولت احد المذكورين غير عين كان من ضرورة صدق الكلام انتفاؤها وانتفاء الجميع ان كان خبرا كما في قولك ما رايت رجلا او امرأة
شيئا كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المنهي عنه وجوب الانتهاء عنهما جميعا وتعم في الاباحة ايضا لانه لما اطلق له المجالسة مثلا في قوله جالس
الفقهاء او المحدثين مع احدى الفريقين ومجالسة احدهما غير عين لا يتصور ثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل بحكم الاطلاق الا انها توجب
العموم في موضع النفي على سبيل الافراد لان الافراد اصلها لانها تتناول واحدا من المذكورين والعموم انما يثبت لعارض يقترن بها وليس
من ضرورة العموم الاجتماع بل يثبت العموم بصفة الافراد ايضا كما في كلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة فوجب القول به رعاية
للحقيقة بقدر الامكان وتوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة لما ذكرنا ان الاطلاق ورفع المانع في شيء غير معين يوجب ذلك
فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يفهم منه جالس احد الفريقين او كليهما الا ترى الى قوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل
ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم ان الاستثناء لما كان من التحريم حتى اوجب
الاباحة تثبت الاباحة في جميع هذه الاشياء كما يثبت في كل واحد منها والى قوله ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن او ابائهن الاية
ان الاستثناء لما كان موجبا للاباحة جاز لهن ابداء موضع الزينة لجميع مستثنين كما جاز للكل واحد منهم فعرفنا انه موجبها في الاباحة
عموم الاجتماع بمنزلة واو العطف الا انها تفارق الواو في انه لو جالس واحدا من الفريقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين
لكان جائزا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز الا ان يجالس كل واحد من الفريقين فاو تفيد اباحة الجمع والواو توجبه ولهذا اي
ولانها توجب عموم الافراد في النفي وعموم الاجتماع في الاباحة لو حلف لا اكلم فلانا او فلانا يحنث اذا كلم احدهما بخلاف الواو في
قوله وفلانا فانه لا يحنث ما لم يكلمهما الا ان او وقعت في موضع النفي حيث فيوجب عموم الافراد ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة كما
في الواو ولا يكون بمنزلة يمينين لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله ولم يوجد الا هتك واحد ولو قال لا اكلم احدا الا فلانا
او فلانا كان له ان يكلمهما جميعا لان الاستثناء من الحظر اي كانت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فاوجبت عموم الاجتماع وكان له
ان يكلمهما جميعا كما في قوله لا اكل طعاما الا الخبز او اللحم كان له ان ياكلهما وكذا هذا **قوله** وقد يحمل بمعنى حتى اعلم ان او حرف عطف كما مر بيانه
فاذا وقع الفعل بعده منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه منصوب كقولك لالزمنك او تعطيني حقي فذلك باضمار ان وقولك الا لو قلت
لالزمنك او تعطيني بالرفع عطفا على الاول لكنت قد اثبت الاعطاء كما اثبت اللزوم ولم تقدر ان اللزوم لاجل الاعطاء فلما كان
القصد ان اللزوم لاجل الاعطاء حتى كانه قيل لالزمنك لتعطيني وجب اضمار ان ليعلم ان الثاني لم يدخل في حكم الاول وقدر ما
قبل او تقدير المصدر كانه قيل ليكونن لزوم مني او اعطاء منك ونزل الكلام منزلة قولك لالزمنك الى ان تعطيني وحتى تعطيني فيكون

وقت الجار امضي الى او حتى داخلا على الاسم في المعنى لا على الفعل وانما تجعل لو بمعنى حتى اذا فسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والآخر
فعلا او يكون احدهما ماضيا والآخر مستقبلا ويحتمل ضرب الغاية بان كان يحتمل الامتداد كما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار
الاخرى ان او في هذه المسئلة بمعنى حتى فيحنث بدخول الاولى اولا وان دخل الاخرى اولا بر في يمينه لانه لما لم يمكن بين النفي والاثبات ازدواج
تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه تحريم فتركت حقيقته وحملت على الغاية مجازا فلو دخل الاولى قبل الاخرى تعذر باشر المحلوف عليه
فيحنث واذا دخل الثانية اولا فقد اضطر الى البر لوجود الغاية فصار بارا كما لو قال والله لا ادخل اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس
كذا ذكر في عامة شروح الجامع واليه اشير في الكتاب الا ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة فان النفي يعطف
على الاثبات وعلى العكس يقال جاءني زيد وما جاءني عمرو وما رأيت عمرا لكن رأيت بشرا قال الله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم
بظلم فالاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم لعدم فعل منصوب ليعطف الثاني عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع ينبغي ان يصح العطف
ويثبت التخيير او يقال تعذره باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم وانتصابه ههنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم
على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى الغاية والاول هو الاوجه **قوله** واما حتى فللغاية معنى الغاية هو المعنى الحقيقي لهذا الحرف فانا
قد وجدناه مستعملا في الغاية بحيث لا يسقط معنى الغاية عنها وان استعملت في آخر فعرفنا ان معنى الغاية هو المعنى الاصلي لهذا الحرف وانه
موضوع لهذا المعنى ويجب ان يكون الغاية فيه شيئا ينتهي به المذكور او عنده كالرأس والصباح في قولك اكلت السمكة حتى رأسها ونمت
البارحة حتى الصباح ولا يشترط ذلك في الى فامتنع قولك نمت البارحة حتى نصف الليل وصح نمتها الى نصف الليل ما بعد حتى ليس بداخل
فيما قبلها عند اكثر النحاة كما في الى لان الاصل في الغاية ان لا يكون داخلة في المغيا ويؤيده قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر
فان الليلة على تقدير الوقف على سلام او سلام الملائكة على عدم الوقف ينتهي عند طلوع الفجر وذهب الامام عبد القاهر رحمه الله
وجار الله وجماعة المتاخرين من اهل النحو الى ان ما بعدها داخل فيما قبلها ففي مسئلتي السمكة والبارحة اكل الرأس ونيم الصباح
وذلك لان الغرض ان ينقضي الشيء الذي تعلق به الفعل شيئا فشيئا حتى يأتي الفعل على ذلك الشيء كله فلو انقطع الاكل عند الرأس لا يكون
فعل الاكل اتيا على السمكة كلها ولذلك امتنع اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض كما كان ما ذكرنا وهو قد فات في الغاية المجعولة فخلا
الكلام عن الفائدة فلم يصح ونقل عن المبرد والفراء والسيرافي وغيرهم ان المذكور بعد حتى ان كان بعضا للمذكور قبله يدخل فيما ضرب
له الغاية وان لم يكن لا يدخل مثال الاول زرت اشراف البلدة حتى الامير وبني الناس حتى العبيد ومثال الثاني قرأت القرآن
البارحة حتى الصباح والصباح لا يكون داخلا لانه ليس ببعض الليل فعلى هذا اكل الرأس وما نيم الصباح في مسئلة السمكة والبارحة
قوله ولهذا اي ولان حتى للغاية قال محمد رحمه الله كذا اذا دخلت هذه الكلمة في الافعال يحمل للغاية ان امكن كقولك ضربته حتى
ادخلها لان اصلها للغاية فوجب العمل به ما امكن وشرط الامكان ان يحتمل الصدر الامتداد بان يصلح فيه ضرب المدة وان
يصلح الآخر دلالة على الانتهاء فان لم يستقم لم يحمل غاية لفوات معنيين المذكورين او احدهما يحمل على المجازاة بمعنى لام كي
ان امكن لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية من حيث ان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء عادة وشرط الامكان ان
يكون الحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والآخر من شخص آخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله او الجزاء مكافأة الفعل وهو
لا يكافئ نفسه عادة فان تعذر ذلك يحمل على العطف محض ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها للبر ومن حكم لام السبب ان يشترط وجودها

ما يصلح للبر فاذا قال لاعبدي حر ان لم اضربك حتى يصيح فاخذ في الضرب ثم اقلع اي امتنع قبل الصياح يحنث لان الفعل المحلوف عليه وهو الضرب
يحتمل الامتداد بطريق التكرار فكان شرط البر وهو المد الى الغاية المضروبة متصورا وكان الكف محتمل هذا الفعل لامحالة فيكون شرط الحنث مقصورا
الصياح او العيل يصلح دلالة على الاقلاع عن الضرب لان الانسان قد يمتنع عن الضرب بفعل غاية توجب الحمل تحقيقا للغاية وحمل على علیها كان
الكف عن الضرب قبل وجود الغاية شرط الحنث فان اقلع قبل الغاية كان حانثا وهذا اذا لم يغلب على حقيقته عرف كما في المسئلة المذكورة فان
غلب عليها عرف ظاهر وجب العمل به لان الثابت بالعرف بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت كان هذا على الضرب
الشديد لا على حقيقة القتل والموت للعرف فانه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظة الضرب وانما يذكره اذا لم يكن قصده القتل ويجعل القتل
غاية لبيان شدة الضرب معتادا متعارف ولو قال ان لم آتك غدا حتى تغديني فعبدي حر فاتاه ولم يغده لم يحنث لان التغدية لا يصلح دليلا على
انتهاء الاتيان بل هو داعي اليه وكذا الاتيان ليس بسبب تام الصياء الا ترى انه لا يصح ضرب الميت لفوات شرط الغاية جميعا فلم يمكن حمل حتى على
الغاية ولكنه يصلح للتغدية لان الاتيان على وجه التعظيم احسان بدني الى المزور فيصلح سببا في الاحسان الى المنزل الى الزائر وعن هذا قيل قوله
عليه السلام من زار حيا ولم يذق منه شيئا فكانما زار ميتا والتغدية صالحة للجزاء لانها احسان ايضا فيصلح مكافاة للاحسان فحمل على المجازاة
فصار شرط بره فعل الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء اي الثناء وقد وجد ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى اتغدى عندك وان لم تاتني حتى اتغدى
فعبدي حر كان حتى العطف المحض من غير رعاية بمعنى الغاية فيه لان التغدي من فعله الغير عنده الا باحة احسان فلا يصلح منهيا للاتيان
ولا يصلح اتيانه سببا للفعل لنفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء لاتيانه فتعذر الحمل على المجازاة ايضا فحمل على العطف بمعنى
الفاء او بمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف البر على وجود الفعلين كما لو قال ان لم آتك فاتغدى عندك **قوله** ومن
ذلك اي من باب حروف المعاني حروف الجر وسميت حروف الجر لانها تجر فعلا الى اسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المال لزيد الباء
فللالصاق هو معناها يدل له استعمال العرب اياها فيه وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع ثم الالصاق يقتضي طرفين ملصقا
وملصقا به فما دخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الاخر هو الملصق نحو قولك كتبت بالقلم الكتابة ملصق والقلم ملصق به ومعناه التصقت الكتابة
بالقلم ولهذا اي ولانها للالصاق او الالصاق يقتضي ملصقا وملصقا به قلنا في قول الرجل ان اخبرتني بقدوم فلان ان كان معناه ان الصقت
الاخبار بالقدوم او ان اخبرتني اخبارا ملصقا بالقدوم والصاقه بالقدوم لا يتصور قبل وجوده لانه فعل حتى فكان شرط الحنث الاخبار
بطريق الصدق فلا يحنث بالاخبار كذبا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قد قدم حيث كان شرط الحنث فيه مجرد الاخبار
صدقا كان او كذبا لان قوله ان فلانا قد قدم خبر نفسه وهو المفعول الثاني للاخبار وصار كانه قال ان اخبرتني خبر قدومه فذلك ونحو اسم
للكلام الدال على امر كان او سيكون غير مضاف كمتوسط الى المخبر فكان شرط الحنث نفس الخبر فيتناول الصدق والكذب ولا يلزم على ما ذكرنا
قوله ان كنت تحبيني بقلبك فكذا فقالت كاذبة احبك حيث تطلق خلافا لمحمد رحمه الله مع ان محبته لم يلتصق ما في القلب لان اللسان
جعل خلفا عن القلب لعدم امكان الاطلاع على ما في القلب فلم يلتفت اليه فاما القدوم فامر محسوس فاعتبر الالصاق به وهذا ايضا بخلاف
قوله ان اعلمتني ان فلانا قد قدم فعبدي حر فاعلمه حيث لم يحنث الا ان يكون حقا كما لو قال ان اعلمتني بقدومه لان الاعلام ما يفيد
العلم والباطل لا يسمى علما لان العلم اسم للحق فلم يكن الاخبار بالباطل اعلاما فاما الاخبار فاثبات الخبر وهو اسم للعبارة دليلا على
ان العرف صار ينطلق على الصدق والكذب الا ترى انه يقال هذا خبر باطل وزور وكذب ولا يقال مثل ذلك في العلم فلهذا افترق

قوله وعلى للالزام كلمة على وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان علينا امير لان الامير علوا وارتفاعا على غيره ويقال زيد على السطح لتعليه عليه ومنه قولهم على فلان دين لان الدين يستعلي من يلزمه وكذا يقال ركبه دين وهو معنى قوله على للالزام في قولك على الف درهم يعني لما كانت هذه الكلمة موضوعة للاستعلاء والاستعلاء في لفلان على كذا في دون غيره كانت في مثل هذا الموضوعة للاستعلاء والاستعلاء في لفلان على كذا في اللزوم دون غيره كانت في مثل هذا الموضع للايجاب والالزام باعتبار اصل الوضع فكان مطلق هذا الكلام محمولا على الدين لان الاستعلاء فيه لا في العين - الوديعة فيقول على الف درهم وديعة فحينئذ لا يثبت الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه لهذه الدلالة ويستعمل بمعنى الشرط باعتبار الجزاء يتعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده وكان استعمالها في الشرط بمنزلة الحقيقة كانه احد نوعي الحقيقة ولهذا قال فيستعمل ولم يقل يستعار كما قال فيما بعد قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشراك بالله هذا هو المذكور في كتب الفقه والمذكور في كتب التفاسير ان على صلة المبايعة يقال بايعته على كذا الا انه لما ادى الى معنى الشرط اذ المبايعة توكيد كالشرط توسع الفقهاء في ذلك وقالوا انه بمعنى الشرط وعلى هذا الاصل قالوا اذا حاصر المسلمون حصنا فقال راس الحصن امنوني على عشرة من اهل الحصن على ان افتحه عليكم فقالوا لك ذلك ففتح الحصن فهو امن وعشرة معه لانه استامن لنفسه نصا بقوله امنوني وشرط امان عشرة مع امان نفسه وكانت العشرة سواه والخيار في تعيين العشرة الى راس الحصن لانه جعل نفسه ذا حظ من امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس بذي حظ باعتبار انه داخل في امانهم لانه استامن لنفسه بلفظة على حدة ولا باعتبار انه مباشر لامانهم فان ذلك لا يصح فعرفنا انه ذو حظ على ان يكون معينا لمن تناوله الامان منهم باعتبار ان التعيين في المجهول كالايجاب المبتدأ من وجه بخلاف ما لو قال امنوني وعشرة او فعشرة حيث كان الخيار في تعيين العشرة الى الامام لان المتكلم لم يجعل نفسه ذا حظ من امان العشرة وانما عطف امانهم على امان نفسه فكان الامام هو الموجب لهم الامان وكان اليه التعيين **قوله** ويستعار لمعنى الباء في المعاوضات المحضة وهي التي تخلو عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح بان قال بعتك على الف درهم او اجرتك على كذا او تزوجتك على كذا لان العمل لما تعذر بمقتضاها يحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لان العوض في هذه التصرفات لازم واللزوم يناسب الالصاق فان الشيء اذا لزم الشيء كان ملصقا به لا محالة ولا يحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر لما فيه من معنى القمار فيحمل على ما يحتمله تصحيحا للكلام واحترز بقوله المحضة عن المعاوضة التي ليست بمحضة كالطلاق على مال فانها اذا قالت لزوجها طلقني ثلاثا على الف درهم حمل على الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لو طلقها واحدة لا يلزمها شيء وكان الطلاق رجعيا وعندهما يحمل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجب عليها ثلث الالف وكان الطلاق بائنا كما لو قالت طلقني ثلاثا بالف لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة وانما يجب المال عليها عوضا عن الطلاق وكلمة على تحتمل معنى الباء وقد جرت من جانبها فيحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق اياها وبدلالة الحال عليها فصار كقوله احمل هذا الطعام الى منزلي على الف درهم وقال ابو حنيفة رحمه الله كلمة على للزوم كما بينا وليس بين الطلاق وبين ما لزمها مقابلة لينعقد معاوضة بل بينهما معاقبة لانه يقع الطلاق اولا ثم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق والمعاقبة معنى الشرط والجزاء لا معنى المعاوضة ومعنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان بين اللزوم وبين الشرط والجزاء ملازمة فكان الحمل عليه لكونه اقرب الى الحقيقة اولى من الحمل على الباء وقد امكن العمل بمعنى الشرط هنا لان الطلاق وان دخله المال يصح تعليقه بالشروط مثل ان يقول ان قدم فلان فانت طالق على الف درهم صح ولم يمنع معنى

المنا وحمة من جملة التعليق لانه تابع **قوله** ومن للتبعيض ذكر النحاة انها لابتداء الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتاب من فلان
الى فلان وقد يكون للتبعيض كقولهم اخذت من الدراهم وزيد من القوم وللتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكقولهم خاتم
من فضة وباب من ساج وقد يكون مزيدة كقولك ما جاءني من احد فجعلوا ابتداء الغاية اصلا في هذه الكلمة والباقي تابعا حتى قال المحققون منهم
الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية وهذا هو المختار الا ان بعض الفقهاء ادعوا انها لما كثر استعمالها في التبعيض جعلوها فيه اصلا وفيما سواه دخيلا
قال المصنف ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه انها للتبعيض ولابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد في موضعه حقيقة ولهذا اي ولانها للتبعيض
قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن قال لآخر اعتق من عبيدي من شئت عتقه كان له ان يعتقهم الا واحدا منهم فان اعتقهم واحدا بعد واحد عتقوا الا الآخر
وان اعتقهم جملة عتقوا الا واحدا منهم والخيار فيه الى المولى وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وحرف من كما يكون للتبعيض يكون للتمييز
والجنس اي البيان قال الله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وههنا المراد تمييز من تميز عبيده من غيرهم فيتناولهم جميعا كما في قوله
من شاء من عبيدي عتقه فهو حر ووجه قول ابي حنيفة رحمه الله ان المولى جمع بين كلمة العموم والتبعيض فوجب العمل بحقيقتهما ما امكن والعموم
اصل لانها اضاف الفعل اليه فوجب التناول بالعموم الا بقدر ما يقع به العمل بالتبعيض وذلك ان ينقص عن الكل واحد ليصير عاملا بتناوله
الاكثر وتحقيق العمل بالتبعيض وقد ادخلت كلمة التبعيض في العبيد فوجب ان يعمل التبعيض فيه لا في غيره بخلاف قوله من شاء من عبيدي
عتقه فاعتقه فانه وان تناول البعض ايضا لدخول حرف التبعيض فيه لان البعض الداخل تحت الشرط نكرة لانه لا يعلم ما دخل تحت الشرط وقد
وصفت البعض بصفة عامة وهي المشيئة لان في الصلة معنى الصفة فتعم ضرورة عموم الصفة فاسقط اي الوصف بهذه الصفة الخصوص اي التبعيض
فاما البعض في المتنازع فيه فلم يوصف بصفة عامة اذ المشيئة فيه اسندت الى المخاطب فيبقى معنى التبعيض معتبرا فيه مع صفة العموم فيتناول بعضا
عاما ونظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه لفهم منه وجوب القطع للسراق كلهم ولو قيل اقطع من السراق من شئت لم يوجب اللفظ
استيعاب الجميع بالقطع ولا يقال المفعولية صفة كالفاعلية ولهذا يوصف بها فيقال عمرو المضروب كما يقال زيد الضارب وهي معلوم كما
يقال رجل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية اي بالمشيئة في المتنازع فيه كما صارت موصوفة بالفاعلية في تلك المسألة
فلتعم بعموم هذه الصفة لانا نقول حقيقة الصفة معنى القائم بالموصوف وذلك المعنى الذي نسميه صفة انما يقوم بالفاعل لا بالمفعول
اذ الضرب قائم بالضارب والعلم قائم بالعالم لا بالمضروب والمعلوم وانما المفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار التأثر فلا يؤثر ذلك في
العموم على انا لا نسلم انها وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها العتق في قوله عتقه فلا يرد هذا السؤال **قوله** والى لانتهاء الغاية على
مقابلة من اي هي يدخل في الغاية التي ينتهي بها صدر الكلام كما ان من لابتداء الغاية اي هي تدخل في الغاية التي يبتدأ بها اصل الكلام
يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع السير كما كانت البصرة مبتدأه ويقول الرجل انا اليك اي وانت غايتي ويقول قمت
الى فلان فتجعله منتهاك من مكانك ولذلك استعملت في آجال الديون لان آجال الديون غاياتها ثم هي تقبل معنى الغاية مطلقا
فاما دخول الغاية في الحكم وخروجها منه فامر يدور مع الدليل فمما فيه دليل على الخروج قوله تعالى فنظرة الى ميسرة لان الاعسار علة
الوجوب والميسرة تزول العلة ولو دخلت الميسرة فيه لكان منظرا في كلتا الحالتين معسرا وموسرا وكذلك قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى
الليل فانه لو دخل الليل لوجب الوصال ومما يدل على الدخول قولك قرأت القرآن من اوله الى آخره لان الكلام سيق لقراءة القرآن
كله ومما لا دليل فيه على احد الامرين قوله تعالى الى المرافق والى الكعبين فاخذ عامة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولهما في الغسل واخذ

وداود رحمه الله بالنيتين فلم يدخلا كذا في الكشاف قوله وفي للظرف هذه الكلمة تجعل ما تدخل هي عليه ظرفا لما قبلها ووعاء له فاذا قلنا الخروج
في يوم الجمعة فقد اخبرت ان اليوم قد اشتمل على الخروج وصار وعاء له وكذلك الركض في الميدان وزيد في الدار هذا اصل هذه الكلمة
ثم قيل زيد ينظر في العلم وانا في حاجتك توسعا على معنى ان العلم محل نظره وتأمله وعلى معنى انه لما صرف العناية الى حاجته
صارت كانها قد اشتملت عليه اشتمالها على قلبه وهمته ويفرق بين حذفه واثباته اختلف اصحابنا في حذفه واثباته في ظروف الزمان مثل
ان يقول انت طالق غدا فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هما سواء حتى لو نوى آخر النهار في قوله في غد لا يصدق قضاء كما لا يصدق في قوله غدا لان حذفه واثباته في الكلام
سواء اذ لا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وخرجت في يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت في الدار وقد اجمعنا انه لو قال غدا ونوى آخر النهار
يصدق ديانة لا قضاء وكذا اذا قال في غد الا ترى ان قوله غدا بمعنى في غد الا انه حذف عنه حرف الظرف اختصارا فكانا سواء
في الحكم وفرق ابو حنيفة رحمه الله بينهما فيما اذا نوى آخر النهار فقال في قوله في غد يصدق
ديانة وقضاء وفي قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء لان الظرف لما اتصل به الفعل بغير واسطة اقتضى استيعابه ان امكن لانه حينئذ
شابه المفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل منصوبا به الا يرى انه اذا اتسع في مثل هذا الظرف ولم يقدر فيه حرف في اخذ حكم
المفعول به حتى اذا اخبرت عنه بالذي عملت به ما عملت بالمفعول به فقلت في مثل قولك سرت يوم الجمعة الذي سرته يوم الجمعة كما
تقول الذي ضربته زيد ولم تقل الذي سرت فيه يوم الجمعة واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الظرف اقتضى وقوعه في جزء منه اذ ليس من
ضرورة الظرفية استيعاب فاذا قال غدا ونوى آخر النهار لم يصدق قضاء لان الطلاق اتصل بالغد بلا واسطة فاقتضى
استيعاب الغد لكونها موصوفة بالطلاق في جميع الغد فلا بد من ان يكون واقعا في اوله ليتحقق الاستيعاب فاذا
نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء لكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه واما اذا قال في
غد فموجب كلامه الوقوع في جزء من الغد مبهم واليه ولاية التعيين كما لو طلق احدى نسائه فاذا نوى آخر النهار كانت نيته تعيينا
لما ابهمه لا تغييرا للحقيقة فيصدق قضاء كما يصدق ديانة فاذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لعدم المزاحم وللسبق ولذلك
يقع فيه ويتضح الفرق بينهما في قوله ان صمت الدهر فكذا وقع على الابد حتى كان شرط الحنث صوم جميع العمر وقوله ان صمت في
الدهر يقع على ساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعد ما شرع فيه حنث قال شيخنا العلامة حافظ الملة والدين ان الله تعالى
ذكر نصرة الرسل والمؤمنين في الدنيا مقرونة بحرف في ونصرتهم في الآخرة غير مقرونة به في قوله عز اسمه انا لننصر رسلنا والذين آمنوا في
الحيوة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد لان نصرة الله اياهم في الآخرة مستوعبة لجميع الاوقات دائمة لا انقطاع لها فاما النصرة اياهم
في الدنيا فقد تقع في بعض الاوقات دون البعض لاختبار او ابتلاء قوله ويستعار للمقارنة اذا قال انت طالق في دخولك الدار
لم تطلق قبل الدخول لانه ادخل كلمة في على الفعل وهو لا يصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون الطلاق شاغلا له لانه عرض لا يبقى
فتعذر العمل بحقيقته فيجعل مستعارا لمعنى المقارنة لان في الظرف معنى المقارنة اذ من قضيته الاحتواء على المظروف فيقارنه بجوانبه لا محالة
فصار بمعنى مع فيتعلق وجود الطلاق بوجود الدخول لان قران الشيء بالشيء يقتضي وجوده ضرورة فكان من ضرورة تعلقه بوجود
الدخول الا انه لا يكون شرطا محضا لانه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده وعند البعض يجعل مستعارا لمعنى الشرط للمناسبة بينهما من حيث
ان كل واحد من الظرف والشرط لا يوجد بدونه ومن حيث ان تعلق الجزاء بالشرط بمنزلة قيام المظروف بالظرف من حيث انه يحل

بينا زمان كما في الشرط والمشروط فيتعلق الجزاء به فعلى هذا يقع الطلاق متاخرا عن الدخول كما لو قال ان دخلت الدار ولكن الاول اصح فانه لو قال
حسبك انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو جعل مستعارا للشرط لطلقت كما لو قال انت طالق ان تزوجتك واليه اشار القاضي
الامام وفخر الاسلام رحمه الله قوله ومن ذلك اي ومن بعض حروف المعاني حروف الشرط اي كلماته او الفاظه وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل
فيها كلمة ان وهي حرف وحرف ان هو الاصل في هذا الباب اي في باب الشرط لانها تختص بمعنى الشرط ليس لها معنى اخر سواه بخلاف سائر الفاظ
الشرط فانها تستعمل في معان اخر سوى الشرط ولان سائر الفاظ الشرط انما يكون للشرط اذا تضمن معنى ان فعلم انها اصل قال ومعنى كلمة ان ربط
احدى الجملتين بالاخرى على ان يكون الاولى شرطا والثانية جزاء تعليق وقوعها بوقوع الاولى كقولك ان تأتني اكرمك تعليق الاكرام بالاتيان
وانما يدخل هذه الكلمة على امر معدوم على خطر الوجود وتقصد نفيه او اثباته لا على المتيقن او المحال وذلك لا يتحقق في المستحيل والمتحقق ولهذا قبح قولهم ان
احمر البسر لانه من الامور الكائنة ولهذا لا تعقب هذه الكلمة باسم لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق ودخول هذا الحرف في الاسم في نحو قوله تعالى
ان امرؤ هلك وان امرأة خافت من قبيل الاضمار على شريطة التفسير او من التقديم والتاخير لان اهل اللغة مجمعون على ان الذي يعقب حرف
الشرط هو الفعل دون الاسم **قوله** واذا يصلح للوقت كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت
وصارت بمعنى ان كما في سائر الالفاظ المشترك اذا استعملت في احد المعاني لم يبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب ابو حنيفة رحمه الله وعند البصريين
هي موضوعة للوقت وتستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كمتى واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فاذا قال لامرأته اذا لم اطلقك
فانت طالق ولم ينو شيئا لا يقع الطلاق في قول ابي حنيفة رحمه الله حتى يموت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك فانت طالق وقال ابو يوسف ومحمد
رحمهما الله وقع الطلاق اذا فرغ من اليمين كما في قوله متى لم اطلقك فانت طالق فاما اذا نوى الوقت او الشرط المحض فهو على ما نوى بالاتفاق
وجه قولهما ان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر ظروف الزمان يقال كيف الرطب اذا اشتد الحر اي حينئذ قال الله تعالى والليل اذا يغشى الا انه
قد يستعمل في الشرط مجازا مع قيام معنى الوقت لان اذا للاستقبال ففيه ابهام مناسب للمجازاة اذ الشرط لا يكون الا مستقبلا مجهول
البيان للتردد بين ان يكون وبين ان لا يكون واستعماله في الشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت عنه لان المجازاة في متى الزم منها في اذا لانها
في متى لازمة في غير موضع الاستفهام وفي اذا جائزة ثم لم يسقط معنى الوقت عن متى في المجازاة فاولى ان لا يسقط عن اذا فيها واذا ثبت
ما ذكرنا كان الطلاق معلقا في زمان خال عن الايقاع وكما سكت وجد ذلك الوقت فتطلق وقال ابو حنيفة رحمه الله ان اذا قد تكون
حرفا بمعنى الشرط المحض كما كان اسما بمعنى الوقت قال الشاعر واذا تصبك خصاصة فتجمل جزمها اي تصبك خصاصة لان اصابة الخصاصة
من الامور المترددة ولكنها اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في الامر الكائن او المنتظر الذي لا ريب فيه عادة او شرعا نحو مجيء الغد والقيام
الى الصلوة فلو لم تعتبر كلمة اذا كانت ههنا بمعنى الشرط ويبقى معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها في الامر المتردد بخلاف متى لانها لا تستعمل
في الامور الكائنة لا يقال فاستعمالها للشرط لا تدل على سقوط معنى الوقت عنها او لا يقال ينبغي ان يحمل على متى حتى يبقى الوقت فيها
معتبرا او ان جوزت بها كما في متى لانا نقول لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك حقيقته وهي الدخول في الامور الكائنة اذا كانت بمعنى الوقت
كما ذكرنا واذا ثبت هذان الوجهان فيه وقع الشك في وقوع الطلاق لانه ان جعل بمعنى الشرط لا يقع وان جعل بمعنى الوقت
يقع فلا يقع بالشك ثم اشار الى الفرق بين اذا ومتى فقال المجازاة بها اي بمتى لازمة في غير موضع الاستفهام لان متى اسم للوقت
المبهم ولا يختص وقتا دون وقت فكان مشاركا في الابهام لكلمة ان لتردد ما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد كما

لى كلمة ان فلهذا المشاركة لزم فى باب المجازاة فلذلك دفع الطلاق بقوله انت طالق متى لم اطلقك عقيب اليمين واما اذا فلافادة الوقت
النمائص ولهذا يدخل على امر كائن او منتظر فلم يلزم المجازاة بل هى فى خبر الجواز لما بينا قوله ومن وما وكلما تدخل فى هذا الباب اى فى نوع
الشرط اما من وما فلا يحتملها لان الشرط فان كل واحد منهما لا يتناول عينا بحقيقة اما لما دخلا فى العموم لابهامهما والعموم فى الشرط مقصود المتكلم وتخصيص كل واحد
من الافراد بالذكر متعذر او متعسر وما لتوسيان هذا المعنى مع الايجاز نابا مناب ان فقيل من ياتنى اكرمه وما تصنع اصنع قوله تعالى من عمل صالحا من ذكر
او انثى وهو مؤمن فلنحيينه وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ومثالهما من المسائل من شاء من عبيدى عتقه فهو حر من دخل هذا الحصن
فله راس من دخل الدار فهو حر ما بالبيت فلانا فعلى وما ذهب لك على فلان فعلى ومن يستعمل لذوات من يعقل وما لصفات من يعقل وذوات ما لا يعقل
فاذا قيل من فى الدار قلت زيد واذا قيل ما فى الدار قلت فرس او حمار او متاع ولو قيل ما زيد قلت عالم او جاهل واما كلما فيوجب عموم الافعال
قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم كلمة ما هذه للجزاء ضمت الى كلمة كل فصارت اداة لتكرار الفعل وتنصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب كذا فى
عين المعانى فاذا قال كلما تزوجت امراة فهى طالق فتزوج امراة مرتين حنث فى كل مرة بخلاف قوله كل امراة اتزوجها فهى طالق فتزوج امراة مرتين
حيث لا يحنث فى المراة الثانية لانها يوجب عموم الاسماء لا عموم الافعال **قوله** وفى كل معنى الشرط فيه كلمة كل ماخوذ من الاكليل الذى هو محيط
بجوانب الراس فلذلك يوجب الاحاطة وهى من الاسماء اللازمة الاضافة ولهذا لا تدخل الا على الاسماء اذ لا اضافة من الاسماء او لا اضافة
من خصائص الاسماء فان اضيفت الى معرفة توجب احاطة الاجزاء وان اضيفت الى نكرة توجب احاطة الافراد فيصح قول الرجل كل التفاح
حامض اى جميع اجزائه التى لو كل كذلك ولا يصح كل تفاح حامض لحلاوة بعض منه واذا ضمنت معنى الشرط لتوالى الفعل بعد الاسم المضاف اليه
كل صفة له ليصلح للشرطية اذ الاسم لا يصلح لذلك لانه لا بد للشرط من ان يكون مترددا وذلك فى الافعال دون الاسماء وهى يوجب الاحاطة
على سبيل الافراد بكسر الهمزة قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت فمعنى الاحاطة ليتناول كل وجه ومعنى الافراد ليتناول من المضاف
اليه اذ هو نكرة فى موضع الاثبات ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده فى ثبوت الجزاء له كان ليس معه غيره فاذا قال الامير كل من دخل
منكم هذا الحصن اولا فله راس فدخل عشرة معا فلكل واحد منهم راس لان كلمة كل يجمع الاسماء على ان يتناول كل واحد منهم على الانفراد
فصار كانه يجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ متناولا له خاصة وكان ليس معه غيره فيكون لكل واحد منهم راس ولو دخلوا متواترين كان
النفل للاول خاصة لانه كل الداخل اولا لان من دخل بعده ليس باول حين سبقه غيره بالدخول وفى الفصل الاول لم يسبق كل واحد منهم
غيره بالدخول وعلى اعتبار افراد كل واحد منهم كما هو موجب كلمة كل يكون كل واحد منهم اول داخل فى حق من تخلف عنهم وهذا بخلاف قوله من دخل
منكم اولا فله كذا فان هناك اذا دخلت العشرة معا لم يكن لهم شيء لان كلمة من توجب عموم الجنس ولا يوجب افراد كل واحد من الداخلين
كان ليس معه غيره وعلى اعتبار معنى العموم ليس فيهم اول اذ هو اسم لفرد سابق ولم يوجد فلذلك بطل النفل وبخلاف كلمة جميع فان الامام
اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله راس فدخل عشرة معا حيث كان النفل لكل واحد منهم بالتسوية لان هذه الكلمة يدل على الاجتماع دون
الافراد فيكون اعتبار جميع الداخلين كشخص واحد فى انهم اول فلهم راس واحد وكلمة كل تقتضى الاحاطة على سبيل الافراد فيجعل اعتبارا كان
كل واحد من الداخلين متناولا له بانفراده خاصة والله اعلم قال العبد الضعيف عبد العزيز بن احمد احسن الله احواله وقدر بالنجح ماله هذا آخر
ما قصدته من شرح مشكلات هذا الكتاب وتتمة بارتيه من التماس مسئول الائمة والاصحاب قدس الله تعالى على الشروع فى هذا الامر المهم بفضله
واحسانه واول لاصحاب هذا الخطب اسدلهم بجوده وامتنانه فبذلت مجهودى فى توضيح ما استبهم من حقائقه والجرت موحدى فى تشريح

المتعصب من دقائقه وبالغت في تصحيح الفاظه وتنقيح معانيه بقدر الامكان فاجتهدت في شرح لغاته وكشف نكاته وبيان ذا وضح تبيان فكم من يوم
عانيت فيه شدائد الفكر وكم من ليلة قاسيت فيه مشاق السهر حتى تيسر لي هذا التحقيق وقادني التوفيق الى هذا الطريق وذلك من جلائل نعم الله
وغرائب اكرمه ولطائف بره ورغائب انعامه والمسئول ممن قصده العظيم وكرمه العميم ان يجعل مساعي ذريعة الى الثناء الجميل في الدنيا
ووسيلة الى الثواب الجزيل في العقبى وان يجعلني من الذاكرين لشكر آلائه المنعم المنان الكريم الديان والحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا
محمد وآله الطاهرين اجمعين اللهم اغفر لكاتبه ومالكه ولمن صححه ولمن نظر فيه ويرحم الله عبدا قال آمينا -

خاتمة الطبع

يقول الفقير المضطر الى رحمة ربه الكريم المنكسر محمد ابراهيم غفر الله الرحيم الحمد لله الكريم العظيم الوهاب الذي تفضل علينا من لدنه بجليل
الانعام بغير حساب + الذي جعلنا من خير امة اخرجت للناس بلا شك ولا ارتياب وفضل نبينا صلى الله عليه وسلم على سائر المخلوقات بلا ارتياب +
ومنحه معجزات اجل الكتاب + والصلوة والسلام على افضل العالمين وخاتم النبيين سيدنا ومولانا محمد الذي من اوتي الحكمة وفصل الخطاب +
وعلى آله واصحابه الفائزين بكل فضل مستطاب + وبعد فلا يخفى على سائر الاخوان ان علماء الحنفية صنفوا في اصول الفقه كتبا جمة ومجلدا
ضخما لتحقيق الحق من اختلاف المذاهب + وسلكوا فيها الوضوح وتدقيق المطالب + وكان احسنها وافضل من بعض خصوصا
كتاب التحقيق المعروف بغاية التحقيق شرح اصول العالم الفاضل العارف الكامل سلطان الشريعة برهان
الطريقة مولانا حسام الحق والدين محمد بن محمد بن عمر الاخسيكثي المعروف بمتن حسامي شيخ الاسلام
والمسلمين برهان الشريعة المفضل علم الهدى علامة الورى مصباح دجى الدقائق +
مفتاح كنوز الحقائق + المشتهر بين الفقهاء اولي الحكم والتحرير + والعلماء ذوي
الفهم والتمييز + مولانا عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري
قد طبع في المطبع العالي من المطابع في الاكناف والاقطار +
للمنشي نولكشور مالك مطبع اوده اخبار حفظه الله
تعالى من العثار والضرار + فحصل الفراغ من
انطباعه في اليوم الحادي عشر من الجمادي الثانية
سنة الف ومائتين وثلاثة وتسعين من الهجرة النبوية
على صاحبها الصلوة والتحية المطابق
لماه شهر جولائي الف
وثمانمائة وستة وسبعين
من السنة
العيسوية

ان فی ہذا لبلاغا لقوم عابدین
الحمد لله مالک الملک والملکوت خالق العزة والجبروت علی ان الکتاب المقبول عند اولی الالباب المعروف
شرح سلم العلوم
مولانا عبد العلی محمد اللکنوی الانصاری
بتصحیح علامۂ زمان فہامۂ دوران
مولانا محمد امان الحق
قد انطبع فی المطبع المشتهر فی الآفاق المنشی نولکشور

ان فی هذا لبلاغا لقوم عابدین
الحمد لله مالک الملک والملکوت خالق العز والجبروت علی ان الکتاب المقبول عند اولی الالباب المعروف
شرح مسلم الثبوت
قد انطبع فی المطبع المشتهر فی الآفاق

الحمد لله الذي خلق الانسان بعد ان لم يكن شيئا مذكورا وهداه الى ما تميز به صلاح معاشه ومعاده كما كان في الكتاب مسطورا
واغرقنا في بحار افضاله وجوده وانطق الموجودات بآيات وجوب وجوده تستدل بها على توحيد ذاته وجلالة صفاته ونؤمن بكمال
باسمائه ونشكره على ما اولانا من نعمائه ونحمده على ما اعطانا من آلائه ونثني عليه الخير اعظم ثنائه ونشهد ان لا اله الا الله ونشهد ان
محمدا عبده ورسوله بعثه الله تعالى هاديا وبشيرا ونذيرا وداعيا للخلق الى الرحمن بدرا منيرا ذلك النبي الذي خرق السبع السموات العلى
ووصل الى مكان سوى وعلم هناك علم اللوح والقلم وفاز مقاما لم يصل الواحد اليه من الانبياء قدم ودنى الى ربه الاعلى فتدلى
مكان قاب قوسين او ادنى ورأى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب نفس تمنت وحاز مكانة عالية على مكانة
الاولين والآخرين وكان نبيا وآدم بين الماء والطين فيا ناظم الوجود وخالق الخير والجود ويا مالك الملك والملكوت ويا واهب
الجبروت والناسوت صل عليه صلاة تغنيه وترضيه وعلى آله الذين هم المنازل الشريفة والمقامات الرفيعة اصحابه الذين
جازوا السبق في نصرة الشريعة الغراء والحنيفية السمحة البيضاء الباذلين انفسهم في سبيل الله لاعلاء الدين والايمان وهدم بناء
الكفر والطغيان لا سيما الخلفاء الراشدين الى الله واعلين همم الدين مرجو معارج الولاية والعرفان وبذلوا جهدهم لاعلاء كلمة
الرحمن وعلى من تبعهم باحسان الباذلين جهدهم في استنباط الاحكام والبالغين ذروة الكمال في تبيان الحلال والحرام وافض
علي برحمتك العلوم الدقيقة والاعمال المرضية الشريفة وهب لي اكرم الايمان وليوم لقائك ما لمني باحسان وصل على حبيبك
وآله واصحابه الكرام وانزل عليه وعليهم الصلوة والسلام اما بعد فيقول العبد الضعيف المفتقر الى رحمة القوية عبد العلي محمد ابن
نظام الدين محمد من قبيلة الانصارية عاملهما الله تعالى باحسان وتجلى الرب عليهما يوم القيمة باسم الرحمن ان كمال اعيان
الانسان ومن هو اشرف موجودات الاعيان اكتحال عين البصيرة بكحل العلوم الحقيقية والتحلي بسره بالمعارف اليقينية وذا

لا يحصل الا باتباع الشريعة الغراء والاقتداء بالحنيفية السمحة البيضاء ولا يتأتى ذلك الا بتكميل القوة النظرية بالايمان والاسلام
وتكميل القوة العملية باعمال تهدي الى دار السلام وانما ذلك بمعرفة الاحكام الفرعية واستخراج القواعد الفقهية الشرعية ولا
يتيسر السلوك في هذا الوادي الا بالتزود بالمبادي ومن بينها علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول اجل الفنون قدرا
ادق العلوم سرا عظيم الشان باهر البرهان اكثرها للفضائل جمعا وفي تخريج الاحكام الالهية نفعا ويكون الرجل به في الاسرار الربانية
بصيرا او على حل غوامض القران قديرا ولقد تصدى لتعاطيه جم غفير من العلماء ولم يظفر على حل مشكلاته الا واحد بعد واحد
من الاذكياء ولقي اقدام اذهانهم السافرة لغبا وكلت مطايا عقولهم السارية تعبا ولم يصل الى كنه اسراره الا من غرق في
بحار فيضه القويم واتى الله تعالى بقلب سليم ولقد صنف فيه كتب شريفة وصحف انيقة ودفاتر مبسوطة ومختصرات منضبطة و
كان كتاب المسلم من بينها مختصرا موسسا على قواعد المعقول واقعا في معارك الفحول وملقب من بينها بالقبول حتى طارت
به الى الافاق الذكور والقبول وكان يختلج في صدري ان اشرحه شرحا يذلل الصعاب ويميز القشر عن اللباب بيد انه كان
يوقفني عن ذلك ما شاهدت في الطلاب المبعوثة متكاسل العزائم وامضاء محرمهم كانه سبلت عليهم التمائم وان رياض العلوم
صارت ناصية الثمار ذاهبة الرداء ولم يبق ازهارها زاهرة والنواسا باهرة وظهر الاقوام الذين اتخذوا العلم ظهريا وتصدى للرياسة الذين ظنوه
سيارا فريا وغابت الجهلة وهلكت الكملة حتى طارت بالطالبين العنقاء وبقي من ليس له للعليل منهم شفاء ثم لما تاملت باعمال
النظر وجهت عنان الفكر رانية وسيلة يوم الجزاء عند من يجلس بين العالمين القضاء فالمرجو من رحمته التي سبقت على غضبه ان
يدخلني في بحار كرمه من غضبه والمامول من الكرام ان يعفوا ما زلت من الجهالة فاجمعت قصدي وبالغت جهدي الى
ان شرعت في المقصود بحيث لا تجاوز الطريق المعهود سائلا ومتضرعا الى الله تعالى ان يعصمني عن الخطاء واكون في بحار
وعده احدق من العطا متشبثا باذيال رسوله الكريم الذي فيضه عميم هو كاسمه محمد ومحمود ولولاه لما ظهر من العدم الى الوجود بافاضته
الوجود وعلى حقائق كل موجود وعلى آله واصحابه الذين هم خلفاؤه في اقامة الدين والخلق اليه داعين وصلوات الله تعالى
وسلامه عليه وعليهم اجمعين مستمدا من الذين حازوا قصبات السبق في التحقيق وعلو السموات التدقيق وتنوروا بالانوار
الالهية وتخلقوا بالاخلاق الربانية وسافرت ارواحهم فعرجت افلاك العرفان وحصلت الحكمة الحقة من غير برهان وقاموا كل
لحظة بين يدي الرحمن وتجلى الله تعالى عليهم باسم المنان قائلا فسيروا على سيري فاني ضعيفكم وراحلتي بين الرواحل ضالع
لا سيما من هو بحر المعارف والاسرار ومن وجهه سائل كاشف الاستار جل سعيه تنقيح الاحاديث النبوية وتعليم اخبار
من الحضرة المصطفوية الذي عرج معارج الارتقاء في تقويم علوم الاهتداء الذي كاسمه حماد بن سليمان عليه الرحمة والغفران
وجعل الله مسكنه بحبوحة الجنان استاذ امام العصر وحيد زمان الدهر الذي كان رايه رشدا وهدى وجل سعيه الورع والتقى بوركا
من الله تعالى بانواع المنن مميز البدع من السنن ناصر السنة الشرفاء مقيما بقواعد الشريعة البيضاء ممهد مباني المسائل
موسس القواعد بالدلائل لما ايد الدين بالحجج الشرعية صار بين الناس ابا حنيفة الامام الاعظم امام الائمة ناصر الطريقة
نعمان بن ثابت الكوفي الواصل الحقيقة قدس الله سره واذاقنا بمنه بره وقد كان فيما مضى شرح له من جمع بين العلوم الخفية
والجلية وفاز بالكمالات الدينية ووصل فيما بين المتاخرين الى كمال السابقين وحاز تحقيقات قويمة وتدقيقات انيقة

صاحب التصانيف المبسوطة المشتملة على النكت المضبوطة وهو الذي نسبا وعلما جزاه الله تعالى عني احسن الجزاء واوصله بقاءاً لا يبلغه الا واحدا بعد واحد من العرفاء فجعلت شرحي محتويا على زبدة ما فيه وخلاصة ما سواه واياه وجاوته واضفت اليه ما استفدت من عبارات المحققين وتلويحات المدققين ومامن الله تعالى على هذا العبد من الفوائد وما القى على قلبي من الفرائد سيرت اصول المسائل والمباني وتركت طريقة الجاهلين الذين تحدسون ظواهر الالفاظ ولا يدرسون بواطن المعاني وادرجت حل بعض عبارات الامام الاجل والشيخ الاكمل رئيس الائمة والعالمين فخر الاسلام والمسلمين لقبه اغر من الصبح الصادق واسمه محي عن ملوم على كل حاذق ذلك الامام الالمعي فخر الاسلام علي البزدوي برد الله مضجعه ونور مرقده وتلك العبارات كانها بحور مركوزة الجواهر وادراق مستورة فيه الزواهر تحيرت اصحاب الاذهان الثاقبة في اخذ معانيها وتنح الغائصون في بحارها بالا صداف عن لآليها ولا اسحي عن الحق واقول قول الصدق ان حل كلامه لا يقدر عليه الا من نال فضله تعالى الجسيم واتى الله تعالى وله قلب سليم وانا اسال الله مجيب الدعوات مفيض الخير والبركات ان يعصمني من الخطاء والخلل وعن القصور والزلل وان يريني ما فيه كما هو عليه وان يغرقني في بحار رحمته من لديه وان يسهل على صعابه ويميز عن قشر لبابه وان يجعل في الثناء الجميل ويعقب ذلك الثواب الجزيل اللهم رب اشرح لي صدري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي انك انت المولى وانت النصير وانت حسبي ونعم الوكيل بسم الله الرحمن الرحيم ابتدأ الحمد لله الذي نزل كما على ما يقتضيه الحكمة الآيات وهي قطعة من كلام الله تعالى وارسل البينات اي الكلمات البينة الواضحة وهي الآيات المحكمة والسنن الجلية والمعجزات البينة الظاهرة لا تحتمل الريب الارتياب فطلع من الطلوع او من التطليع الدين بالرفع او النصب وطبع اليقين يحتمل الوجهين هنالك الحقيقة الواقعية حقا لانك الكائن بنفسك وكل ممن سواك مجاز في الواقعية او لا وجود لهم الا بوجودك ولا حقيقة لهم الا بحقيقتك فهم الباطلون في حد ود انفسهم ولك الامر لا لغيرك تحقيقا فانك مالك كل شيء وكل من العالم مجاز في تملك لبعض الامور ويحتمل ان يراد بالامر القول المخصوص والمعنى انك الآمر حقيقة لان العلو والمجد لك وكل من سواك من اولي الامر آمر ون من اجازتك بل علوهم علوك لانهم عالون باعلائك فامرهم امرك اعنة المبادي بيديك فانك مسبب الاسباب ونواصي المقاصد مفوضة اليك فانك لا غيرك معطي المقاصد ولا يخفى ما في هذه القرينة من الاستعارة بالكناية والتخييلية فانت المستعان لا غيرك في كل الامور عليك التكلان للعلي غير فانك الكافي مهمات امورنا والصلوة والسلام على سيدنا محمد المتمم للحكم كما روي انه عليه وآله الصلوة والسلام قال بعثت لاتمم مكارم الاخلاق بالطريق الامم اي الوسط فان شريعته عليه الصلوة وعلى آله متوسطة بين الافراط والتفريط المبعوث بجوامع الكلم الى افهام الامم اختلفوا في تفسير جوامع الكلم التي خص بها رسول الله صلعم فقال بعض المحققين الكلمات الجامعة لصفات الله تعالى اجمع ليقع دعوته الى جميع اسمائه وصفاته ابتداء وتفصيله في فصوص الحكم والمشهور بين الفقهاء واهل الاصول الكلام الجامع لانواع الاحكام وعلى آله واصحابه الذين هم ادلة العقول فانهم الهادون سيما الاربعة الاصول في دلالة القبول الى سبيل الله تعالى وهم الخلفاء الراشدون رضوان الله تعالى عليهم والقينا على محبتهم اما بعد فيقول الشكور لا يخفى ما فيه فانه تعالى قال مخاطبا سليمان اعملوا آل داؤد شكرا وقليل من عبادي الشكور ولعله اراد به الشاكر مجازا واختيار هذا المجاز ليحصل به التجنيس ومع الشكور الثاني وكذا لا يخفى ما في قوله الصبور ولعله اراد الصابر وانما اختاره رعاية للسجع محب الله

ابن عبد الشكور مات ستة الف ومائة وتسع عشر من الهجرة كذا في الشرح بلغه بالتشديد الله تعالى ذروة الكمال الذروة العليا
من الجبل او من كل شيء اشعار للمنزلة العالية او شبه علو المنزلة بعلو الجبل وشبه الكمال بالجبل واثبت الذروة له على سبيل الاستعارة
بالكناية والتخييلية ورقاه من حضيض القال الى قلة الحال القلة بالضم العالي من الجبل وقس هذه الفقرة على الفقرة السابقة ان السعادة عند
الله تعالى للانسان باستكمال النفس والمادة فكلا الكمال بالتحقيق اي التصير ورة على اليقين وبه يستكمل النفس والتحلي بالاعمال وبه استكمال المادة
وبها بالتفقه في الدين والتبحر اي التعمق بموافقة الحق واليقين وسلك في هذا الوادي الذي هو التفقه انما يتأتى لتحصيل المبادي
ومنها علم اصول الاحكام فهو من اجل علوم الاسلام فان اجل العلوم الاسلامية الكلام والفقه ومباديهما والاصول من بعضها اليه اي
في مدحه خطب وصنفت في قواعده كتب ولقد صرفت لبعض عمري في تحصيل مطالبه وكلت لنظري في تحقيق مآربه فلم يبحث شيء حقيقة من حقائق
هذا العلم ولم يخف علي دقيقة من دقائق هذا العلم وقد جاوز الحد في التعجب بنفسه ولعمري ان العبور على هذا العلم بحيث ينكشف حقيقة الحال جدا
الانكشاف صعب جدا الا بعض المجتهدين الذين هم ايات من ايات الرحمان ثم لما رأى عظيم اي منعه ان احرر فيه سفرا اي دفترا وافيا لمسائل
هذا الفن وكتابا كافيا لطالب هذا العلم يجمع ذلك الكتاب الى الفروع اصولا والى المشروع معقولا اي كتابا جامعا للاصول النقلية والعقلية و
مشتملا على الفروع الفقهية ويحتوي ذلك الكتاب على طريقي الحنفية والشافعية ولا اميل ميلا ما قليلا من الواقعية فاطنب بالميل الكثير وفي
هذا اليه تجاوز عن الحد مجاوزة للسر فشان بخالق القوي والقدر وخلفائه من الرسل الكرام والاولياء العظام تجاه ذلك الكتاب بفضل الله تعالى
وتوفيقه كما ترى في الحسن والاحتواء اي معدن للمسائل ام بحر لها بل بحر لا يدري فانه عديم المثل وسميته بالمسلم سلمه الله عن الطرح والجرح
وجعله موجبا للسرور والفرح ثم العين بالملك الملكوت هو اسم للكتاب تسب لليقين ليصال النعمان تاريخه سلم الثبوت اي تاريخ تصنيفه ستة الف ومائة
وتسع الا الكتاب مرتب على المقدمة فيما يفيد البصيرة من رسم العلم وموضوعه وغايته وفيه اشارة الى ان هذه الاشياء ليست مما يتوقف عليه
الشروع حقيقة ومقالات ثلث في المبادي الكلامية والاحكامية واللغوية واصول في المقاصد ظاهر ولتشعر بان الاصول طائفة من الكلام
كالمقالات والمقاصد الكتاب والسنة والاجماع والقياس ما سياتي من قوله اما الاصول باربعة يأبى عنه فالا ان يأول هنا بان فيه حذفا
اي كلام في اصول حال كونها ثابتة في المقاصد او يأول هناك بان المقصود ان الطائفة من الكلام لاربعة اقسام فان المقاصد اربعة
محذوف واقام دليله مقامه وحمل على الاصل الاول للكتاب مسامحة وخاتمة في الاجتهاد ونحوه من التقليد واما المقدمة ففي حد اصول الفقه اي
التعريف الجامع المانع ويمكن ان يحمل على حقيقته بناء على تجويزه كون المذكور حدا حقيقيا وموضوعه الذي يبحث عن عوارضه الذاتية العارضة
للشيء لذاته او لما يساويه وغايته المرتبة على تحصله ثم ان لهذا الاسم مفهوما لغويا واصطلاحيا فاشار الى التفسير بكلا الاعتبارين فقال لما معناه
يتوقف على معرفة الاصل المبني المضاف اليه الاصل لغة ما يبنى عليه غيره وان يكون مادة حقيقة كالطين اصل الكوز او بحسب العقل العامي كالحقيقة فانها
اصل المجاز والاصل اصطلاحا الراجح كما في الكتاب اصل بالنسبة الى القياس اي راجح والمستصحب كما يقال طهارة الماء اصل والقاعدة كما يقال الفاعل مرفوع
اصل من اصول النحو والدليل كما يقال اقيموا الصلوة اصل وجوب الصلوة فلفظ الاصل مشترك اصطلاحي في الاربعة وثبوت الوضع لا بد له من دليل بل
ربما ادعى المجازية في بعض هذه المعاني لانها بالقرينة افيد في شرح المختصر انه اذا اضيف الاصل الى العلم فالمراد الدليل لا شك فيه لكن الدليل لا يستعمل لفظ الاصل
بمعنى الدليل كيف ولو كان كذلك لزم النقل مرتين بل لفظ الاصل يستعمل في معناه اللغوي واذا اضيف الى العلم صار الكلي بمعنى العلم ليس مبناه الا الدليل فهذا
الوجه لولا الدليل لا بوجه لا بعلم من كلام المفيد والمعرفي حاشيته فمن حمل الاصول هنا على القاعدة فقد عدل عن هذا الاصل الى قواعد العلم مسلمة لعبارته فلو كان

فههنا ينبغي القاعدة فكان المعنى مسائل الفقه وبعد ما علمت انه لاشك في بعد حمل الاصل على القاعدة لكن له نوع صحة كحمل الاضافة لادنى ملابسة اي مسائل لها تعلق بالفقه فمع لا يرد العلاوة ثم هذا العلم اي علم الاصول وان كان حاجة للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الادلة التفصيلية الجزئية بمسئلة مسئلة على احكامها لانه اذا احضر الدليل على نظم الشكل الاول يكون كبراها ماخوذة من الاصول سواء كانت عين مسئلة اصولية معينة او مندرجة فيها او ماخوذة من عدة مسائل او اذا احضر الدليل على نظم القياس الاستثنائي يكون الملازمة ماخوذة منها كقولنا الزكوة واجبة لقوله تعالى واتوا الزكوة فاذا اردنا ان نطبقه على حكمها قلنا الزكوة مامورة من الله تعالى وكل ما هو مامور من الله تعالى فهو واجب لان الامر للوجوب فهذه الكبرى ماخوذة من مسئلة اصولية ثم انه لابد في صحة كلية تلك الكبرى من قيود وهو كل مامور به بامر غير منسوخ ولا معارض براجح او مساو ولا ماول فهو واجب فلابد لاتمام هذه القضية من مراجعة مسائل النسخ والتعارض والتاويل فهذه الكبرى ماخوذة من عدة تلك المسائل وكذا ان عبر بالقياس الاستثنائي لو كانت الزكوة مامورة لكانت واجبة والمقدم حق فالزكوة واجبة فالملازمة ماخوذة من قولنا الامر للوجوب فقد بان بهذا ان علم الاصول منطق مصحح الفقه ليس له تلك الخصوصية لغيره واما المنطق فنسبة الاصول والفقه نسبة واحدة ولا يحتاج اليه الا في معرفة كيفية الانتاج لا الى جعل مقدمة دليلها من مسئلة منطقية مندرجة في الشكل بمباحث القياس فانها لا يحتاج اليها الا في كيفية انتاجه وكيف وان القياس مفيد للحكم بنفسه من غير ضم امر آخر معه لكن ليس الكلام حينئذ فان القياس لا يفيد حكما شرعيا الا بالعلم بان الشارع اعتبر علية العلة الجامع وهو لا ثبت حكم شرعي الا بان هذا الحكم ادى اليه القياس وكلما ادى اليه القياس فهو من الله تعالى ثابت فالقضية الثانية ماخوذة من الاصول اما القياس المجرد بدون هذه القضية فلا يفيد ان هذا الحكم من الله تعالى حتى يجب العمل به لكن لابد لصحة هذه القضية من قيود كلا بد من معرفة ان القياس لم يكون منسوخا ولا دافعه ذلك وبما ذكرنا اندفع ما يتراءى ورود من ان بعض مسائل الاصول لا يصلح الكبروية كقولنا القياس لا يكون ناسخا ومنسوخا لانا لا ندعي وقوعها بعينها بل اعم منه ومن الماخوذية افرادا ومنها ومن غيرها اجتماعا فتدبر لك ان حاجة الفقه الى الاصول اشد وليس نسبته الى الفقه كنسبة الميزان الى الفلسفة كما وهم وذلك ظاهر مما ذكره المصنف بقوله فان الدلائل التفصيلية الفقهية بمسئلة مسئلة بموادها وصورها من افراد موضوع مسائل الاصول فان الدليل التفصيلي لوجوب الزكوة اتوا الزكوة من افراد الامر وحرمة الربوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة من افراد النهي بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية فان الدلائل الفلسفية ليست بموادها معروضة للمعقولات الثانية التي لا تعرض الا المعاني في الذهن ومواد الدلائل الفلسفية مما يكون موجودة في الخارج فليس شئ لان مسئلتنا القائلة ان الامر للوجوب يراد بها ان صيغة الامر للوجوب فليس اتوا الزكوة فردا لموضوع هذه المسئلة الا باعتبار صورتها وكذا النهي للتحريم لا يراد بها الا صيغة النهي هذا والحق ما قررنا سابقا والفقه حكمه امر واقعي فرعية متفرعة على الايمان بالذات والصفات والثواب والمعاد وشرعية ثابتة بادلة شرعية ولا دليل على خطأ تسميته التعبير وعن الطاقة فلا يكون في تقليد ومستحقا للجرح والفقه قد يجيء في كلام الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فاذا حصل لم تقليد الاسمي فهو مع سقط ما يلين بادني كما انه لا دخل لحديث التقصير وانه ان احد في مفهومه العلم من الادلة فيخرج دالا وتفصيلي بالسيات التي هي العمليات المتعلقة بالجوارح احترازا عن العقود الباحثة من افعال القلوب كوجوب التوبة وحرمة البخل والكبر ووجوب الرضا بقضاء الله تعالى وتقديره وحديث محدث لم يكن هذا في عصر الصحابة والتابعين ولا مشاحة في تغيير الاصطلاح ايضا فالاليق ان يكون الفقه جامعا لاعمال الجوارح والقلب لغير الاحتراز عن الكلام ولكان حسنه بينا معدودا فيه وان يكون بين الصحابة والتابعين ولهذا اسماه الامام الفقهاء الفقه الاكبر ما كتبه لبيان ما هو معرفة النفس ما لها وما عليها لكنه عرف معروف بين المتاخرين فلا باس مع غرابته وعرفوا اي الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية الظاهر انه اريد به وقوع النسبة ولا وقوعها فخرج الاحكام احترازا عن التصورات الساذجة والشرعية اي ما ثبت به احترازا عن نحو السماء كرة والنار محرقة وغير ذلك مخرج الكلام ويمكن ان يراد به الحكم الشرعي الذي هو اثر الخطاب

كما لا يخفى ولا يكون لفظ الشرعي عند ابدا فان الحكم الشرعي المركب معناه ذلك من ادلتها التفصيلية اي العلم الحاصل عن ادلتها التفصيلية المخصوصة بمسألة
مسألة حتى زيد من علم المقلد وعلم جبرئيل وعلم الله تعالى عز وجل فلا يحتاج الى زيادة قيد الاستدلال الا لزيادة الكشف والايضاح وتم الرسم جمعا
ومنعا وارد على الرسم المذكور ان كان المراد بالاحكام الشرعية الجميع فلا ينعكس لخروج فقه الفقهاء الذين فقاهتهم كالشمس على نصف النهار كالامام
ابي حنيفة والامام مالك لثبوت لا ادري عن الامام في الدهر سيكرا والامام مالك في ست وثلثين مسألة وكان المراد بالاحكام الشرعية المطلق اي مطلق
الاحكام وان قلت كالبعض فلا يطرد الرسم لدخول معرفة المقلد العالم لبعض المسائل بالدليل واجيب باختيار الشق الاول بانه بمعنى الملكة لتحصيل معرفة
جميع الاحكام ولا يضر لا ادري لان المراد الملكة كما عرفت وهي لا يستلزم الحصول بالفعل فيجوز التخلف لمانع وربما يقرر باختيار الشق الثاني والتزام
ان معرفة المقلد لبعض الاحكام عن الدليل فقه ومنع كونه فقيها بان الفقيه من يكون الفقه ملكة له فتامل وما قال صدر الشريعة التهيأ البعيد حاصل لكل
احد حتى للمقلد بل العامي والقريب غير منضبط فيلزمه انها عسرة بالقوة التي بها يتمكن الانسان ان يحصل معرفة كل حكم اراده وهذا القدر منضبط فقد ترد
اليه باختيار الشق الثاني والقول بان المراد بالادلة الامارات والمراد من العلم بالاحكام العلم لوجوب العمل بالاحكام الشرعية الحاصلة عن الامارات وهي
العلم لوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل في الطريق لان مظنون المجتهد واجب العمل بالاجماع القاطع فيحصل العلم لوجوب العمل بتوسط الظن من خواص المجتهد فيما فالاخذ
تية والا المقلد فمستنده قول مجتهده فما يعني به المجتهد يعمل لانه اي ظن المقلد مستند اولانه اي ظن المجتهد قطع لا يختل الطرد ولانه يخرج معرفة المقلد
اوليس له علم لوجوب العمل بهذا او نحني انه لا يندفع به الاشكال فانه يجوز ان الاجتهاد متجز والكلام في المقلد الذي حصل بعض المسائل عن دلائلها فيصدق على
علمه لوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل عن امارته فان العمل عليه مقتضى ظنه واجب لغيره فان عرف الفرق بين المجتهد ومقلده حتى لا يختل مثل من قال
كما ان مظنون المجتهد واجب العمل عليه كذلك على مقلده فوجب العمل عليهما بتوسط الظن الحاصل من امارة فيهما سيان فلا يخرج المقلد وفيه مثل ما مر ان الكلام
في المقلد المميز لا العامي وهو اقول ان ظن مجتهد الذي حصل له من الدليل الفلاني واجب على المقلد المميز والمجتهد سيان فالاولى ان يجاب بان المراد
الظن من وجب عليه العمل وليس ظنه الحاصل في الامارة اتحمل فان شانه المجتهد والحق انه لا يسقط المجتهد البعض بهذا الجواب اصلا نعم يرد عليه بان
يكون الفقه عبارة عن العلم لوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها وبطلانه ضروري الا ان يقم انه رسم فيجوز بالكوازم كما هو شان الرسوم وفيه ما فيه فان
العلم لوجوب العمل والكان لانا بالعلم بالاحكام في الوجود ولكنه غير محمول عليه فلا يجوز الرسم به اليه اللهم الا ان يجوز الرسم بالمباين ومن ههنا اي مما يجيء
من حاصل الرسم علمت اندفاع ما قيل الفقه من باب الظنون اي كثره فكيف يكون علما فلا يصدق التعريف على اكثر افراد المعرف وجه الاندفاع ان
الفقه عبارة عن العلم لوجوب العمل وهو قطعي لا ريب فيه ثابت بالاجماع القاطع بل ضروري في الدين والكان معرفة الاحكام على سبيل الظن ولا عبا
بالمخالف لانه نشأ بعد الاجماع وانما لا يكفر لانه لا يسلم الاجماع ومنكر الاجماع انما يكفر اذا انكر بعد تسليم تحقق الاجماع والقطع يختلف بالاختلاف الانظار
كما يجيء في بحث الامر ان شاء الله تعالى فخلاف المخالف لا يضر القطع للجواب بتحرير آخر هو ان الفقه عبارة عن العلم بالاحكام الحاصل بالامارات لاجل وجوب العمل
بحسبه والمقلد وان حصل له العلم من الامارة لكن لا يجب عليه العمل بهذا العلم فان قلت المقلد يعلم وجوب العمل لقول المجتهد وهذه حكم اليه فقد علم لبعض الكلام
لاجل العمل قلت لا يعلم هذا الحكم عن دليله التفصيلي بل انما يعلم ضرورة من الدين او بالتقليد المحض وعلى هذا التحرير لا يرد عليه اورد يتوله نعم يرد لكن لا يندفع
به ايراد ظنية الفقه بل يحتاج في دفعه الى العلاوة التي اشار اليها بقوله على ان العلم حقيقة فيما ليس يتطرق اليه فيتناول الظن واليقين وهو المراد في
تعريف الفقه فلا ايراد ثم ان دعوى كون العلم حقيقة فيما يتناول الظن اليه لا يخلو عن كدر لانه مخالف لكتب اللغة والا حرى ان يقول استعمل فيه شائعا
شائعا فلا بأس بارادة هذا المعنى وبعضهم وهو الامام صدر الشريعة جعل الفقه عبارة عن الاحكام القطعية مع ملكة الاستنباط وعلى هذا يندفع الايرادات

اما الاول فلما اختاره شيخنا ابن الشاه هو ان المراد البعض المعين الذي هو القطعيات فلا ايراد واما الثاني فلان الفقه علم قطعي يلزم عليه خروج المسائل
الثابتة بالادلة الظنية كالقياس وخبر الواحد وهي كثيرة الا ترى ان السنة المتواترة قليلة جدا وكذا الاجماعات فالقطعيات اقل قليل ثم
انه يلزم خروجها قال والتزام ذلك التزام لما لزوم من جهة دليل حجية ان الظن مذموم من الشارع لا كمال فيه وفيه انه لا يصلح للحج عليه واتمام التحقيق
مزيدة لا يحل فاذ قد ثبت من الشارع والصحابة مدح الفقهاء وعلم انه علم قطعي ثم انهم اذا لم يطلقوا الفقيه الا على من له ملكة الاستنباط علم ان متعارفهما الفقه معتبر
في الفقه الممدوح والكلام فيه وجعل تمام الاخلاقي تحديدا لا العلم اي الفقه كما ذهب اليه بعض مشايخنا وهو الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى بعيد من الصواب
لان الفقه احد انواع العلوم المدونة وايضا يلزم ان لا يكون الفقيه الفاسق فقيها هذا واعلم انه ليس الكلام في ان الفقه في الاصطلاح ما هو فانه قليل الجدوى
ولكل مصطلح ان يصطلح على ما شاء فلا كلام معه بل الكلام في ان الفقه الذي مدح به في كلام الشارع والصحابة والتابعين ما هو والحق مع الامام فخر الاسلام
فان المدح لا يستحقه الفاسق فلا بد من اعتبار العمل ولا شناعة في التزام كون الفاسق العارف بالاحكام بالادلة غير فقيه كيف وكم بعدا عدا لجمهور نعتهم مع
كونه عارفا بالاحكام هذا واعلم انه رضي الله تعالى عنه قال النوع الثاني علم الفروع وهو الفقه وانه ثلثة اقسام علم المشروع بنفسه والقسم الثاني اتقان
المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها والقسم الثالث هو العمل حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيها
ثم اقول ولعله يستفاد من الكلام فمن حوى هذه الجملة كان فقيها مطلقا والا فهو فقيه من وجه دون وجه فقيم المحصلون لمن فهمه فان اول كلامه يدل على ان
الفقه المجموع وآخره يدل على ان العلم فقط اليه نقد بل العمل بعده وجزم صاحب الكشف ان الفقه هو المجموع والعلم والعمل كل جزء له فالفقه المستعمل فيه حقيقة
قاصرة فهو فقه من وجه دون وجه ويمكن ان يكون مراده رحمه الله تعالى ان الفقه عبارة عن القدر المشترك بين المجموع والعلم فالعلم المقارن للعمل على
سبيل اليقين اتم منه مطلق اي فرد كامل الا انه ولم يكن يقارنه بل علما فقط ولو لم يكن العالم عاملا به فهو فقه من وجه دون وجه اي فرد ناقص
ثم لا يعد عرفا فقه الفاسق الفقيه من الفقه ولا يحتاج الى الالتزام المذكور ومعرفة امثال المحتاج الاحكام من الادلة غير ظاهر فلا يقوم دليلا ولا يعد
مدح الفقه الفاسق من جهة العلم فانه نوع من المدح فتامل ولما فرغ من الحد باعتبار المعنى الاضافي اراد ان يشرع في حد المعنى اللقبي فقال واما حده
لقبا فهو علم بقواعد اي قضايا كلية يتعرف بها احوال افراد الموضوعات يتوصل بها الى استنباط المسائل الفقهية من دلائلها توصلا قريبا كما يتبادر من اللام فخرج
الصرف والنحو ومعنى التوصل القريب ان يكون الواقع كبرى او ملازمة عند تطبيق الادلة ماخوذة من تلك القواعد كما مر وعلمت ايضا ان امثال ان الامر
لا نسخ والقياس لا يخصص العام الغير المخصوص لما دخل في احد تلك الكبرى والملازمة فلا يخرج منه قبيل حقائق العلوم المدونة مسائلها المخصوصة وادراكها
فانها اخذت المسائل المناسبة بوجه يسمى العلم وبوجه اخر يسمى العلم اخر وربما يسمى ولا كانت هذه العلوم والمسائل غير محمول بعضها على البعض ولا على المجموع
فالعلوم مركبة من اجزاء غير محمولة فالمفهومات التي تذكر في المقدمات لاجل البصيرة رسوم لا حدود بناء على ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة لا جنس
لها ولا فصل فلا لزم تعدد الذاتي بل تعدد حقيقة المركب وفي المشهور انه لا يتم الحد الا من الاجزاء المحمولة وبعض المحققين قرر الكلام بان حد العلم لا يصح
ان يكون مقدمة لان حده عبارة عن العلم بالمسائل فلو كان حده مقدمة لزم خروجه ودخوله وتوقف الشيء على نفسه هذا ايضا موقوف على عدم كونه مركبا
من الجنس والفصل ثم بعد التامل ان يقول المسائل اذا كان تصوري فان التصور يتعلق بكل شيء والتصديقي فيجوز ان يكون باعتبار العلم التصوري
مقدمة ومسكوتا عليه باعتبار العلم التصديقي مقصودا متوقفا فلا اشكال وقيل في هذا المبني عليه نظر اشار اليه في العلمين ان الاجزاء المحمولة
متغائرة بالاعتبار لغير المحمولة فلا تعدد في الحقيقة وتفصيله فيه واعلم ان هذا المبني عليه وان كان فاسدا لكن العلوم لكونها حقائق اعتبارية لا تركيب فيها
الا من المسائل الغير المحمولة وليس لها جنس وفصل بالضرورة الوجدانية ثم المفهومات المذكورة في المقدمة ليست ماخوذة من المسائل بل يمكن ان اخذت

الواحد هوية واحدة شخصية اتصالية هي حقيقتها ولبطريان الانفصال كما حدث حقيقتان اخريان من الاولى الاتصال بين الامور المتخالفة بالحقيقة هذا
فعليه يكون مكابرة فهذا الدين اعجاب فان الانفصال وان كان اعداما او ايجاد الكن لا يحدث به الفصل الا الاجسام الموافقة للكل في الحقيقة ضرورة ولكن
ذلك مكابرة واليقين الاحتياج في تقرير الكلام الى المقام فلكي بل يكفي الوهمي الذي هو غير معدوم كما لا يخفى على من له بصيرة ثاقبة ومنها المعرف مانع
الواسع اي الداخل من الخروج والمخارج من الولوج وهذا ليس تعريفا للمعرف فلا يلزم عدم الاطراد لصدقه على كل مساو للشئ بل بيان الحكم المعرف فيجب الطرد
صدق قضية كلية موضوعها المعرف ومحمولها المعرف والعكس اي كلما صدق عليه المعرف صدق عليه المعرف واعلم ان التعريف ليس فيه الا التصوير فمعنى لا يتجه
الا ان يعترض عليه صلا فيتوجه بنوع من انواع الاعتراض لكن هنا دعاوي ضمنية فيتوجه اليها الاعتراضات من المعارضة والنقض والمنع واما المعارضة فلا يصح باقامة
الدليل على بطلانه فانه ما اقام المعرف دليلا على صحته فيؤول الى النقض وانما يصح بايراد معرف اخر فهذا لا يصح الا في التحديد وليس لهذه كثير نفع واما
المنع فان كان مجردا فلا ينفع وان كان مع الشاهد فالشاهد التابع يؤول الى النقض ولذا قال وجميع الايرادات على التعريف تقوم من دعاوي فلابد
للمورد من اقامة الدليل ويكفي في جوابها المنع دعوى المعرف حقيقي ان كان بالذاتيات هذا على الاصطلاح المشتهر في المنطق فان الحقيقي عندهم مقابل اللفظي
ويتناول الحدود والرسوم وربما يطلق على ما يحسب الحقيقة وهو ما يكون المقصود منه الوصول الى حقيقة المعرف الموجود ويسمى ان كان باللوازم الخارجة من حقائق
الموجودات ولفظي ان كان بلفظ اشهر مرادف فيه احتصار ما كان حاصلا وقد اعتبر في اللفظي الاعم والذاتي ما يكون داخلا في فهم الذات قبل الكل
الا ليصل ويتنقض بالامكان فانه عرض لكن مع انه يصدق عليه لا يصل اذ لا امكان بالغير ما ورد لابطال الاكتساب بالتعريفات ان تعريف الشئ
اما نفس ماهيته او مولف من اجزائها او من العوارض وتعريف المعرف بنفسها او اجزائها تحصيل الحاصل فيكونان باطلين اما على الاول فظاهر واما على الثاني
فلان نفس الشئ عبارة عن جميع الاجزاء والعوارض خارجة عن ماهية الشئ فلا يحصل بها الحقيقة فبطل اقسام التعريفات باسرها فبطل الاكتساب بالتعريفات
والجواب انا اخترنا ان المعرف مولف من الاجزاء ونقول التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا اذا رتبت وقيدت فهذا المجموع المفصل هو الحد الموصل
الى الصورة الوحدانية المتعلقة بجميع الاجزاء ايضا لكن على الاجمال وهو المحدود فالفرق بينهما بالاجمال والتفصيل فهناك تحصيل امر لم يكن حاصلا
وهو الاجمال فتدبر وههنا كلام طويل لا يسعه المقام وان شئت الاطلاع عليه فارجع الى شرح السلم والى حواشينا على الحواشي
الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف لما فرغ عن المعرف شرع في الدليل فقال ثم الدليل في اصطلاحنا ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب خبري كلما
وهو الاعم باصطلاح المنطق وقد يخص بالقطعي فالدليل على هذا ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري قطعي ويسمى ما يمكن التوصل فيه
الى خبري ظني امارة ثم شرع في بيان طريق النظر فقال والانتاج مبني على التثليث اذ لا بد للمطلوب من الطرفين ولا يكفيان بل لا بد من وسط يجمعهما
فيحصل المقدمتان ومن ههنا اي من اجل ان الانتاج موقوف على المقدمتين قال المنطقي هو اي الدليل قولان اي قضيتان اطلاقا للاعم على الاخص يكون
منه قول آخر اي قضية اخرى وهو يتناول القياس والاستقراء والتمثيل وقياس المساوات وغيرها مما فيه لزوم بواسطة مقدمة اجنبية وقد يقال الدليل قول
مولف من قولين يستلزم لذاته قولا آخر فيختص بالقياس قال اهل المنطق الاستقراء والتمثيل لا يلزم منهما شئ وفيه نظر اما البرهان فشأن التمثيل والقياس من
ثان حاصل التمثيل ان علة هذا الحكم موجودة في مادة اخرى فيلزم قطعا وجوب وجود الحكم لو سلم كما ان القياس لا يلزم منه شئ الا اذا سلم مقدماته وانما يكفي
الظنية فيه لاجل ظنية المقدمات كما في القياس الخطابي فالاولى ان لا يخرج والامر للقياس خمس صور وتركيبه انتاجا واما غير القرينة فكثيرة كالشكل الرابع
وصور القياس الاستثنائي الشرطي ولا يحتاج اليها في الاكثر والاولى ان يعلم حكم ايجابا كان او سلبا للكل افراده فهذا حاصل الكبرى ثم يعلم ثبوته اي ثبوت
هذا الشئ بالموضوع للاخر الموضوع كلا او بعضا اي لكل فرد منه او لبعضه فهذا حاصل الصغرى فيلزم منها ثبوت ذلك الحكم للاخر ايجابا كان او سلبا لكنه ما لفرد

المعرف مانع

مباحث الدليل

اقسام الحجة

فلا بد من ايجاب الصغرى وكلية الكبرى ومآل التوجيه الى مساواة طرفي الكبرى يلتفي سلب الصغرى فان السلب عن احد المتساويين يستلزم السلب عن الاخر
فليس بشيء لانه اي هذا الانتاج ليس لذاته بل بملاحظة ان حكم المتساويين واحد وهذه مقدمة اجنبية وهذا انما يرد عليه لو كان قيد بقيد لذاته والا لا وارد
عليه ان القياس المركب من سالبة صغرى وموجبة سالبة الموضوع كبرى منتج مع اشتراط ايجاب الصغرى كقولنا ليس ب ج وكل ما ليس ب ج ا والجواب ان السلب من
حيث هو هو سلب مع قطع عقد الوضع في الكبرى لا يخلو عن ملاحظة الثبوت بالامكان او بالاطلاق لان معنى القضية ان ما صدق عليه العنوان كذا وليس كذا فان
لاحظته ايها المورد في الصغرى ليس فلا سلب بل ايجاب سلب عبارة الصغرى معدولة وسالبة المحمول وان لا تلاحظ الثبوت ايها المورد فلا اندراج للاصغر تحت الاوسط
وليس الا بملاحظة مقدمة اجنبية فافهم والصورة الثانية ان يعلم حكم لكل افراد شيء هذا حاصل الكبرى ويعلم مقابله اي مقابل ذلك الحكم ايجابا كان او سلبا للاخر
كلا او بعضه هذا حاصل الصغرى فيعلم منه سلب ذلك الشيء عن الاخر كلا او بعضا تأمل فانه بعكس الكبرى يرتد الى الاولى والحق ان انتاج هذه الصورة ايضا ضروري
لان الحكمين المتقابلين لا يكونان للواحد فلا بد من مغايرة ذاتي الاصغر والاكبر فيصدق سلب الاكبر عن ذات الاصغر بالضرورة وموضع اشباع الكلام
مقام افرد وما في المختصر ان لا انتاج الا بالاول لان الصور الباقية ترتد اليه بالعكس فهي دائرة مع الاولى وجودا وعدما فادعاء من غير دليل كيف لا ولم تتبين
لازمة لكليهما لان اللزوم للمقدمة اجنبية بل لذاته فيجوز ان يكون مع شيء والدوران مع الاولى وجودا وعدما لا ينافيه اي لا ينافي اللزوم بالمقدمة
اجنبية والصورة الثالثة ان يعلم ثبوت امرين لثالث موضوع واحد منهما اي احد الحكمين كليا فيعلم التلاقي بينهما فيه اي يعلم التلاقي بين الامرين الثابتين لثالث
في هذا الثالث فيلزم ثبوت واحد من الامرين لبعض الاخر او يعلم ثبوت امر اي لثالث مع عدم ثبوت الاخر لكل الثالث فيعلم عدم التلاقي فيه فيلزم للثبوت
الى صدق سلب هذا الاخر عن بعض الامر الاول فلا يكون اللازم الا جزئيا موجبا او سالبا كما لا يظهر بادنى تأمل الصورة الرابعة ان يثبت الملازمة بين امرين
فينتج فيه وضع المقدم وضع التالي والا يلزم وجود المقدم من غير وجود التالي فلا لزوم بينهما هف ولا عكس اي لا ينتج وضع التالي وضع المقدم لجواز اعمية
اللازم للملزوم من تحققه تحقق الملزوم الاخص بالرفع بالعكس ينتج رفع التالي رفع المقدم والا لزم تخلف الملزوم عن اللازم فلا لزوم ولا ينتج رفع المقدم
رفع التالي لجواز اخصية الملزوم فلا يلزم من انتفائه انتفاء لازمه الاعم واورد منع استلزام الرفع الرفع اي منع استلزام رفع اللازم رفع الملزوم لجواز
استحالة انتفاء اللازم فاذا وقع هذا الانتفاء المحال جاز عدم بقاء اللزوم وكيف لا والمحال يجوز ان يستلزم محالا فلا يلزم انتفاء الملزوم على هذا التقدير
اقول في الجواب اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الاوقات والتقادير لان اللزوم ههنا كلي فوقت الانفكاك هو وقت عدم بقاء اللزوم وحمل ...
فيرجع الى منع صدق اللزوم وقد فرض هف فتدبر وفيه انه قد تقرر في المنطق ان المعتبر في كلية الشرطية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم
ويجوز ان يكون هذا التقدير مستحيل الاجتماع فلا يرجع الى منع صدق الشرطية والطف قد بين في زبر المتاخرين الشرطية المركبة مع الاستثناء الكلي ينتج
الرفع الرفع وعلى هذا التقدير لا يتوجه الجواب المذكور فالصواب في الجواب ان كلامنا فيما اذا كان الملازمة والاستثناء صادقين فمع تجويز
استحالة انتفاء اللازم يرجع الى منع صدق الاستثناء فلا يصح هذا والله اعلم والصورة الخامسة صورة الاستثنائي المنفصل وهي ان يعلم المنافاة
بينهما اما صدقا فقط او كذبا فقط او فيهما فيلزم النتائج بحسبها فتذكر اما اذا كانت المنافاة في الصدق فقط فتنتج وضع كل رفع الاخر والا لزم صدقهما
ولا عكس لجواز ارتفاعهما وفي الثاني ينتج رفع كل وضع الاخر والا كذبا معا ولا وضع كل رفع الاخر لجواز اجتماعهما في الصدق وفي الثالث ينتج وضع كل
رفع الاخر ورفع كل وضع الاخر مسئلة النظر مفيد للعلم بالضرورة الغير المكذبة بشبهة خلافا للسمنية نفوا افادة النظر العلم مطلقا قائلين بان لا علم الا
بالحس وهذه زيادة في حماقتهم وشبهتهم هذه لان الجزم قد يكون جهلا وسواء الجهل مثل العلم فاذا لعلم ان الحاصل بعده اي النظر علم لا جهل ...
هذا جار في المحسوسات ايضا فان الجزم الحاصل بعد الحس قد يكون جهلا فلا يفيد الحس العلم ايضا ... فالحل ان البديهة الغير المكذبة ... ان الحاصل بعد النظر ...

لا الجهل قوله وفيه تماما يعلمه اي هذا النظر الذي اوقعتم صحته بطريق كان الاحتمال اي احتمال عدم الصحة قائما من المعارضات الى المقاطع فلا يحصل العلم
بصحة النظر ابدا فانه لو فيتعلم لكون انه يعلم صحة النظر بالحس او بمقدمات يعلمها قال الحس لا يفيد الا علما جزئيا وهو ليس العلم المجرد ولا يمكن سبيلا فلا يحصل علم
اصلا واعلم ان هذا الايراد ليس بشيء فان للمجيب ان يقول يجوز ان يحصل العلم بصحة النظر بالضرورة او بالكسب من مقدمات معلومة بالضرورة وقيام الاحتمال
بعد حكم الضرورة توهم مندفع بعد الالتفات والحق لا يتحاشى عنه بل الحق في الجواب منع التماثل اي تماثل العلم والجهل بل هما نوعان متباينان كما هو مذهب اهل الحق
وهذا البعض فيه وان ساق مقصود صاحب الشبهة من التماثل التشابه بحيث لا يتميزان في اول الامر وبادي الرأي كان الجزم بما يكون علما وبما يكون جهلا فتميز في اول الامر
فيرد الشبهة كما كانت فافهم وانصف مسئلة قال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله ان افادة النظر الصحيح العلم بالعادة اي بجري عادة الله تعالى
بان يخلق العلم عقيب النظر اذ لا مؤثر في الوجود الا الله كما تعلقت به الشريعة الحقة بحيث لا مساغ للارتياب فيه فالمؤثر في وجود العلم هو الله تعالى بلا
وجوب منه تعالى عند الاشعري ولا عليه فيه بالعادة ولم يدر ان الوجود من غير وجوب ترجيح بل ترجح من غير مرجح وقال المعتزلة انه اي حصول العلم
انما بالتوليد فان الناظر يخلق النظر فيتولد منه فعل آخر من غير صنع لله تعالى كحركة المفتاح عند حركة اليد وهذا الرأي باطل لا ينبغي للمسلم ان يلتفت
اليه وقال الحكماء انه اي حصول العلم بعده بالاعداد فانه اي النظر يعد الذهن اعدادا تاما فاذا تم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الاعداد يفيض عليه
النتيجة من مبدأ الفيض وجوبا منه فان الوجود بلا وجوب باطل قطعا هذا النظر معد لحصول العلم واختار الامام فخر الدين الرازي من الاشعرية انه اي
حصول العلم واجب عقيبه اي عقيب النظر بان جرى عادته تعالى بايجاب وجود العلم عادة الله سبحانه بخلاف الاشعري فانه لا يقول بالوجوب اصلا ولا دخل
للنظر في هذا الايجاب بل هو والنظر عادية لله سبحانه واجبان بخلاف قول الفلاسفة وانما يكن حصول العلم واجبا منه تعالى لانه انه لا يحتاج الى النظر
عند كون هذا العلم غير متولد منه اي من النظر بان يكون مؤثر قدرة العبد بواسطة النظر لانه ليس بقدرة العبد تاثير كما ظهر من الشرع الحق ظهور الشمس
في نصف النهار وبهذا التقرير ظهر لك الفرق بين هذا القول والاقوال السابقة فلا يلتفت الى ما قيل ان هذا لا محصل له الا بالارجاع الى احد الاقوال السابقة
قال المصنف وهذا اشبه بالصواب فان ما قبله راجع الى الترديد فان لزوم بعض الاشياء للبعض مما لا ينكره الاشعري اذ وجود العرض بدون الجوهر غير معقول وكذا
ثبوت الكلية بدون الجزئية غير معقول وكذا وجود نتيجة الشكل الاول مثلا مع تعقل الاندراج بدون العلم بالنتيجة غير معقول هذه المقالة الثانية في الاحكام
وفيها ابواب اربعة لان الايجاب المتعلقة به اما متعلقة بالحاكم او الحكم او المحكوم فيه او المحكوم عليه الباب الاول في الحاكم مسئلة لا حكم الا من الله تعالى باجماع الامة
لا كما في كتب بعض المشائخ ان هذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم العقل فان هذا مما لا يجترئ عليه احد ممن يدعي الاسلام بل انما يقولون ان العقل معرف
لبعض الاحكام الالهية سواء ورد به الشرع ام لا وهذا ماثور عن اكابر مشائخنا ايضا ثم انه لابد لحكم الله تعالى من صفة حسن او قبح في فعل لكن النزاع في انهما عقليان
او شرعيان ولما كان لهما معان والنزاع في واحد لا على ان يشتبه وتعيين محل النزاع فقال لا نزاع لاحد من العقلاء في ان الفعل حسن او قبيح
عقلا بالحسن والقبح اللذين هما بمعنى صفة الكمال والنقصان فانهما عقليان بهذا المعنى عند الكافة كما يقال العلم حسن والجهل قبيح او اللذين هما بمعنى ملائمة
الغرض والطبع ومنافرته وهما ايضا عقليان كما يقال موافقة السلطان لنظام حسن ومخالفته قبيحة بل النزاع انما هو في حسن الفعل وقبحه بمعنى استحقاق
مدحه تعالى وثوابه للمتصف به وعقابه اي الاستحقاق ذمه تعالى وعقابه للمتصف به فعند الاشاعرة التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري المعدودين من جملة اهل
السنة انهما شرعيان اي يحصلان بنفس الامر بهما فقط لا غير من غير حكمة ومصلحة للفعل فما امر به الشارع حسن وما نهى عنه قبيح ولو انعكس الامر اي امر الشارع لانعكس
الامر اي امر الحسن والقبح فيصير ما كان حسنا قبيحا وبالعكس وعندنا معشر الماتريدية والصوفية الكرام من معظم اهل السنة والجماعة وعند المعتزلة عقليان اي
لا يتوقفان على الشرع لكن عندنا من متاخري الماتريدية لا يستلزم هذا الحسن والقبح حكما من الله سبحانه في العبد بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم من الحكيم

الذی ای الشرع الموحی فالحاکم ہو اللہ تعالی والکاشف ہو الشرع فما لم یحکم اللہ تعالی بارسال الرسل وانزال الکتاب لیس ہناک حکم اصلا فلا یثبت
الاحکام فی زمان الفترۃ ومن ہہنا ای من ہذا الاصل شرطوا بلوغ الدعوۃ فی تعلق التکلیف فالکافر الذی لم یبلغہ الدعوۃ غیر مکلف بالایمان ایضا ولا یواخذ بکفرہ
فی الاخرۃ وہذا الرای بخلاف رای المعتزلۃ والامامیۃ من الروافض خذلہم اللہ تعالی والکرامیۃ والبراہمۃ فعندہم اللہ تعالی فانہ ای کل من الحسن والقبح
منہم ہو یوجب الحکم من اللہ تعالی فہو الحاکم الا غیر فلولا الشرع لما ہو شرع بان فرض عدم ارسال الرسل لکانت الافعال بایجاد اللہ تعالی توجب الاحکام
علی حسبہا فصل لان فی الشریعۃ العظمی الملم ان المراد بالحکم فی ہذا النزاع اشتغال ذمۃ العبد بالفعل وہو اعتبار الشارع ان فی ذمتہ الفعل
او الکف حراد ہذا الایستدعی خطابا بلا کلاما ولا یوجب الحسن والقبح ہذا الاعتبار من الشارع لان الحسن والقبح لیسا الا الصلوح الاستعداد لحصول الثواب
والعقاب واما انہ لتعلق بحسب ہذا الصلوح والاستعداد اعتبار الشارع باشتغال الذمۃ بالفعل او الکف فلا فالاولی ان یجعل ہذا المعنی للنزاع بعد الاتفاق
علی الحسن والقبح العقلیین بما مر بانہم قالوا ان ہذا النزاع بیننا وبین المعتزلۃ غیر صحیح فانہ ان ارید بالحکم خطاب اللہ تعالی فلا خطاب قبل ورود
الشرع تکلیفیا فی قول المعتزلۃ وان ارید کون الفعل مناطا للثواب والعقاب فبعد تسلیم حسن الفعل وقبحہ لا یمکن انکار ومع الانزاع الا فی اللفظ
فمن قال یتعلق الحکم قبل الشرع اراد الثانی ومن نفاہ اراد المعنی الخطاب فتفکر والعرف وکل الامور التی نالہم الی شرع الاوان فیحصل قول المعتزلۃ فقال
تعالی انتہاء ای من کل ما کل حسن العقل وقبحہ ما ہو ضروری لا یحتاج الی النظر کحسن الصدق النافع وقبح الکذب الضار کیف فی حواشی میرزاجان لا یدرک
ہذا الحسن والقبح الا بعد درک الاخرۃ وامر الاخرۃ مما لا یستقل العقل بادراکہ فکیف یحکم بالثواب اجلا المتوقف علی ما لا یدرک بالعقل فلا یدرک الحسن والقبح
بعد درکہ اصلا فضلا من کونہ ضروریا اقول فی الجواب المدل اجب مسکا ستہم ہم مع مجیب الھمی زدۃ فلا بد من دار الجزا سوی ہذہ الدار الدنیا وذلک ای کون
دار الجزاء مطلقا فالحکم العقل بالثواب والعقل فیہا وان کان خصوص المعاد الجسمانی سمعیا فان ارید بامر الاخرۃ مطلق دار الجزاء سوی الدنیا فکونہ
سمعیا ممنوع کما ظہر ولہذا قالت الفلاسفۃ بالمعاد الروحانی کما ہو المشہور وان ارید خصوص المعاد الجسمانی فمسلم انہ سمعی لکن لا یضر لکفایۃ مطلق
دار الجزاء فی التحقق امر الاخرۃ لتحقق الثواب والعقاب کاف فی حکم العقل الحسن والقبح ضرورۃ فتدبر فان الجواب ہو الاول ہذا الجواب
من غیر ضار القائل لو استعملوا حرف حیث وجوب العدل انتہی ینبغی کون مطلق دار الجزاء سمعیا لیکون جواباً عنہ لو ورد علی معتقد الحنفیۃ القائلین بوجوب
الایمان بالعقل ورود الشرع لکان اولی فتفکر ومنہ ای ما ہو نظری کحسن الصدق الضار وقبح الکذب النافع فانہما یعرفان بالتامل ومنہ ما لا یدرک
اصلا الا بالشرع کحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال فانہ لا سبیل للعقل الیہ ای الی معرفتہ لکن الشرع اذ قد حکم علی ہذا الوجہ کشف من حسن
وقبح ذاتیین لانہ لما لم یکن جعل الشارع الاحسب حکمۃ باعطائہ شیئا ما یصلح لہ علم ان صوم آخر رمضان صالح للثواب وفی صوم اول شوال صالح للعقاب
فمن ہذا الوجہ کشف الشارع فلا یرد ما فی الحاشیۃ ان اعتصب ان العقل یحکم بعدم الفرق الا بجعل الشارع وغایتہ ما یقال ان الواجب جہر النفس عن الصوم
مطلقا واما خصوص شہر رمضان فلفضائل فیہ کنزول القرآن وغیرہ واذا کان الشہر مما لا یکون اول شوال ونہی الشیء خارج عنہ فلزم قبح صوم
وہذا الجواب غیر تام اما اولا فلانہ توہم تفرد بہم فانہ یلزم منہ ادراک العقل الحسن والقبح واما ثانیا فلان غایتہ ما لزم عدم وجوب صوم اول شوال المقصود
کان ہو التحریم فتدبر ثم اختلفوا فیما بینہم فقال القدماء منہم الحسن والقبح کلاہما لذات الفعل وقال المتاخرون لا بل کلاہما لصفۃ حقیقیۃ توجبہ ای
کل من الحسن والقبح فیہما ای فی الفعل الحسن والقبیح وقال قوم لصفۃ حقیقیۃ فی القبح فقط دون الحسن فالحسن عدم القبح فلا یحتاج لصفۃ حقیقیۃ نقل عن بعض
لا یظہر لہذا القول سبب صحیح والجبائی قال لیس الحسن والقبح لصفۃ حقیقیۃ بل اعتبارات ووجوہ والحق عندنا معشر اہل السنۃ من الصوفیۃ کما تریدیۃ الاعلام
الا ام من کونہما ذاتین للفعل او صفۃ او لوجوہ واعتبارات کما سیکشف لک ظاہر والنسخ علینا لا تصلا جاز ان یحدث الحسن لصفۃ ووجوہ واعتبارات فمنہ

بطلانهما بمثل الحسن وتغييرهما المعتزلة القائلون بكونهما للذات الفعل لا يمنع عندهم بطلان الحسن قيره والنسخ عليهم ويجئ الدفع على رأسهم ايضا انشاء الله
ووجهه من فيفهم ان الخصوصيات التي كانت في اول الزمان معتبرة في محل الحسن والقبح فالفعل كان في الزمان الاول مع خصوصيات معها كان حسنا
واجبا ومع خصوصيات الزمان الثاني يكون قبيحا وحراما فيصح النسخ ولا يخفى انه يكون تطويل المسافة الى القول بحجابه ثم من الحنفية من قال
ان العقل قد يستقل في ادراك بعض احكامه تعالى فاوجب هذا البعض الايمان وحرم الكفر وكل ما لا يليق بجنابه تعالى على كل من بلغه دعوة رسول ام لا
على الصبي العاقل هذا قول معظم الحنفية كالشيخ الامام علم الهدى ابي المنصور الماتريدي والامام فخر الاسلام وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة
وغيره وروي عن الامام الهمام ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من الدلائل على ثبوت الوحدانية بحيث لا مجال للعاقل ان يرتاب فيه
ومن ارتاب فيها فلسوء فهمه وعدم تدبره بلا ريب فيه وهذا الرواية مستند ذلك البعض اقول في كشف معنى هذه الرواية لعل المراد لا عذر بعد مضي مدة
التأمل فانه اي التأمل بمنزلة دعوة الرسول في تنبيه القلب تلك المدة مختلفة لا يمكن تحديدها فان العقول متفاوتة في الفهم فلا ينضبط في هذا علم ان
هذا التوجيه اشار اليه الامام فخر الاسلام حيث قال ومعنى قولنا انه يكلف بالعقل نريد به انه اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا
وان لم يبلغه الدعوة على نحو ما قال ابو حنيفة رح في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لا يمنع منه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة فلا بد ان يزداد رشدا و
ليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع وفي شرح الاصول لان ادراك مدة التأمل في حق تنبيه القلب بمنزلة الدعوة وفيه ايضا اي لا عذر له بعد الامهال
لا في ابتداء العقل وفرع فخر الاسلام على هذا التوجيه ان من لم يبلغه الدعوة لو لم يعتقد شيئا من الكفر والايمان في ابتداء العقل كان معذورا لا شكل
عليه مدة التأمل ولو اعتقد كفرا لم يكن معذورا لان الاعتقاد حاجب يدل على انه وجه على انه ترك الايمان مع القدرة على تحصيله لتأمل فانه تأمل
فاختار الكفر ثم اعلم انه لا فرق بين قول هؤلاء الكرام وقول المعتزلة فانهم كانوا قائلين ان حسن بعض الاشياء مما يدرك بالعقل فلا يتوقف على البعثة وهؤلاء
الكرام ايضا قالوا بذلك نعم لو كان خلاف لكان في تعيين ذلك البعض من الاحكام والظاهر من كلماتهم ان ذلك البعض هو الايمان والشكر و
نحوهما وعند المعتزلة كثير ويفهم من كلام الامام فخر الاسلام ان محل النزاع بيننا وبينهم ان العقل عندهم علة موجبة للحكم وعند الاشعرية مهدرة لا
اعتبار لها وعندنا لا هذا ولا ذاك بل العقل يوجب اهليته الحكم وتعلق الحكم من العليم الخبير والذي يليق بهذا الا يليق ان يقع بين اهل الاسلام لما مر ان جماع
المسلمين على ان لا حكم الا الله فتحرر حاصل البحث ان ههنا ثلث اقوال الاول مذهب الاشعرية ان الحسن والقبح في الافعال شرعيان وكذلك الحكم الثاني
انهما عقليان وربما كان تعلق الحكم فانا ادرك في بعض الافعال كالايمان والكفر والشكر والكفران تعلق الحكم منه تعالى بلا بعثة البعثة هو مذهب
هؤلاء الكرام والمعتزلة الا انه عندنا الكسب المقرب بحسب القبح العقلي كما لا يجب عندهم ولم يشرع لاحتمال العفو بخلاف هؤلاء بناء على وجوب العدل عندهم
بمعنى اتصال الثواب الى من اتى بالحسنات وايصال العقاب للاتي بالقبائح الثالث ان الحسن والقبح عقليان وليسا موجبين ولا كاشفين عن تعلق
وهو مختار الشيخ ابن الهمام للحكم صاحب التحرير وتبعه المصنف رح ورأيت في بعض الكتب وجدت مشايخنا الذين لا فيهم قائلين مثل قول الاشعرية
وباعتبار ما مر من المذاهب تتفرع عليه مسئلة البالغ في شاهق الجبل اي الذي لم يبلغه الدعوة فعند المعتزلة مواخذ بترك الحسنات وفعل القبائح ومثاب
بالحسنات وعند هؤلاء المشائخ يواخذ بتيان الكفر مطلقا وبترك الايمان عند مضي مدة التأمل ولا مواخذة بترك ما سوى الايمان والشكر من
لم يعلم عالما بهذه الرواية صريحة بانهم بل يعذرون بعدم درك العقل اياها بلا دلائل لا وعند الاشعرية والشيخ ابن الهمام لا يواخذون ولو اتوا بالشرك
العياذ بالله تعالى ثم اعلم ان مسئلة الحسن والقبح وكذا استلزامهما للحكم يمكن ان يكون كلامية راجعة الى ان الله تعالى لا يحكم الا لما فيه حسن او قبح
وان حكم الله يلزمهما وان يكون اصولية راجعة الى ان الامر الالهي يدل على الحسن اقتضاء والنهي الالهي يدل على القبح كذلك وان يكون فقهية

العقدين فتدبر ثم يلزم على هذا ان يكون هذا الكذب حراما وواجبا من جهتين باعتبار القبح مع عروض الحسن ولا بأس به عندنا لكن لا يتأتى من المعتزلة
فانهم لا يجوزون اجتماع الوجوب والحرمة في شخص واحد لا يجوزون الصلوة في الارض المغصوبة بل لا يجوزون اجتماعهما في الواحد بالجنس ايضا ومع هذا لا يتم
هذا الجواب في جميع الصور الا بتكلف ويمكن ان يقرر الكلام هكذا ان مقتضى الذات ربما يراد به الوصف الذي يقتضيه الذات وعليه استلزاما بحيث كالبرودة للماء بالذات وربما
يراد به ما يستلزمه الذات استلزاما واجبا كالزوجية للاربعة فلا يصح تخلفه عن الذات لعروض عارض كما ان الماء يتسخن بمجاورة النار بخلاف
الثاني فلعل المعتزلة ارادوا بكون الحسن والقبح مقتضى الذات المعنى الاول فلا بعد في تخلفه في بعض المواضع لعروض عارض فيجوز القول ان الكذب ولو كان
قبيحا بالذات لكن استلزامه الحسن بالذات مانع لزوال عنه القبح فصار حسنا بحسن يلزومه ولا يلزم اجتماع الحسن والقبح في ذات واحدة لكن على هذا لا يبقى
بين قولهم وبين قول الجبائي كثير فرق بل هذا ينبغي ان يتم هذا المباحث ويحرر كما ذكرنا ان الحسن الذاتي لا ينافي القبح الغيري لكن لهم التخلص
من النسخ فانه لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير والقبح بالغير حسنا بالذات امكن انقلاب الوجوب الى الكراهة والحرمة الى الوجوب فنكاح
الاخت كان قبيحا بالذات حسنا بحسن ابقاء النسل فكان مباحا والان لا زال استلزامه لذلك الحسن بقي على قبحه فصار حراما وهذا لا يصح على التوجيه الاول
اذ يلزم صحة كون نكاح الاخت حراما ومباحا والتزامه بعيد كيف وقد بقي مباحا الى مجيء شريعة اخرى مع ارتفاع الضرورة قبله والعدم التزام الحرمة
في التوجه الى البيت المقدس والكعبة فانه يلزم ان يكون احدهما حراما وواجبا ولا يجترئ عليه مسلم واما على التوجيه الثاني فلا بعد في نكاح الاخت فانه
يجوز ان يكون القبح مقتضى الذات لكن المانع المذكور ازاله وجعله حسنا لكن التزام هذا في الكعبة والبيت مشكل فان التوجه الى الكعبة كان مستمرا في شريعة
والان مستمر في شريعة افضل البشر عليه وآله الصلوة والسلام والتوجه الى البيت كان مستمرا في شريعة موسى فكيف يجترئ مسلم على القول باستمرار وجوب
امر مقتضاه القبح بالذات من غير بيان المانع المستمر الذي يجب ان يعتقد ان التوجه الى البيت كان حسنا بحسن عارض بالذات اي من غير اعتبار
في العروض والتوجه الى الكعبة كان المانع فصار قبيحا بالعروض ثم زال حسنه عند مجيء هذه الشريعة الغراء وبقي غير حسن كما كان قبل او حسن
التوجه الى الكعبة بالذات كما هو الثابت مرادنا لعوارض فاعترض وكان التوجه الى البيت مانعا عن هذا التوجه الحسن صار قبيحا بالعرض فتدبر ولعلك
على انه لا يتم هذا البيان ولا يتمشى على الجبائية وعلينا وان تم على جمهور المعتزلة فانه انما يلزم منه بطلان كونهما مقتضى الذات مطلقا ونحن
لا نقول به بل انما نقول بالاطلاق الاعم فلا يلزم ان يتكلف للجواب وقالوا ثانيا لو كان كل منهما ذاتيا لاجتمع النقيضان في مثل لاكذبن غدا فان صدقه
يستلزم الكذب في الغد الذي هو المحكي عنه لا بالعكس اي كذبه يستلزم عدم الكذب في الغد فصدقه لملزوم الكذب القبيح بالذات وكذبه لملزوم عدمه
الحسن بالذات وللملزوم حكم اللازم فيكون صدقه قبيحا مع كونه حسنا وكذبه حسنا مع كونه قبيحا ولا ينقلب عليهم بانه يلزم عليهم ان يكون صدقه حسنا عقلا
وقبيحا شرعا وبالعكس لان غاية المقولات لهم ان يقولوا نجوز ان يبطل صحيها فانه يحيل الشارع بخلاف المعتزلة فانهم يقولون انهما للذات
الفعل فلا يحال فيه وربما يمنع ذلك اي كون حكم الملزوم حكم اللازم بعينه بالذات الا ترى ان المفضي الى الشر لا يكون شرا بالذات كيف
وبعثة الرسول موجب لهلاك الاناس الكثير مع انه خير كثير اعظم قال الشيخ ابو علي في الاشارات الشر داخل في القدر بالعرض فان التقدير الالهي انما
تعلق اولا وبالذات بالخير لكنه لما كان متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شان الحكيم ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فلهذا قدر الشر
واوجده هذا ثم لا يخفى على المتادب بالاداب الشرعية ان الصواب ترك التائيد بكلام ابن سينا فانه ليس من رجال هذا المقال قيل هذا الجواب
مرشد الى الالتزام المذكور سابقا من انه كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن الملزوم وان لم يكن مستلزما بحكم اللازم بالذات لكنه يستلزم لها بغير
له البتة وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض فافهم فانه لا سترة فيه وقد يقرر في تقرير الدليل ان صدق لاكذبن غدا ان لم يتحقق مصداقه الذي هو الكذب

في الله وهو قبيح بالذات منه تعالى فالصدق قبيح مع كونه حسنا فيما تقرر بهذا وأما صلاحية أنه لا نسلم أن الصدق نفس تحقق المصدق بل مطابقة للمصدق
الواقعي فواقعية المصدق لازمة له لا انه هي ولو سلم فلا كذب الذي اعتبار انه مطابق لمحقق متعلق الخبر واعتبار انه مصدقة غير متحقق قلنا ان
نقول هذا باعتبار الاول حسن بالذات وباعتبار الثاني قبيح فلا ضير فيما اعتذر فان سروا اعتذرهم فلا تأمل فيه مجال العدم قولهم باجماع الوجوب
والحرمة شرعا ولو سلم ما يتم لو تالو ثالثا ان فعل العبد اضطراري فان الفعل ممكن الممكن مالم يترجح وجوده على عدمه لا يوجد لحقين الوجود ويكون الوجود
راجحا والعدم مرجوحا وترجيح المرجوح محال فا العدم محال ترجيح الوجود محال فوجود الفعل واجب فلا اختيار للعبد فيه اصلا فهو اضطراري فلا يكون حسنا
ولا قبيحا اصلا عقلا اجماعا فالان الاضطراري لا يوصف بهما وهذا التبيان غير متوقف على ابطال الاولوية الغير البالغة حد الوجوب بخلاف ما في المختصر حيث
استدل ان فعل العبد غير مختار فلا يكون حسنا ولا قبيحا اجماعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جائزا فان افتقر الى مرجح عاد التقسيم والا فهو اتفاقي
فانه متوقف على ابطال الاولوية ان فيه شق الاتفاقي ولا حاجة اليه ولذلك قال هذا احسن واخصر مما في المختصر وقد يقال ان استحالة الترجيح للمرجوح مم
بل يجوز ان يكون الراجح اولى غير واجب والعدم مرجوحا ممكنا فترجيح المرجح غير اولى لا انه مستحيل فلا كفاية وهذا مكابرة فان استحالته بين اولى غني
من البيان والجواب ان غاية ما لزم من البيان وجوب الفعل من المرجح ويجوز ان يكون هو الاختيار فان الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار
فانه عدم تعلق الاختيار وههنا قد تعلق به الاختيار ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرعشة مع كون كل منهما واجبين من مرجحهما والاول
اختياري لا الثاني على انه منقوض بفعل الباري تعالى فانه فعل ان ترجح فقد وجب والا استحال صدوره وفي تفصيل الدليل انه لو صدر الفعل من العبد
بالارادة فالارادة لا يصدر بارادة اخرى وهي باخرى فالا لزم التسلسل في المبادي وايضا لا نجد من انفسنا عند صدور الفعل الا ارادة واحدة فاذن
علة الارادة غير ارادة المريد فاما ان يجب بخلق الله تعالى اذ فعل المريد لكن من غير ارادة وشعور على التقديرين فلا يجب بتحقق الارادة مضطرا والفعل
واجب عند الارادة فيكون اضطراريا لا اختياريا لامتناع فعله وتركه وبعبارة اخرى ان تحقق جميع ما يتوقف عليه الفعل فقد وجب وليلزم الاضطرار
لامتناع تركه والا لزم الترجيح من غير مرجح وعند بلوغ التقرير الى هذا لا يتمشى الجواب المذكور بل لا يمكن وفيه تمهيد النقض بفعل الباري جل مجده الا
ان يقال بالارادة المشيئة بالخير فلا يجترى عليه مسلم ثم قال هذا القائل ويشكل حينئذ الاول ان لا يكون الحسن والقبح في فعلي العبد والباري
جل مجده تعين الثاني ان لا يكون الباري جل مجده مختارا في فعله بل كان اختياره مشوبا بالخير الثالث يلزم كون العبد مضطرا في الفعل
فيشكل امر المعاد من الثواب والعقاب ثم قال يمكن دفع الاول والثالث بالتزام ان الاختيار المشوب بالاضطرار كاف في الحسن والقبح وكذا في
اتصال الثواب والعقاب وانت تعلم ان القول بتجويز اتصاف الاضطراري بالحسن والقبح خرق الاجماع ولا كفاية في الثواب والعقاب ليس لان الفعل
غير مختار ومختار بل لان الله تعالى لا اكنه ربان الفعل قد وجب فلا استطيع ان احترمه فلم يكن لله الحجة البالغة هف فهو غير مندفع بقوله وقال
واجابوا عن الثاني بتجويز التخلف اذ غاية ما يلزم فيه الترجيح من غير مرجح وهو غير ممتنع بل الرجحان من غير مرجح اي الوجود من غير موجد ثم
رده باثبات استحالة التخلف وهكذا من القيل والقال ولم ينكشف حقيقة الحال واجاب المدقق في الحاشية ان هذا غير تام على رأي الاشعري فانه
يكتفي لوجود قدرة متوهمة في توجه التكليف هنا وانت تعلم انه يكتفي في توجه التكليف لكن لا عنده لا الحسن العقلي بل الاجماع وقع على ان ما اضطر
لا يوصف بالحسن والقبح العقليين وتحقيق المقام على ما استفاد هذا العبد من اشارة الكرام وتقرر عليه انه في تحقيق المرام ان عند ارادة العبد تحقق
الدواعي الى الفعل من التخييل الجزئي والشوق اليه فيصرف العبد اختياره اعطي من الله سبحانه فيستعد بذلك الاتصاف بذلك الفعل واذ ليس الشان
الالهي ان يترك المادة المستعدة ملوى بعد بلسان الاستعداد او مانعه عنه باساك الفيض عنه فكونه جوادا حق جرى عادته باعطاء ما تستدعي المادة صلوحا

كما انه تعالى يخلق الفعل في المريد يجري العادة بحيث لو تخلف عنه لكان اولى ويسمى خرقا للعادة فهذا بحسب الكسل من النظر الدقيق من السطر بحكم بان هذا السد واشباله من موانع وجود الفعل وعن ارتفاعه يجب الفعل هذا كله على راي اهل الحق من اهل السنة الباذلين جهدهم في قمع البدعة كثرهم الله تعالى واما عند المعتزلة فبعد تمام هذا الاستعداد والتصلح يخلق العبد الفعل فيجب تحققه فيتحقق العبد ايضا فاذا اوجبا بخلقه فليس الاختيار في العبد الا صرف القدرة والارادة الى الفعل سواء وجد بهذا الصرف كما عند المعتزلة اولا كما عندنا وهذا الايجاب في الوجوب في فعل الله تعالى فتحقيقه انه تعلق علمه الازلي بالاعلم على ما كان صالحا للوجود على النظام الاتم فتعلق ارادته في الازل بان يوجد على هذا النمط اذ لم يكن نظم صالح للوجود اولى من هذا النظم فيوجد العالم بهذا التعلق ويجب على اقتضائه مثلا تعلق ارادته بان يكون آدم في الوقت المعين ونوح في وقت بينهما الف سنة فوجدا وهذا النمط وهذا التعلق هو الخلق بالاختيار واما القدرة بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك التي عند اهل الكلام فان اريد بها نسبة الفعل والترك متساوية الى الارادة والفعل ليساويه فهو باطل لانه لو كان النسبة واحدة فتحقق الفعل دون الترك ترجيح من غير مرجح بل وجود من غير موجد اذ لا موجد هناك يقتضي الترجيح فان اريد بها صحة الفعل والترك بالنظر الى نفس القدرة وان وجب احدهما نظرا الى الحكمة فان الحكيم لا يمكن ان يتعلق ارادته على خلاف ما علم من النظم الاتم فهذا صحيح وغير مناف لوجوب الفعل عند تعلق الارادة ووجوب الارادة لاجل الحكمة ووجوب الحكمة لكونها صفة كمالية واجبة الثبوت للباري باقتضاء ذاته فالقدرة بهذا المعنى وبمعنى صحة ان شاء فعل وان شاء ترك وانه ان شاء لم يفعل ثابتة والارادة ترجيح تعلق القدرة بجانب الفعل او الترك لكن هذا الترجيح يكون في الواجب تعالى بحسب اقتضاء الحكمة والعلم بالنظم ويجب لكونه ازليا كسائر الصفات وفيما سواه بحسب دواعينا واغراضنا وقد انكشف لك الفرق بين الاختياري والاضطراري على اتم الوجود بحيث لا يبقى فيه شائبة الخفاء فتقول قد اندفع الايراد لعدم اتصاف الفعل بالحسن والقبح بان الاختيار ما ذكر ولا ينافيه الوجوب بل الفعل الاختياري يجب بعد الاختيار والاختيار والثاني بانه لا شائبة للاضطرار كيف والايجاب منه تعالى لاجل الحكمة ومطابقة الفعل للنظم الصالح من الكمالات فيجب ثبوته له تعالى والايجاد كيف اتفق من غير وجوب امر مستحيل يجب تنزيهه تعالى منه فلا تحتجر بسلم الاعلى هذا والله تعالى اعلم بحقيقة الحال واما الاشكال الثالث فحله كما ينبغي يطلب من شروح فصوص الحكم وسنشير اليه ان شاء الله تعالى اجمالا وقد بان لك من هذا التحقيق ان المبادي للفعل الاختياري يجب ان يكون اضطراريا والا لزم التسلسل منه المبدء والعبد الشريعة كما هو حجة ههنا كلام في اثبات الاختيار بمعنى ترجيح احد الجانبين مع التساوي مع وجوب الفعل فلنذكره ولنمهد قبله مقدمة تبين حقيقة الحال فنقول مصدر رحمه الله تعالى ولا اربع مقدمات المقدمة الاولى ان المصادر ربما يطلق ويراد بها معانيها المصدرية التي وضعت بازائها وربما يطلق على معنى انتزاعية حاصلة منها كالحركة فانها يطلق ويراد بها معناها المصدرية وقد يراد بها الحالة الخارجية الاول معنى اعتباري لا وجود له في الخارج الا باعتبار المصداق والثاني امر عيني وهذا ظاهر جدا المقدمة الثانية وجود الممكن يجب عند وجود جملة ما يتوقف عليه وعند عدم شيء منها يمتنع وجوده اما الاول فلانه لو لم يجب وجوده الممكن عند ما فان توقف وجوده حال العدم على شيء آخر لم يكن العلة التامة علة تامة وان لم يتوقف فوجوده تارة وعدمه اخرى ترجيح من غير مرجح فالقيل المحال رجحان الشيء بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وهو غير لازم فان الموجد هناك موجود قلت قد لزم هذا المعنى لان زمان العدم لم يوجد فيه شيء في زمان الوجود اوجده شيء فيكون هذا الايجاد مما يتوقف عليه فلم يبق المفروض علة تامة وان لم يوجد لزم وجود الممكن من غير ايجاد كذا قال وفيه ما فيه والصواب في الجواب ان يقال قد لزم هذا المعنى فانه لو لم يجب لما كان نسبة الوجود والعدم اليه سواء كما كان قبل وجود هذه العلة فلم يتحقق ايجاد فلزم وجود الممكن من غير موجد وهو محال فلا بد من رجحان الوجود على العدم وترجيح المرجوح محال فالوجود واجب اما الثاني فلانه لم يمتنع عند ذلك التقدير لامكن وجوده من غير ايجاد وعليته فلم يبق العلة علته وقال هذه المقدمة مسلمة بين

ثم لا معدومة لها نحو واقعية او لا فالثاني فهي من الاختراعيات كاجتماع النقيضين ونحوه فلا تسع للعلية والمعلولية وعلى الاول فلا بد لها من جاعل يجعلها
هي منه بحسب اقتضائه وقعيتها والا فنسبتها ذاتية عدمها الى هذا الجاعل واحدة فحال الجعل وقبله سواء فلزم تحققه من غير جعل وهو مناف للامكان
فيكون النسبة الواقعية اولى من اللاواقعية ورجحان المرجوح ما دام مرجوحا محال فلزم الوجوب ثم هذا الوجوب لا يكون من غير انتهاء الى الواجب بطريق
التسلسل في المؤثر فانه محال مطلقا اعتباريا كان او عينيا والطريق ان الايقاع الايقاع الذي هو ملزوم الايقاع عينية كما جوز زان التسلسل بين العلة
والمعلول ضروري فقد ثبت وجوبها بالاستناد الى الباري الحي القيوم فيلزم تعين دخول الاضافيات ما لزمه شيء الموجودات الحقة ولا يمكن دفعه الا بما
اوردنا من الحق الصراح واما ابطالان ما ادعى في المقدمة الرابعة باطل لان الفاعل لو كان نسبة الطرفين المتساوية وتعين اليه على السواء فحال وجود الفاعل
وقبله سواء فلا ايجاد من الفاعل ولا تأثير فيلزم الوجود بلا ايجاد وقد سلم استحالته وان كانت نسبته احدهما اولى فهو الراجح فالترجيح للراجح فاذن بان
لك ان ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح ورجحان اتى بها الا ايجاد مستلزم لان فاذن بتجويز احدهما يلزم تجويز الاخر فيسد باب العلم بالصانع فيلزم
المدرة وما قال في الاستدلال ففيه انحصار الشق الثاني وهو انه ترجيح الراجح والاستحالة فيه لانه تبع بهذا الترجيح لا بترجيح آخر والمحال انما
هو ترجيح الراجح بترجيح آخر وهو غير لازم وان قال الراجح او ترجيح آخر فالتشقيق غير حاصر اذ يبقى ترجيح الراجح بهذا الترجيح وما قال ثانيا ففيه انه لا نسلم
ان شانها ذلك كيف وهو مستحيل بل الارادة شانها ترجيح احد المتساويين الذين صح تعلق القدرة بهما نظرا الى ذاتهما بادراك واذ قد تحققت ان
الترجيح من غير مرجح باطل وان لا ترجيح الا للراجح بهذا الترجيح فقد دريت ان لا يمكن ان يوجد شيء موجود ولا يثبت امر سواء كان موجودا او دائما
الا وان وجب من العلة الموجدة او المثبتة وهذا الايجاب … لكن تحقق الارادة فالاختيار في الفعل الاختياري والاضطراري ما الموجد لكان
ذا ارادة فالفاعل بالاختيار والفاعل بالايجاب ودريت ايضا ان الاختيار بمعنى ترجيح احد المتساويين مع التساوي بالنسبة الى القادر من غير وجوب
فهو من الوسوسات لا حاصل له بل ليس الاختيار الا ما ذكرنا هذا والعلم الحق عند مفيض العلوم وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام فانه قد زلت اقدام
كثير من الاذكياء وضلت افهام جم من الفضلاء ولما اتى الشيخ بذلك الصواب بتسليط كثير من الالباب بل فضلاء واضل كثير الا من اتى الله بقلب سليم
عامرة في تحقيق صدور الافعال الاختيارية للعبد عند الجبرية الذين هم الجبرية نفوا القدرة للعبد اصلا لا على الكسب ولا على الايجاد بل هو كالجماد والذي لا يقدر
على شيء وهذا سفسطة فان كل عاقل يعلم من وجدانه لحواس القدرة والذين منهم على هذه السفسطة ربه نعوذ من خلق الاعمال ولم يتعرضوا لها وعند المعتزلة
قدرة مخلوقة لله تعالى فيه مؤثرة في افعاله كاملة مياتها جسنا انه الخالق لافعاله وبرده نصوص قاطعة محكمة غير قابلة للتاويل والاجماع القاطع بحيث
لا يزيغ عنه سيمات اولى التلبيس الضالين المضلين الذين شمروا ذيولهم لتاويلها فضلوا انفسهم واضلوا كثيرا وهم مجوس هذه الامة للحديث الذي
رواه الدارقطني القدرية مجوس هذه الامة وهم يقولون ان الفاعل بقدر الله تعالى فقط قدرية فانهم القدرية المراد في هذا الحديث وهذا ايضا نشأ
من جهلهم بالاحاديث الصحيحة فان فيها يجيء قوم يكذبون بالقدر وفي اثر ابن عمر وقع صريحا انهم مكذبون القدر ثم ان الشيعة يقولون ان
المعاصي بقدرة العبد دون الحسنات توهما ان خلق القبيح قبيح ليس الامر كما ظنوا كيف وقد جهلوا ان الخلق اعطاء الوجود وهو خير محض وانما الشر الاتصاف
بها بالنسبة الى ذات المتصف فانه يوجب الاثم وهذا الرأي اشبه برأي المجوس فانهم يقولون بالواجبين احدهما خالق الخير والاخر خالق الشر لاجل هذا
الزعم وشبهة ايضا ما قالوا بالقين خالق الخير وخالق الشر وانما رأى المعتزلة بل هؤلاء السجية ايضا ان الاركان ليس من شانه افاضة الوجود فان
من هو في نفسه باطل الذات محتاج في الواقعية الى الغير وكل حكمه مولاه كيف يقدر على ايجاد الافعال من غير اختلال بانتظام الاحيد هذا ظاهر لمن له ادنى
حدس من اصحاب العناية الالهية لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور وعند اهل الحق اصحاب العناية الذين هم اهل السنة الباذلون انفسهم في سبيل

التسمية بالجبابرة اما كبر له قدرة مؤثرة متوسطة لكن عند الاشعرية من الشافعية ليس شئ ذلك الكسب الا وجود قدرة متوهمة تخيله الشخص قادرة مع الفعل

بلا مدخلية لها اصلا في شئ عندهم اذا اراد الله تعالى ان يخلق في العبد فعلا يخلق اولا صفة تو هم اولا الامر انها قدرة عليه ثم يوجد الله تعالى الفعل ثم يوجد الفعل نسبة الفعل اليه كنسبة الكتابة الى القلم قالوا ذلك كاف في صحة التكليف والحق انه نوع تجبر وهو ظاهر فانه شئ لم يكن للعبد

قدرة حقيقة فاي فرق بينه وبين الجماد عند الحقيقة التسليب صرف القدرة المؤثرة للقدرة تعالى الى القصد المصمم الى الفعل فلما تأثير في القصد المذكور

لما قام معه وجود هذا القصد فيه تخلق الله تعالى عقيبه ذلك الفعل المقصود بالعادة وقد يتخلف عنه قليلا كما نقل في المعجزات والكرامات واما عدم

مانع من الموانع اصلا فيجب صدور الفعل منه سبحانه فانك قد عرفت ان الوجود من غير وجوب باطل لا قيل فعلى هذا يلزم ايجاد قدرة الممكن قد كتم

منهم نقل ذلك القصد من الاحوال غير موجود والمعدوم هي الامور الاعتبارية التي وجودها بمنشأ انتزاعها فليس مما فيتها خلقا فانه انا قد

الوجود بالذات كما الجواهر والاعراض بل هو احداث وليس لاحداث كالخلق بل هو اهون فانه لاجل ان يتم صلوح المادة لقبول

الفعل فهو من جملة متممات استعداد الممكن الذي هو نحو من الامكان على ما تحقق فلا بأس ان يحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم وليس النصوص

شاهدة الا بان الخلق له تعالى فقط لا على نفاقية الوجود فانه يصير المتصف به فانما مستقلة بخلاف الاعتباريات الا ترى ان العقلاء اتفقوا على ان الامكان

غير مجعول فلا يرد ما انشأت تقدير الجعل المؤلف المختار لا كثر المتكلمين المجعول هو اتصاف الماهية بالوجود فالوجود حال فليس لاحداث مغاير للخلق وما تقدم

الجعل البسيط في الاحداث ايضا انما فيه نفس ذات الحال الكائن في الخلق لان الجعل فانما كان مؤلف يوجب تذوت المجعول فانما مستقلة بخلاف الاحوال

اذ ليس لها ذات مستقلة تناهي لم يبق نعتد به وقيل بل هو موجود فيجب تخصيص القصد المصمم من عموم نصوص الخلق بالعقل لانه ادى ما يتحقق به

فائدة خلق القدرة اذ فائدتها ان يؤثر في شئ يا داتا ان يؤثر في هذا القصد وفعل الله تعالى الحكيم لا يخلو عن غاياتها المودعة فيها فلا يليق

القدرة بنحو من التأثير ولانه ادنى ما يتجه به حسن التكليف فان التكليف لغير القادر مما يحيله العقل وهذا ادنى طريق كونه قادرا وهذا الرأي كانه وسط

بين الجبر والتفويض والحق هو التوسط بينهما كما حكى عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق رضي الله تعالى عنه ومن ابائه الكرام قال المعترض فيه

ما فيه ورد بان فائدة خلق القدرة واتجاه حسن التكليف تقتضيان ان تخصص جميع افعال العباد وقد ابهم عنه فتخصيص القصد المصمم تخصيص من غير مخصص

وهذا غير واف فان مقصوده هم قدس سرهم ان فائدة خلق القدرة واتجاه التكليف يقتضيان ان يكون لها نوع من التأثير في الافعال الاختيارية

اما في وسيلتها فقط او فيها والتأثير في الوسيلة ادناها تخصصنا بها واما تخصيص جميع الافعال الاختيارية فلا يصح لان تخصيص العام بالكلية وما

جائز كما في قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين والله خلقكم وما تعملون وامثالها واحاديث خلق الاعمال ثم في العموم

اشارة الى هذا التخصيص من سبيليته والعلل ايضا كما لا يخفى على المنصف فتأمل حسن التأمل ولا تلتفت الى شبه اولى التلبيس والحق لا يتجاوز عما قلنا

قال المعترض ان في صدور الافعال الاختيارية لابد من ادراك كلي يبعث لارادة كلية وادراك جزئي يبعث ارادة جزئية فالقصد بمنزلة الكسب

الادراكات الجزئية الجسمانية فان الارادة الجزئية تتعلق بالفعل ويحدث بها بمجرد جسب العلوم الكلية العقلية المنبعث منها الارادة الكلية ففي انبعاث

الارادة الكلية مجبور وفي انبعاث الارادة الجزئية مختار ولا تعقيبه هذا العبد ان هذه الارادة الجزئية الكائنة مؤثرة في الفعل فهو مذهب المعتزلة

تعالى عنه وان لم يكن مؤثرة فيه بل الفعل منه سبحانه فهو قولنا بعينه والايراد المذكور لازم لا يندفع الا بالجواب الذي مر وشرح ذلك في الفطرة

الالهية فانه لا يخلو من تفاريع التصيب والذي وصل الي من هذه الرسالة ليس فيها الا العبارات الرائقة والكلمات الفصيحة وحاصلها الا يرجع الى

ابطال قول المعتزلة بما ذكرنا من عدم صلوح الممكن للايجاد وقول الاشعرية بما ذكرنا ايضا وطلوع من خلاف الا انه اختار مذهبنا ولم يقصد ذلك

المشار اليه بقوله فتلك الرسالة الا التنبيه والله اعلم بحال عباده والاشعرية قالوا ثانيا لو كان كذلك اى لو كان كل من الحسن و القبح عقليا لم يكن
البارى تعالى مختارا فى الحكم لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول قبيح وقد وجب تنزهه عن القبائح فوجب منه الحكم على مقتضاهما
فلا اختيار والجواب ان موافقة الحكم للحكمة لا يوجب الاضطرار فانما وجب هذا النحو من الحكم لاجل الحكمة بالاختيار وقد عرفت ان الوجوب
بالاختيار لا يوجب الاضطرار وما اجاب به في التحرير من تسليم عدم الاختيار في الحكم لانه خطاب الله تعالى وخطابه صفة قديمة عندنا والصفات القديمة
غير صادرة بالاختيار فغير واف لان الخطاب وان كان قديما لكن التعلق حادث والحاكم على وجه مختار فيه والشبهة كما كانت فتدبر وقالوا
ثالثا لو كان كذلك لجاز العقاب قبل البعثة على مرتكب القبيح وتارك الحسن لان الحسن استحقاق الثواب على الفعل والقبح استحقاق العقاب فلا اقل [illegible] بالفعل
القبيح او ترك الحسن قبل البعثة وما فيه ما عليه كان مما لا يجوز وهو اى الجواز منتف لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان معناه وليس من شاننا
ولا يجوز منا ذلك فان امثال هذه العبارة يتبادر منها هذا وفي هذا التعليل دفع لما يتراءى ورود من ان الاية لا تدل الا على عدم الوقوع وهو غير عدم
الجواز اقول في الجواب ثانيا ان اراد بجواز العقاب الجواز الوقوعي فلا نسلم الملازمة فان القول بالقبح العقلي انما يقتضي الجواز نظرا الى ذات الفعل والجواز
نظرا الى ذات الفعل لا ينافي عدم الجواز نظرا الى الحكمة وكيف يجوز نظرا الى الحكمة وقد كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء مسلك الدال على القبح والحكيم
لا يعذب على المعذور ولهذا قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وان اراد الجواز نظرا الى نفس الفعل وما كان ممتنعا نظرا الى الحكمة
والحكمة فبطلان اللازم ممنوع والكريمة لا تدل الا على عدم كونه شان البارى الحكيم وهذا الجواب صحيح فيما عدا الشكر وكفران المنعم ونحوهما واما فيهما فالمسلك صحيح
ولا عذر اصلا والعقاب عليهما عدل غير مناف للحكمة كما ذهب اليه معظم مشائخنا الكرام واللازم الملازمة ممنوعة فانه اى التعذيب فرع الحكم ونحن لا نقول
به وهنا غير وارد اصلا لان حقيقة القبح ليس الا جواز التعذيب فكيف يكون مناط الحكم وانما يتمشى على المعتزلة بل على معظم مشائخنا ايضا ولا ينفع
الحمل على عدم الوقوع فان المؤاخذة على القبح ظاهر وقوعه واقع عند المعتزلة وجوبا وعلى الكافرين بالشرك واقع عند مشائخنا الكرام فقصدوا الاية
بعذاب الدنيا بدلالة السياق وهو قوله عز من قائل واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا ولعل هلاك
القرى وتخريبها بسبب عموم وقوع العباد المكلفين في الفروع وماهم به عليه وهو بسبب من فسقهم ولهذا اخر هلاك القرى عن الفسق الى ما بعد
ارسال الرسل وليس من شان كل قبيح تسببه لهلاك القرى حتى يلزم ما الفرق بين عذاب الدنيا وعذاب الاخرة حتى جوز الشافعي بذنوب قبل البعثة
دون الاول واولوا ايضا الرسول بالعقل فانه رسول باطن في غاية التقليب فالمعنى اذا والله اعلم وليس من شاننا التعذيب من غير اعطاء العقل الهادى
الى هداية الانسان وغير ذلك من التاويلات وههنا جواب اخر هو انه ليس ربما لم يبعث فيه نبي اصلا بل لم يترك الانسان سدى فتقدير وجود
زمان خال عن البعثة مطلقا ووقوع الاعمال القبيحة تقدير محال فيجوز ان يستلزم صحة العقاب نفى الكريمة والله اعلم وليس شاننا العقاب
من دون البعثة فانها لازمة لوجود الانسان من لدن ادم الى يوم القيمة ولم يخل زمان عنها فافهم المعتزلة قالوا ولو كان الحكم شرعيا لزم
افحام الرسل عند امرهم المكلف بالنظر في المعجزة ليعلم انهم رسل فيقول هذا المكلف لا انظر في المعجزة ما لم يجب النظر على لان للانسان ان يكلف بما ليس
واجبا عليه ولا يجب على الا بعد ثبوت النبي ولا يثبت الا بالمعجزة ولا يعلم المعجزة الا بالنظر فهنا لا يجب النظر ما دام لم انظر فلزم افحام الرسل اى كونهم
وهو محال لانه يفوت الغرض من الرسالة فان قيل يلزم عليهم هذا قالوا ولا يلزم علينا لان وجوب النظر عندنا من القضايا القطعية العقلية فالكافر
هم وجوب النظر من المكابرة فلا افحام وفيه ما فيه لان وجوب النظر يتوقف على اثبات العلم مطلقا وفي الالهيات خاصة وفيه خلاف الرياضيين
وعلى ان معرفة الله واجبة وفيه خلاف الحشوية لان المعرفة لا تتم الا بالنظر وليس لا مارغبة الى المعرفة وهو غير ثابت عنهم بل هم مصرحون بخلافه

الا من الملاحدة المدعين للتصوف وفي ان مقدمة الوجوب ثابتة ويجئ الخلاف فيه ولا تثبت هذه المقدمات الانظار دقيقة والموقوف على النظر
لا يثبت الا بالنظر الدقيق كيف يكون فطريا بل كما قيل مرتين فيه ان هذا هو افحام لغلبته فان لهم ان يقولوا ان وجوب النظر وان كان نظريا لكن لا يتوقف
على الشرع فيمكن ان تقول للرسول ان هذا واجب عليك فيقطع النظر عن اختياري فالمثل فلا يتجه منه لا يجب النظر الا النظر وفيه خطر
لا نحو لا ان يقول لا انظر فانه غير واجب فاذا قال الرسول انظر واجب لقول المكلف هذا الشرعي لا يدرك الا بالنظر فليجب عدم صدقه والا لا يجب
وقت فيها الا اعلم وجوبه فيقع الافحام لازم قطعا فما هو جوابكم فهو جوابنا كما نقلت الرسول ان يقول ذلك تعنية انكت صادقا فيها لتعيرك الا بالقطع
وليس للعاقل الاباء من سماع منا فلا افحام قلت هذا انقلب على اصل الدليل فانه لو كان الوجوب بالشرع كان لا ان تقول انى ادعى فيها
صادقا فيها التزم للاحكام تقول فاسمع فتدبر فانه سانح عزيز والجواب انا نسلم ان الوجوب بالشرع يتوقف على النظر فان الوجوب بالشرع
قطعا لم يشترط فلا يصح قوله لا يجب النظر ما لم انظر بل للرسول ان يقول قد وجب عليك النظر الذي يفيد او لا فاتفاقت على هذا الجواب يلزم تكليف
الغافل فانه غافل عن الرسالة قال ليس فيه ذلك اي تكليف بالنظر قبل العلم بالرسالة من تكليف الغافل فانه اي المدعى الى النظر يفهم الخطاب والغافل
الذي يمتنع تكليفه هو الذي لا يفهم الخطاب كالنائم والمجنون بالجنون المطبق فانهم اقول في دفع الجواب لو قال المكلف حين قال الرسول انظر
لا امتثل لم اعلم وجوب الامتثال والا لان يمتنع ما لم يعلم وجوبه والقبيح وفيه فيه هذا اعلم الوجوب ما لم امتثل امرك بالنظر لكان المكلف بمحل من سماع
فيلزم الافحام والجواب عنه ان للرسول ان يقول ان الحسن والقبح في الاشياء ثابتة وانا العلم المفوض في بعض الاشياء فاسمع الى ذلك ليس من شأن العاقل
ان لا يصغى الى ناصح مدع للمطالب السديدة بل شأنه ان يفحص حقيقة الحال فيتبين الصدق فيطيع وان ظهر الكذب فلا يطيع هذا كما هو جواب على
تقدير عقلية الحسن والقبح كذلك على تقدير كونهما شرعيين فان للرسول ان يقول العقول توجب اني اثبت في بعض الاشياء وجزم الاعلام
لك عنه وليس شأن العاقل ان لا يفحص عن صدقه فكما قرر ما قيل عن واقف الاسرار الالهية قدس سره وانه لا تيم عن الاشعرية لم يصل الى فهم ذهن هذا
قال العلم والحق في الجواب ان اظهار المعجزات واجبة على الله تعالى لطفا للعباد وعلى ما عند المعتزلة فانهم قالوا بالوجوب العقلي او واجبة بمقتضى
ان الله تعالى كريم جرى عادته باظهار المعجزات وانما كان لا اراده واجبة عقلا او عادة فيرى المكلف المعجزة بالضرورة منه اراده الرسول فيتبع
العلم بنبوته ولا ينافي هذه الاصول عالاجوبة وهو قسم نوره ولو كره الكافرون والمعتزلة قالوا ثانيا انه لولا ان يكون الحكم عقليا لما امتنع الكذب منه
تعالى عقلا اذ لا حكم للعقل بقبح واذا جاز الكذب عليه فلا يمتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب ولو اكتفى به لكان فيسد باب النبوة وهو ممتنع والجواب
انا اي المذكور نقص يجب تنزيهه تعالى عنه وقد مر انه لا نزاع فيه فانه عقلي باتفاق العقلاء فالملازمة ممنوعة وفي المواقف في اثبات الملازمة
ان النقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه ولا يليق تفسيره باستحقاق العقاب فانه لا ثواب ولا عقاب على الباري بل ما يستحق به الذم
فيلزم لكن هذا الاستحقاق في افعال العباد وكونه باستحقاق العقاب فشرعية القبح يوجب شرعية النقص فيجوز عقلا الكذب وفيه الفساد فيمنع ان
ما بينا في الوجوب الذاتي كيفما كان او بعلا من جهة النقص في حق الباري ومن الاستحالات العقلية عليه سبحانه وكذا اي لكونه من الاستحالات العقلية
اثبته الحكماء اي ثبت كونه نقصا مستحيلا العقلاء تعالى بالفلاسفة مع كونهم لا يثبتون اقوالهم الى نبي من الانبياء فلا لزوم بين النقص والقبح
لكن يلزم على الاشاعرة التابعين للشيخ الاشعري امتناع تعذيب المطيع لله تعالى في الاعمال كما هو مذهبنا معشر الماتريدية ومذهب المعتزلة
فانا اي التعذيب للمطيع نقص مستحيل عليه سبحانه عقلا فلا يأتي هذا الجواب من قبلهم ثم انه يرد عليهم ان لا يمنع تعذيب الطائع فانه امام بما
لا اختيار وليس يحصل الله سبحانه كما هو رأينا ومعشر اهل السنة والجماعة وجعل شخص عاصيا ثم التعذيب عليه بانه لم يصب نقص مستحيل عليه سبحانه ولا يلزم منا

بهذا الیم لانا نقول ان نقص الافعال من شانها لحوق العقاب فتعقب العقاب على العصيان كتعقب الحمى على التخمة ولا نقص فيها ان اعطاء ملائمات الشيء
لا قبح فيه الكمال هو لنا فانقلب نعم خلق هذه الافعال في ذوات العاصين حتى تحصل هذا الخوض من الالم الشديد قلنا التحقيق انه كما ان في الافعال استحقاق
ان يعقبه الالم او الراحة كذلك في الذوات ايضا استحقاق لان تتصف بافعال فيصرف قدرته الى العزم فيتم هذا الاستحقاق فيخلق المفيض فيه الفعل فتستحق بعد ما اتصفت
ثم لا يصح العفو لانه خلاف ما يقتضيه الفعل قلت كلا بل البعض يستحق جواز العفو وجواز العقوبة فكذلك الذوات بعضها يستحق العفو لاستحقاقها اتصافا بفعل حسن تتم
به استحقاق العفو فيتصف به فيعفى عنه ولذا لا يعفى الكافر ولا يقبل الكافر عنده لا ريب لان الكفر يستحق العقوبة فقط على ان علو المستحق للالم صفة كمال لا نقص
فيها فلا ايراد ولا تنفذ بالاستحقاق فان ههنا شيئا يعبر عنها بالاستحقاق والاستعداد وكما في عرف الفلسفة بل الاستحقاق صلوحها والغير الصلوح هو الاستعداد
وتفصيل امثال هذه المباحث في شرح فصوص الحكم مسئلة قال الاشعرية على التنزل شكر المنعم ليس بواجب عقلا خلافا للمعتزلة وبعض مشائخنا وقد نص صدر الشريعة
على ان شكر المنعم واجب عقلا عندنا وفي الكشف نقلا عن القواطع وذهب طائفة من اصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان ضرب يعلم بالعقل كحسن العدل والصدق
النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار ثم قال واليه ذهب كثير من اصحاب ابي حنيفة لا سيما العراقيين منهم وهو مذهب المعتزلة باسرهم ومعرفة
الحسن هو الوجوب اي لزومه اذ المعنى من المواخذة في ترك الشكر عقلية تعرف بالعقل والمراد بالشكر ههنا صرف العبد جميع ما اعطى له الى ما خلق لاجله كالعين
للمشاهدة بكل شاهد ليستدل به على عجب صنعه الحق تعالى والعلم اراد وابا لعرفان الذي يدرك بالعقل لا العرف مطلقا والا فلا معنى لدعوى
العقلية واستدل انه لو وجب شكر المنعم عقلا لوجب لفائدة والا كان عبثا ولا فائدة له تعالى لتعاليه عنها اذ ليس له كمال منتظر ولا للعبد لانه لو كان فاما في
الاخرة وهما منتفيان اما في الدنيا فلانه كلفة وتعب بلا حظ والا لصح فائدة واما في الاخرة فلانه لا مجال للعقل في ذلك اقول في رده انه بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة
من كون الحكم عقليا في الحكمة كما هو مبنى التنزل لا يقول بانه لا مجال للعقل فيه فانه قد سلم المجال على انه لو تم هذا الاستدلال لاستلزم عدم الوجوب مطلقا عقلا
والظاهر من ادلة ان الكلام في الخاص بعد تسليم المطلق مع ان فيه خبطا اخر فان المشقة لا تنفي الفائدة بل قد يكون المشقة متضمنة على فوائد لا يحصى فان
العطايا على ثمن البلايا قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا المعتزلة قالوا انه يستلزم الامن من احتمال العقاب بتركه وكلما كان كذلك
فهو واجب فشكر المنعم واجب قد يمنع الكبرى عقلا بل ما كان كذلك تفعله اولى وان تعين بالشرع لم يكن الوجوب عقليا بل صار شرعيا قال صدر الشريعة
كيف يجوز عاقل ان ملكا عظيما من الملوك لو اجاب بالقوم بحيوته ويستلزمه من الماكولات والمشروبات والملبوسات واغرقه في بحار الرحمة وتعطى كل لحظة
بانواع النعم التي لا يمكن تعدادها واحصاؤها ثم بعد ذلك يكفر تلك النعم بانواع الكفران ويكذب بانواع التكذيبات الشنيعة والملك قادر على الاخذ الشديد
مع هذا كله كيف لا يأخذه بنوع من انواع التعذيب ولا يذمه بشيء من المذمة بل يحرم من ذلك كله ولا يخفى ان هذا على دعوى الضرورة وعورض دليلهم اولا
بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه لان العبد مع جميع القوى في ملك الرب والشكر لا يكون الا باتعابها وصرفها فيكون تصرفا في ملك الغير بغير امره وهو حرام
فالشكر حرام ويجاب بانا لا نسلم انه تصرف من غير اذن المالك بل بالاذن المتعلق من جهة بناء عطائه بمثل الاستظلال والاستصباح فان العقل يحكم ان
صاحب الجدار والمصباح راضيان بهما وعورض ثانيا بانه اي الشكر يشبه الاستهزاء وكما ان الاستهزاء حرام فشبهه بالاستهزاء لان نسبة ما اعطى الى ما في ملك
المنعم اقل من نسبة لقمة اعطاها الذي يملك خزائن المشرق والمغرب وان اخذ من اعطى تلك اللقمة في المحافل يذكرها وهو فشكره عد الاعتبار مستهزئا به
وهو ضعيف جدا فان المعتبر عند الله تعالى الاخلاص في النية وايضا لو كان شبهة الاستهزاء لكان حراما بالشرع وكيف يقال ان الشرع ورد بحرمة
ما يشبه الاستهزاء فهذه مسئلة الاختلاف في ان الحكم هل كان في كل فعل قديما عندنا لانه الخطاب القديم لكن يجوز ان لا يعلم قبل البعثة البعض
منه اتفاقا فالخصوص اما عند المعتزلة فلانه هي الحكم لو كان خاليا لا توقف على الشرع لكن منه ما لا يدرك بالعقل علة الحسن او القبح فيه فلا حكم

عليه بناء على عقلا فانه عندهم من اهل الحق فلان بالموجب وان كان الكلام النفسي القديم لكن ربما كان ظهوره بالتعلق التنجيزي الحادث بحدوث البعثة فالحكم مستحيل قبلها وسن بمنا ظهر فساد ما اعتاده الاشعرية من حمل هذه المسئلة تنزلية فلا حرج عندنا في شيء من الفعل والترك حتى الكفر والشكر ومشائخنا لا يقولون عليه ويقولون قد يظهر بعض الوجوه بالكلام النفسي بالعقل بعد مضي مدة التامل من حرمة الشرك ووجوب الايمان كما قدم

فان قيل بناء على ما ذكر كيف يصح الخلاف بين اهل السنة في ان الاصل الاباحة والتحريم اجاب بقوله الخلاف المنقول بين اهل الحق ان الاصل في الافعال الاباحة كما هو مختار اكثر الحنفية والشافعية او الحظر كما ذهب اليه غيرهم وقال صدر الاسلام الاباحة في الاموال والحظر في الاخر كقتل النفس وقطع العضو والاباحة للشرب والتصرف على الفروج بتثبيت الحرمة الاخص منها بالبيل كالقصاص والنكاح فقيل هذا الخلاف وقع بعد الشرع بالادلة السمعية اي دلت تلك الادلة على ان ما لم يقم فيه دليل التحريم مأذون فيه بدلالة دليل آخر كما عند اكثر الحنفية والشافعية او ممنوع عنه بدلالة دليل آخر كما عند غيرهم فلا ينافي هذا عدم الحرج قبل البعثة وفيه ما فيه اذ الظاهر من تتبع كلامهم ان الخلاف قبل ورود الشرع ومن ثم لم يجعلوا رفع الاباحة الاصلية نسخا لعدم خطاب الشرع فتدبر كذا في الحاشية ونقل في تقرير التحرير فلعمه بمقدمة اولى انه لم يمر على الانسان زمان لم يبعث فيه الله رسولا مع دين لان شريعة آدم كان باقيا الى مجيء نوح وشريعة ابراهيم وكانت شريعة عامة للكل ثم نسخت في حقه فقد قام شرع غيره مقامها كشرع عيسى في حق بني اسرائيل في حق غيره وكما كان الى ورود شريعتنا الحقة الباقية الى يوم القيمة ويدل عليه قوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير وقوله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى واذا تمهد هذا فنقول لا ياتي خلاف في زمان من ازمنة وجود الانسان اصلا ولا ينافي الحكم بالاباحة مطلقا ولا بالتحريم مطلقا كيف وفي كل زمان شريعة فيها التحريم لبعض الاشياء والايجاب او الاباحة وغير ذلك فاذن ليس الخلاف الا في زمان الفترة الذي اندرست فيه الشريعة بتقصير من قبلهم وما صلاء الذين جاؤا بعد اندراس الشريعة وجهل الاحكام فالجهل لا يكون عذرا فيعامل مع الافعال كلها معاملة المباح حتى لا يواخذ بالفعل ولا بالترك كما في المباح وذهب اليه اكثر الحنفية والشافعية وسموه اباحة اصلية وهذا هو مراد الامام فخر الاسلام بقوله ولنا نقول بهذا الاصل اي يكون الحرم نافيا للاباحة الاصلية توضيح ان البشر لم يتركوا خالا في شيء من الازمان وانما هذا اي القول بالاباحة الاصلية بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فيثبت اذا الاباحة حقيقية بل بمعنى نفي الحرج ولعل المراد من الافعال ما عدا الكفر ونحوه فان حرمتها في كل شرع بعين ظهور انها واما الا يكون عذرا مانع لا بد من القول بتحريم الاشياء كما اختلاط الحلال بالحرام للجهل لا لتعيين فحرمت احتياطا فصار الاصل التحريم كما عند غيرهم ولعلهم ارادوا ما سوى الاشياء الضرورية وزعم صدر الاسلام ان تحريم الانفس اصل ثابت في كل شرع لم ينسخ فلم يحكم به واما غيرها فقد جعلت وبناء الجهل عذرا ولذا فصل ولعل هذا التفسير منه لقول الحنفية والشافعية وفي كلام المصنف اشارة اليه هذا اعند هذا العبد ولعل التدبر يحدث بعد ذلك

المعتزلة قسموا الافعال الاختيارية التي تحصل للبقاء والتعيش دون ما كاكل الفاكهة مثلا الى الاضطرارية التي سواها واجبة ومباحة عندهم الى ما يكون فيه جهة محسنة حسنا شديدا يورث تركه قبحا او ما اضعف بحيث يثاب على الفعل ولا يعاقب بالترك او اضعف منه بحيث يستحق العقاب بالفعل والترك او مقبحة قبحا شديدا بحيث يعاقب على الفعل او ضعيفا لا يوجب الحرج بل ترك الاولى فينقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة من الوجوب والندب والاباحة والتحريم والكراهة والى ما ليس كذا اي لم يدرك فيه جهة محسنة او مقبحة ولهم فيه قبل الشرع ثلثة اقوال الاباحة تحصيلا لحكمة الخلق وفعلا عبثا ينبغي لم يكن مباحا فاتت فائدة الخلق التي هي انتفاع العبد فصار عبثا وربما يمنع الاستلزام اي استلزام عدم الاباحة فوت فائدة الخلق لجواز ان يكون الفائدة الابتلاء او ايجاب الاجتناب والحظر لانه يلزم التصرف في ملك الغير وهو الخالق من غير اذنه وقد مر ما فيه فلا تدل عليها انه كيف يقوم بالاباحة والحظر وتقدم علمت ان لا حكم لا في العقل فيه فالقول بهما مع هذا الفرض جمع بين المتنافيين وذلك لان الفرض ان لا علم بعلة الحكم تفصيلا اي في فعل ...

ذلك العلم اجمالا لعلة شاملة لجميع الافعال قول سير حماتها انه يلزم صح جواز اتصاف الفعل بحكمين متضادين في نفس الامر فان فرض عدم العلم بالحكم في
فعل بخصوصه لا يكون الوجوب مثلا والآن نحكم الاباحة والحظر ولا يمنع الاجمال والتفصيل لذا ان ذكرا في الجواب لان مخلفات العلة لا يرفع التناقض بينهما
الاجمال في علة لمعرفة الحكم لا في محل الحكم فتأمل فانه يمكن الجواب بان هذا الحكم الاجمالي كالحكم الاجتهادي المحتمل فيجب العمل به الى ان يطلع الشمس الحقيقة
تتحقق البتة فلا يلزم جواز الاتصاف اصلا كذا في الحاشية ويمكن توجيه الجواب المشهور بانهم لا يقولون بعدم علم الحكم في خصوص فعل فعل وتجويز انه يكون
غير الاباحة والحظر حتى يلزم من نشأ تهافت لو بالدليل الاجمالي اجتماع المتنافيين بل المقصود عدم العلم الحاصل بدليل الدليل مخصوص مخصوص لكل فعل
فعل والى دليل اجمالي شامل لكل فعل فوجدوه حاكما بالاباحة او الحظر فح لا تناقض فتدبر الثالث التوقف في الحكم بشيء من الاحكام لان ثمة حكما
معينا من الخمسة ولا ادري ايها فقع فيتوقف اقول هذا يقتضي الوقف في الخصوصية اي الحكم في خصوص الخصوص ولا ينافي في ذلك الحكم اجمالا لكل
فعل فتدبر وهذا مستحاب فان المصنف اورد على الاولين بعدم كفاية الاجمال والتفصيل في عدم المنافاة وههنا حكم بعدم المنافاة لاجل الاجمال
والتفصيل الا ان يقال المراد ان الوقف في الخصوص لا ينافي الحكم الاجمالي ونوع على سبيل الخطاء في الاجتهاد والاصوب في التقرير ان يقال ان عدم
كفاية الاجمال والتفصيل هناك لان اهل المذهبين الاولين حكموا بالاباحة او التحريم مطلقا والمفروض عدم معرفة الجهة المخصوصة لكل فعل فعل
فاحتمال ان يكون في البعض جهة محسنة موجبة معلومة عند الله تعالى فيكون الحكم حقيقة الوجوب ويرد الشرع بحكاية ان ورد كما ورد في صوم اخر
رمضان المبارك فيجتمع فيه الوجوب مع الحرمة والاباحة ولا ينفع الاجمال والتفصيل وبهذا ظهر اندفاع تقرير الجواب المذكور سابقا والمقصود من الايراد
ههنا ان المفروض انما هو عدم معرفة العلة المخصوصة المعينة في كل فعل فعل ولا ينافي معرفة حكم مخصوص لفعل مطلقا لما في نفس الامر لا لاستنباط
من ضابطة كلية لان يعلم حكم واحد شامل للكل لما في المذهبين الاولين حتى يلزم الخلف فتدبر والعقد تتمة تنبيه الحنفية قسموا الفعل الحسن باستقراء الى ما هو حسن
لنفسه اي من غير واسطة في الثبوت فاما لا يقبل حسنه السقوط لاجل كونه مقتضى الذات بالاعتبار امر آخر كالايمان فانه يقتضي حسنه لا يشترط دائما
او يقبل حسنه السقوط لاجل اقتضائه الحسن بشرط دائمة امكان الزوال كالصلوة وقد منعت في الاوقات المكروهة فسقط حسنها في هذه الاوقات وقيل
ان هذا فيه شك انه لم يسقط حسنها الذاتي في هذه الاوقات بل غلب القبح العارض وهو لا ينافي بقاء الحسن الذاتي ولذا لو ادى العبادة فيها كانت صحيحة كالنفل
وعصر اليوم وعدم جواز صلوة الصبح لامر اخر لا لبطلان الحسن الذاتي فالاولى ان يستدل بسقوطها عن الحائض فان صلوتها قبيحة لذاتها ولذا لم يجب
عليها فلم يجب القضاء فان قلت فالايمان ايضا ساقط عن الصبي الغير العاقل والمجنون فهو كالصلوة قلت انما سقط لعدم الامكان لا للقبح وسقوط
حسنه والمراد بعدم عدم السقوط عدم السقوط عن المكلف والايمان لم يسقط عنه بحال بخلاف الصلوة لان الحائضة مكلفة فافهم والى ما هو حسن لغيره بان يكون
هذا الغير واسطة في الثبوت وهو اما ملحق بالاول اي بما هو حسن لنفسه لكون هذه الواسطة واسطة لا في العروض فالحسن عارض للفعل بالذات وهو اي
الملحق بالاول ما يكون فيه اي الغير الذي هو الواسطة لا اختيار للعبد فيه فح لا يكون هذا الغير فعلا اختياريا صالحا لان يتصف بالحسن فيكون واسطة
في ثبوت الحسن فقط كالزكوة والصوم والحج شرعت نظرا الى الحاجة وقهر النفس والبيت ولا اختيار للعبد فيه ومع هذا فحاجة الفقير اقتضت ان يكون دفعها
من الاغنياء من قليل فاضل بالامر حسنا وهو الزكوة والنفس لما كانت طاغية اقتضت ان يكون قهرها عن شهواتها الثلث حسنا وهو الصوم والبيت اقتضت
ان يكون تعظيمها على الوجه المخصوص حسنا وهذه كلها عبادات خالصة لله تعالى لا دخل لهذه الوسائط في العبادة او غير ملحق بالاول لكون الغير واسطة
في العروض وهذا القسم منقسم الى قسمين الاول ان يكون هذا الغير يتادى باداء هذا الحسن كالجهاد والحدود وصلوة الجنازة فانها في انفسها تعذيب عباد
الله تعالى كما في الاولين او تشبه بعبادة الجماد كالثالث لكنها حسنت بواسطة هدم الكفر واعلاء كلمة الله وهو حسن بالذات وحسنة بحسن تعذيب لكنها

بالقتل والنهب يتأدى هدم الكفر واعلاء الكلمة الالهية وبواسطة المعصية اي الزجر عليها الغير جبلة الناس عنها والزجر عن المعصية حسن لنفسه فحسن
حسن تعذيب العباد الفساق باقامة الحدود وهذا الحد يتأدى بفعل اقامة الحدود وبواسطة تعظيم اسلام الميت فان تعظيمه كان حسنا بنفسه وتجهيزه حسن
بهذا الشيء من الدعاء له بالاتفاق وان تعذيب الكفار والقتل معهم لا قبح فيه لكنه لم يذكر حسنا بالذات واي دليل على خلافه نعم مطلق التعذيب لا حسن فيه
لكنه غير الجهاد وكذا صلوة الجنازة ذكر الله تعالى وعبادة له مع الدعاء فيجوز ان يكون حسنا بالذات وليس شيء منها بعبادة غير الله تعالى كما لا يخفى نعم
الكفر واسلام الميت وسائر ذلك ليس كالنية في نحو هذا والظاهر ان الجهاد لا يصلح الحسن الحسن بالاول الا ترى ان القتال معهم يسقط بادنى شبهة فالحسن
بالذات لا يسقط عن الذمة بالشبهات بل يجب معها الاحتياط لكن لا يخفى على الناظر في الفقه واما صلوة الجنازة فلما سقطت بفعل البعض علمنا ان ليس المقصود
اتعاب البدن بذكر القبول تقضاء حاجة للميت فيكون حسنها لاجله وبهذا يخرج الجواب عن الجهاد ايضا فتدبر والنصف والكتابي ان لا ينافي هذا التغيير
ما الحسن كالسعي الى الجمعة فانه حسنت لحسن صلوة الجمعة ولا يتأدى بالسعي فقط وبه يستدل في الوضوء فانها حسنة لحسن الصلوة لاجل كونه شرطا وفيه شائبة
من العبادة فان الوضوء بالطهارة حسن ولكان فيه حسن آخر من جهة حسن شرط الا ترى ان الشرع ندب اليه والى على الطهارة والمندوب حسن وليس ذلك
لاقامة الصلوة فان من اتى مات منه ندب الى الطهارة وقت الخطبة وسائر الاوقات المكروهة فتدبر واعلم ان جميع المأمورات فيها حسن فرتبت لكونه مأمورا به لانها
الحسن الثابت قبل الامر فالايمان مع كونه حسنا في نفسه حسن لكونه مأمورا به ولا تظنن ان هذا يؤول الى مذهب الاشعري من ان الحسن ثبت بالامر فانا نقول
ان اداء المأمور به حسن في نفسه من قبيل شكر المنعم واداء هذه العبادات من افراد اداء المأمور به فيكون حسنه بحسنه الا ان الشرع جعله مناطا كما ان اجتناب
اتيان المنهيات في انفسها مقابل من امانة الله تعالى من هذا القول وبهذا تمام الحسن فالقبيح لعينه كالكفر والعبث لا يقبل السقوط والقبيح لعينه الشرك وسائر التجاوز الباطل
والزنا ولا يقبل السقوط كاكل الميتة [illegible] وقبيح لغيره يتأدى بارتكاب هذا القبيح كصوم يوم العيد قبيح لاجل كونه اعراضا عن ضيافة
الله تعالى بارتكاب الصوم بتركيب الاعراض ولا يتأدى كالبيع وقت النداء قبيح لافضائه الى فوات الجمعة وهذا القبيح لغيره الذي يكون قبحه مشتهرا
في الثبوت ومهدرة لم يرتابه في كلام القوم وما كان مثاله الغصب فانه انما حرم لصيانة حق الغير لكن هذه الواسطة صدرت وصار الغصب قبيحا بالذات
الامر المطلق مجردا عن القرينة يدل على حسن لنفسه لا يقبل السقوط كما اختاره شمس الائمة قال واقف شرح الكتاب المبين قدس سره واما قال الله تعالى اذا هم
ان هو المنتسبة فظاهر انه ليس في كلامه ما يدل على الحسن لعينه وهو الظاهر كيف عدم القبول للسقوط ليس في بعض المأمورات اقل قليل فلا يحتمل متبادرا الحسن
لغيره كما ذكر في البديع حكاية قول [illegible] فلم يثبت الحسن في المأمور به اقتضاء فيثبت ادنى الذي يأتي لدفع الضرورة وهو لنفسه فلا بد من قليس من هذا
وفي الاصل انه اعلم بما في ان الامر المطلق يدل على الحسن لنفسه والله اعلم بحقيقة الحال الباب الثاني في الحكم وهو عندنا معشر اهل السنة خطاب الله المتعلق
المكلفين اي بمكلف فلا يخص الحد بالمتعلق بكل مكلف وقد كان كتبنا في بعض كتابات الاشعرية على هذا فورد عليهم النقض بنحو والله خلقكم وما تعملون فزيد قوله
اقتضاء حتما او ندبا والتخيير نحو الله خلقكم وما تعملون ليس فيه لعدم الاقتضاء والتخيير فيه فلم يرد النقض اعترض عليهم بان الحيثية معتبرة والمقصود خطاب
الله المتعلق بفعل المكلف بما هو مكلف والآية ليست متعلقة بفعله بما هو مكلف وهو غير ان اي يخرج الاباحة لانها غير متعلقة بفعله بما هو مكلف اولا
فيما فيه [illegible] او ههنا ليس لشك الابهام بل للتنويع فلا ينافي التعريف والمراد بالفعل ما هو اعم من فعل القلب والجوارح فلا يخرج نحو وجوب الايمان نعم
يرد عليه خروج نحو الاباحة مجة الا ان يتم ليس حكم الا اذا اول بان الحكم اقتضاء وجب [illegible] متعلقا بفعل المكلف فتدبر وههنا ابحاث الاول
لا ينعكس الحد فانه يخرج منه الاحكام الوضعية كالحكم بسببية الوقت للصلوة والبيع للملك وامثالهما فمنهم من زاد في الحد او الوضع لدخلت تلك الاحكام
ومنهم من لم يزد فتارة لدفع هذا الايراد بمنع خروجها عن الحد وبدعي ان في الاحكام الوضعية اقتضاء او تخييرا فان الاقتضاء المذكور في الحد اعم من

والاجماع انتهى عليه انه يرجع في الفرعية فانه يحتاج الى اصل يقيس عليه حال اخذ الحكم بجلا فهما او لا يحتاج في مداركهم منها الى شيء سوى انهم سبوا اثبات
الحكم اليها وكشف الحكم اليه قال فيناه دقيق تحقيق بالقبول ثم في تسمية الكلام في الازل خطابا خلاف فبعضهم سلكوه خطابا والآخرون لا والحق
انه خلاف لفظي ان فسر بما يفهم ولو بالاخرة اي بما يصلح للافهام كان خطابا فيه اي في الازل لانه صالح فيه الافهام فيما لا يزال وان فسر بما افهم
اي وقع افهامه لم يكن في الازل خطابا اذ لم يتحقق الافهام فيه بل فيما لا يزال فقط فاختلف بيننا اللغة توجيها للكلام للافهام ثم اطلق على الكلام الموجه
للافهام فان كان يكتفي بالصلوح للافادة فالازلي خطاب في الازل وان اريد الافهام الحالي فلا واما اذا اخذ العلم بافهامه في الجملة كما قال السيد قدس سره
فغير ظاهر ولا يفهم من لفظ الخطاب وما قال في الحاشية ان المعتبر في كون الكلام خطابا افادة الامرين الافهام بالفعل والعلم بالافهام في المال ولا العلم
بالقوة مع عدم العلم في الحال بكونه مفهما في المال فليس الا خطابا بالقوة عند الفريقين فادعاء محض بل الكلام الذي يتهيأ للافهام خطاب عند من يكتفي با
للافهام في المال علم انه يفهم الكلام ام لا فتمسك العلم بانه خطاب علم كونه مفهما فظهور تنشا انما هو بالعلم وما العرض الخطابية فيما ينبغي والتوجه للافهام
ولو في المال ونبني عليه انه حكم في الازل فيما لا يزال فمن قال الكلام خطاب في الازل قال انه حكم وفيمن لم يقل لا يقول به فان قلت كيف يتأتى ازلية الحكم
مع ان الخطاب المتعلق والتعلق حادث قلت المراد التعلق في الحد وقوع فعل المكلف من متعلقاته كالمفعول ونحوه وليس هذا التعلق حادثا بل
الحادث التعلق بمعنى ان يصير المكلف مشغول الذمة بالفعل وبهذا من ذلك كذا في التحرير ولك ان تقول بعبارة اخرى المراد في الحد التعلق الاعم
من التعلق والتنجيزي والحادث التنجيزي فتدبر ولما فرغ من الحد شرع في التقسيم فقال ثم الاقتضاء والذي في الحكم ان كان حتما للفعل غير كف فالايجاب
اي فالحكم الايجاب وعلى هذا يلزم ان لا يكون الكف من الحرام والمباح ولا يصلح الدخول في ما في الاقسام فيختل الحصر فالصواب ان لا يقيد بغير الكف وهو مؤثر
الامر النفسي وهو ظاهر عند كون الامر النفسي مدلول اللفظ او ان كان ترجيحا للفعل فالندب اي فالحكم الندب او ان كان حتما للفعل الكف فالتحريم اي فالحكم
التحريم بالقياس الى المكفوف عنه ما كان ايجابا بالقياس الى نفس المطلوب فتدبر فحسن التدبر او ان كان ترجيحا للكف فالكراهة اي فالحكم الكراهة وان تخيير
فالاباحة اي الحكم بالتخيير الاباحة والحنفية لما وجدوا الاحكام ما ثبت بدليل قطعي مخالفة لما ثبت بظني لاحظوا في التقسيم حال الدال في المطلب الحتمي لانه العمدة
في الباب فقالوا ان ثبت الطلب الجازم بقطعي فالافتراض ان كان ذلك الطلب للفعل والتحريم ان كان ذلك للكف او ثبت الطلب الجازم بظني فالايجاب ان كان
ذلك الطلب للفعل وكراهة التحريم ان كان ذلك للكف فالاحكام اذن سبعة نقد بان لك ان النزاع بيننا وبين الشافعية ليس الا في التسمية لا في المعنى
فلا وجه لما شنع الدليل صاحب المحصول لابطال قولنا ومن زعم من الشافعية ان النزاع معنوي في ان الافتراض في كلام الشارع على اي شيء يحمل فقد غلط
كيف والمتعين كلها كانت قطعية في زمن الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم والظن انما نشأ من بعد ذلك الزمان ومن البين ان اطلاق الافتراض
في لسان الشارع ليس الا على الالزام لا غير والذي اوقعه في هذا الغلط تبيين الامام ابو زيد في وجه التسمية بالافتراض والوجوب ثم كراهة
التحريم يشاركهما اي الافتراض والتحريم في استحقاق العقاب بالترك اي الافتراض والوجوب يشاركان في استحقاق العقاب بترك فعلهما والتحريم و
كراهة التحريم تشاركان في استحقاق العقاب بترك الكف ومن ههنا اي من اجل التشارك في هذا اللازم قال الامام الهمام محمد رحمه الله تعالى كل مكروه
حرام تجوزا وبرلحاظ استحقاق العقاب بالفعل القطع بان محمدا رحمه الله تعالى لا يكفر جاحد المكروه والحقيقة من الكلام ما قاله واحي الامامان الشيخان انه
الى الحرام اقرب لتشاركهما في استحقاق العقاب بالفعل ثم اعلم انه قد يطلق الافتراض على ما يكون ركنا او شرطا للعبادة ويقال انه فرض فيه وان كان ثابتا بدليل
ظني كما يقال مسح ربع الراس فرض وامثاله والمكرر شرطا ولا ركنا بل كمالا لها ولكن كان حتما يقال الواجب سواء كان الحتم مقطوعا كما يقال الستر واجب في الطواف
او لا كما يقال الفاتحة واجبة في الصلوة وهذا الاصطلاح مذكور في الكشف وبعضهم زعموا انهم انما اطلقوا الفرض في امثال المسح لانه مقتضى ثابت بالكتاب

عليه فيه تشنيعات يطول الكلام بذكرها ومن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه واعلم انهم جعلوا اقسام الحكم مرة الايجاب والتحريم وجعلوا مرة اخرى الوجوب والحرمة
فحمل بعضهم على المسامحة وقالوا انما جعل الوجوب والحرمة لانهما اثران لهما اراديهما بالايجاب والتحريم اطلاقا للمسبب على السبب ولك ان تتجوز في القسم والمراد
ما يعم بالمقسم حتى تقسم الى الوجوب والحرمة ماثبت بالخطاب وهذا افصح بكلام صدر الشريعة بل كلامه ظاهر فيه وحمل بعضهم على انهما متحدان بالذات ومتغايران
بالاعتبار فلا بأس بجعلهما من اقسام الحكم لانه ليس ههنا صفة حقيقية قائمة بالفعل حتى يسمى وجوبا وحرمة فان الفعل معدوم ولا يتصف المعدوم بصفة حقيقية
فاذن ليس الا صفة الحاكم وهو خطاب افعل ولها اعتباران اعتبار قيامها بالفاعل ونسبتها اليه وحينئذ يسمى ايجابا واعتبار تعلقها بالفعل فانه متعلق بالفعل
وبهذا الاعتبار يسمى وجوبا وهذا معنى قوله فان معنى افعل اذا نسب الى الحاكم واعتبر مع هذا الانتساب يسمى ايجابا واذا نسب الى الفعل واعتبر مع هذا الانتساب يسمى
وجوبا ففيهما اتحاد ذاتي وتغاير اعتباري واورد ان الوجوب مترتب على الايجاب فان الشيء يجب بالايجاب فكيف الاتحاد والا لزم ترتب الشيء على نفسه
وايجاب بعدم المنافاة بين الاتحاد والترتب فانه يترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر ومرجعه الى ترتب احد الاعتبارين على الآخر ولا استحالة فيه وفيه نظر
فيه نسبته الى الفعل متأخر عن نسبته الى الحاكم قال السيد قدس سره وهذا ايجاب تقريبي لان الايجاب من مقولة ان يفعل والوجوب من مقولة الانفعال وهما متباينان
بالذات فلا يمكن الاتحاد ويقال انه لا بأس في كون الشيء باعتبار مندرجا تحت مقولة وباعتبار آخر تحت اخرى ودعوى امتناع صدق المقولات على شيء
باعتبارات شتى محل مناقشة فانه جائز لا بأس به انتهى كلامه الشريف اقول انه قدس سره لم يرد المقولة الحقيقية كيف والفعل المقولي عبارة عن هيئة غير قارة
حاصلة من التأثير ولا يصدق على صفات الباري بل اراد الاعتبارية والحاصل لن تصادق المقولات الحقيقية التي هي اجناس عالية لا يلزم وتصادق
المقولات الاعتبارية التي يعتبرها العقل وان لم يكن اجناسا باعتبارات مختلفة ليس بممتنع فلا بأس بان يصدق عليه باعتبار انتسابه الى الحاكم الفاعل فعل اي هيئة
تأثيرية وباعتبار نسبته الى الفعل المفعول انفعال اي هيئة تأثرية فافهم وقيل في حواشي ميرزاجان ان الشيخ شيخ الفلاسفة ابا علي بن سينا في الشفاء صرح
بان المقولات متباينة بالذات تباينا ذاتيا فلا يتصادق على شيء ولو اعتبارا وجه عدم الورود ان قول ابن سينا في المقولات الحقيقية لا الاعتبارية
ونحن ندعي صدق الاعتبارية فاين هذا من ذلك واعلم ان ماذكره المعترض بعد تسليم قول ابن سينا ولك ان تقول اي حجة في حسبان ابن سينا فانه
ما اقام عليه دليلا قطعيا ان لا نسلم هذه نعني كلامه قدس سره ان دعوى امتناع صدق المقولات وان اشتهر بين الفلاسفة وصدر من شيخهم محل مناقشة عند
العلماء ثم ههنا بحثان الاول انه لا يلزم من الدليل غير ان الفعل لا يتصف بصفة خارجية ولا يلزم ان لا يتصف بصفة اعتبارية والوجوب يجوز ان يكون
صفة اعتبارية وما قال في الحاشية ان الوجوب ليس صفة للفعل خارجي حال وجوده بل هو صفة له حادثة قبل وجوده والمعدوم ما دام معدوما لا يتصف
بصفة حادثة اصلا فمع انه لاحظ للفعل من الوجوب الا وجود اصل متعلقة فيه انه سلم تعلق اصل ذكره متعلقة صفة حادثة فيلزم ان لا يصح هذا التعلق ههنا لكنه صحيح
ان اتصاف الفعل باعتبار وجوده التقديري ولم يصح اتصافه بصفة اعتبارية اخرى ثم ان تنزلنا القول سلمنا ان الفعل غير متصف بصفة ثبوتية لكن المكلف
موجود عند تنجيز التكليف قطعا ويحدث من تعلق الخطاب الازلي به صفة فيه هي صيرورته ذمته مشغولة باداء الفعل وهو الوجوب فافهم واما الكلام بان الطلب
لا يتعلق بالمعدوم ويصح انه مكلف فلا بد له من وجود ما المكلف والكان معدوما زمانيا لكنه حاضر عنده تعالى فيتعلق به الطلب كما ان الفعل حاضر عنده تعالى
موجود لديه وانه فيمكن ان يتصف بصفة ثبوتية هي الوجوب فالفقه هذا العبد فان ما يجيء من تكليف المعدوم الطلب التعليقي هو لا يستدعي الوجود بل
التعلق التعليقي يصح بالمعدوم واما وجود المكلف والفعل متحققين بذاتي وجوديهما في الازل عنده تعالى قول بقدم الدهري والاصوليين يبرؤن
منه فتدبر الثاني ان تغاير الوجوب والايجاب ضروري فانهما متغايران متعقبان للموصوفين المتغايرين والانكار مكابرة والجواب انا لا ننكر
تغاير المفهومين وانما المقصود اتحاد المصداق بالذات مع المغايرة بالاعتبار وههنا فعل قائما بالفاعل متعلقا بالمفعول فالعقل ينتزع منه مفهومين

سقوط الواجب من غير ادائه نسخ له قال لا يلزم النسخ لان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون لانتفاء علة الوجوب هو ليس بنسخ وهي حصول المقصود
من ايجابه باتيان واحد وتحقيقه ان المقصود من الايجاب قد يكون الثواب للمكلف بالاشتغال به كما في الاركان الاربعة و قد يكون المقصود شئ
اخر ويجب لاجله ما يحصل المقصود بحصوله فاذا حصل المقصود لا يبقى الواجب واجبا كالجهاد فانه انما وجب لاعلاء كلمة الله تعالى فاذا اتى به البعض حصل الاعلاء
وسقط الوجوب وهذا امر قد عرف من النسخ وقيل الواجب على الكفاية واجب على البعض المبهم وهو مختار صاحب المحصول واما القول بانه واجب على واحد معين عند الله
غير معلوم عندنا فلم يسند الى من يعتد به وبطلانه بين فانه يلزم ان لا يكون المكلف عالما بما كلف به ولا يصح من احد نية اداء الواجب القول بانه واجب
على البعض المعين وهم المشاهدون للشئ كصلوة الجنازة فانها يجب على من شاهدها فشرح لقول الجمهور فانهم لا يقولون بوجوب صلوة الجنازة على
كل احد كيف وهذا تكليف بما لا يطاق وقد صرح صاحب الهداية ان سبب وجوب صلوة الجنازة شهودها وقال صدر الشريعة في شرح الوقاية يصير صلوة
الجنازة فرضا على جيرانه دون من هو بعيد فان قام الاقربون كلهم او بعضهم سقط من الكل وان لم يقم الابعدون الاقرب فيسع حقه على الابعدين
يقوم بها فان تركها الكل اثم كل من بلغ اليه خبر موته اثم قاموا لنا اولا النصوص كقوله تعالى كتب عليكم القتال وقوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام
طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة رواه الامام ابو حنيفة وغير ذلك فلا وجه للعدول عنه ولنا ثانيا اثم الكل بتركه اذا ظنوا ان غيره لم يفعل ولو لم يكن
واجبا عليهم لم يأثموا جميعا قال في الحاشية وفيه ما فيه ولعل وجهه ان اثم الكل لا يوجب الوجوب على الكل بل تاثيم الكل لكونه فردا من البعض كما سيجئ بل
عليه وقد يقال الكل اثم الكل للوجوب على الكل بما هو كل فلا يلزم منه الوجوب على كل واحد هذا دونه ظاهر فان اشتراط الاجتماع في الوجوب غير معقول
ولا يلزم الاثم بترك البعض وهو ينافي الوجوب الكفائي قالوا الوجوب على البعض قالوا ولا يسقط بفعل البعض ولو كان واجبا على الكل لم يسقط بفعل
البعض كسائر العبادات قلنا لا نسلم الملازمة او المقصود وجوده حاصل في الواقع وقد وجد فلم يبق علة الوجوب فسقط كسقوطه على الكفيلين باداء احدهما فان
المقصود هو حصول حق الدائن وهذا سند للمنع فلا يضر المناقشة فيه بانه ليس على الكفيل دين وانما عليه المطالبة فانه يكفينا في الاستناد سقوط
المطالبة عنهما باداء ما توجه به المطالبة اليهما ثم لو كان قياسا كما يفهم من بعض كتب الشافعية لضر فافهم وقالوا ثانيا الابهام في المكلف كالابهام في المكلف
والتكليف بالمكلف المبهم صحيح فكذا على المكلف المبهم لحصول المصلحة به وهذا اولا قياس في مقابلة النصوص فلا يسمع وقد تقرر ان الواجب الكفائي يسقط
بفعل الكل والبعض فالمكلف القدر المشترك وهو البعض فلا يحتمل المانع الا الابهام وهو غير مانع لان الابهام في المكلف متلبس في المكلف به وهو لا يمنع فتخ
فالجواب ان سقوط الفعل البعض او الكل لا يستلزم الوجوب على القدر المشترك كيف والنصوص قاضية بالوجوب على الكل فلم لا يجوز ان يكون من خواص بعض
الواجبات سقوطها بفعل واحد فافهم ثم قلنا ثانيا قياس مع الفارق اذ تاثيم المبهم غير معقول بخلاف تاثيم المتعين بترك المبهم فابهام المكلف مانع دون المكلف
به قيل عليه مذهبهم اثم الكل بسبب ترك البعض فلا تاثيم للمبهم قلنا بل لازم اذ ترك البعض تقتضي اولا وبالذات اثم البعض اذ هو التارك للواجب وانكان
يتحول الى اثم الجميع ثانيا وبالعرض لعدم اولوية البعض دون البعض بل نقول لا يصح تاثيم الكل بالعرض ايضا الا اذا كان واجبا على الكل بالعرض وهم
غير قائلين به فيلزم تاثيم المبهم اولا وقد يقال الكل من فرد البعض المبهم اذ مراده بالبعض اعم من ان يتحقق في البعض والكل فان الكل فاثموا باتوابه و
عليهم قلنا فالاخر الكل فرد من اثم البعض بما لا تيان الكل كان فردا من اتيان البعض وهذا النحو من تاثيم المبهم معقول البتة لانه لا ينافي تحصيل
تاثيم المبهم الغير المجامع للكل اي من حيث انه مبهم غير معقول منكر وفيه اولا ان الكل وان كان فرد البعض لكن الوجوب على ليس على واحد وهو
ما صدق عليه البعض وعلى البعض المبهم في ضمن فرد تحقق وعلى الاول الوجوب على الكل وانما الاحتمالان في التعيين وعلى الثاني فتاثيم المبهم لازم قطعا
لان الاثم لا يكون الا تارك الواجب عليه وههنا التارك لا واجب البعض المبهم فهو الاثم وهو غير معقول لانه يتوجه الحساب بالذات اليه فتدبر وثانيا نقول

على الواجب وهو قد يكون سببا للوجوب كرمضان تعين شرعا الفرض للصوم واليوم الواحد لا يسع مثله للصومين فاذا تعين للفرض لم يبق غيره
مشروعا فصار الوقت معيارا له فلا يشترط نية التعيين اذ لا مزاحم فيصح بنية مطلق بل يصح بنية مباينة كالنفل والواجب الآخر عند الحنفية خلافا للائمة
الائمة الثلثة قال الشيخ ابن الهمام الحق سهو لان التعيين شرعا الفرض للصوم يقتضي عدم صحة بالنوى لا صحته بالمنوي كيف وهو قاطع بعدم اتى ... وصوم
الفرض والاعمال بالنيات قال في الحاشية اذ لا عبرة بالخصوص شرعا بقي مطلق النية المصححة لوجود الفصل النوع اذ الخصوصية فرع اثبات ذلك النوع
فما ورده وهو الاسرار البالغ في العلوم ان اشتراط الخصوص شرعا لا يوجب بقاء المطلق بل يجوز ان يتعين معا مع ان الكلام في صحة الاطلاق الغير
وشيد اركانه في بعض تصانيفه بان تعين الشهر لصوم الفرض يوجب حرمة صوم آخر لا انه لا يبقى مشروعا كيف والنهي في الشرعيات يقرر المشروعية بل يجب
ان يصح والا لكان الآتي عاصيا كصوم العيد فلم يخرج الشرع في الفرد ولو علم ان الشهر لم يبق محل الصوم اصلا لكن لا يلزم منه عدم اشتراط نية التعيين بل
يجوز ان يلغو النية ويكون الصائم لغير الفرض كعادم النية في حكم المفطر هذا وتحقيق المقام ان اليوم الواحد اي يوم كان لا يسع الا صوما
بالضرورة لشهر رمضان لا يسع كل يوم منه الا صوما واحدا ولما اوجب الله تعالى الصوم فيه صار الصوم الذي يسعه صوم فرض فلم يبق محلا لصوم آخر اصلا
ويؤيده الحديث رواه الفقهاء اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا من رمضان لا ينفي حقيقة غير صوم فلم يبق محلا لغير رمضان فايام هذا الشهر كالليالي في حق صوم
غير رمضان بخلاف يوم العيد فان الشرع ما عين الصوم الواحد الذي يسعه بل حرم ما يقع هنا فان وقع يكون منهيا ويكون الصائم عاصيا فلم يخرج
ان الواحد الذي يسعه كل يوم من ايام هذا الشهر تعين بصفة الفرضية لا يسع صوما آخر حتى يكون غيره فالصوم المضاف الى هذا اليوم وان لم يوصف
الفرضية مساو في الصدق لصوم الفرض فالاطلاق والتعيين سواء في نيته والصوم المضاف اليه المقيد بقيد النفلية في قوة الصوم الفرض والنفل
ولو نوى على هذا الوجه يتأدى الفرض ويلغو التقييد فكذا ههنا هذا ما عندي ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا الا في المسافر فعند الامام ابي حنيفة رحمه الله
تعالى لا يكفي لاداء الفرض فان كان نية نفل لم يترخص فرمضان في حقه كشعبان فلا يتأدى نية واجب آخر والنفل في رواية لذلك ولانه لما ترخص
للنفع لمصالح بدنه فلان يترخص لمصالح دينه اولى لان النفع من جملة مصالح دينه ان يفرغ ذمته عن اداء واجب آخر وعلى هذا فيصح الفرض
بنية النفل فان مصلحة دينه في ان يقع عن الفرض هذا الرواية الاخرى التي ... الشيخ ابن الهمام في الوجه بان الترخص لا يوجب ان يكون رمضان في
حقه كشعبان بل هو لوجوب حل الفطر فحسب واما عدم انسلاخ الوقت لصوم آخر فيحتاج الى دليل عليه الحديث المروي بعمومه وهذا كلام حق وان شئت فاسلك
بما ذكر سابقا ان هذا اليوم كما لا يسع الا صوما واحدا وقد جعله الشرع بصفة الفرضية وليس صوم آخر حتى يجوز اتصافه بوصف سواء كان حلالا او حراما
والوجه الثاني الذي فيه ضعيف اذ لا يشترط في المساواة اعتبار مصالح البدن ممكن تجويز الافطار فان الاكل مباح له بخلاف مصلحة اداء واجب آخر فانها غير
ممكنة اذ لا يحل له صوم ما عدا الصوم الفرض كما علمت واما المريض فقد اضطربت الاقوال ففي كشف المنار انه يقع عن الفرض اذ لا ترخص الا بحقيقة العجز
واذا صام بان انه لا عجز ولا يخفى ما فيه فان الرخصة منوطة بظن زيادة المرض حقيقة واذا صام وازداد مرضه فينبغي ان يجوز عن واجب آخر عنده
قال الشيخ ابن الهمام وحقق في المريض التفصيل بين ان يضره فتعليق الرخصة بخوف الزيادة فهو كالمسافر وان كان المرض لفساد الهضم فيتعلق فان
صام بنية التنفل وقع عن الفرض وفي الشق الثاني اليه مختار كما اذا صام صاحب المرض الثاني تحقق عجزه وان لم يضره فينبغي ان لا يقع عن فرض الوقت
وروى الامام ابو الحسن الكرخي ان المريض والمسافر سيان وهو مختار صاحب الهداية هذا كله على رأيه واما عندهما فالصحيح والمريض والمقيم والمسافر
سواسية في كفاية مطلق النية والمباين لاداء صوم الوقت وهو الاشبه بالصواب كما قررنا ثم اعلم انه نقل عن المصنف ان المريض الذي لا يضره الصوم
والملك المرفه المسافر سواء في عدم المشقة فتجويز الافطار لاحدهما دون الآخر تحكم وليس كذلك فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على عدم اعتبار المشقة

وسكنات والزمان من حيث نفسها تمامه ففي الجزء الاول كانت الحيثية العملية مطلوبة فيه فان ادى فيها والاصارت في الجزء الثاني مطلوبة وهكذا فالسبب
الجزء الاول لا لنفسه بل لكونه جزءا فان ادى فيه تقرر السببية عليه فيه تفرغ الذمة والا فوصف الجزء الثاني فهو السبب لا انه بخصوصه بل لانه جزء اسم اجزاء
هذا الوقت لكن تشتغل ذمة المكلف بالاداء في جزء آخر في تحقق آخر وهكذا هذا هو المعنى بانتقال السببية ومغايرة الايقاعات بهذا الوجه كافية والانتقال
الناسخ الذي عليه مدار الائمة لا يفيد الا سببية جزء ما لا بعينه واذا خرج الوقت ولم يؤد نسب الى كل الوقت لا انه كل كيف ولم يكن له دخل في الاداء وقابل
يكون له دخل في القضاء بل لاشتماله على السبب الذي هو جزء ما كما ينبغي ان يفهم هذا المقام والتكلان على المفضل المنعام فرع صح عصر يومه في الجزء الناقص
وهو وقت احمرار الشمس لان السببية انتقلت اليه فنقصانه اوجبه ناقصا وادى كما وجب لا عصر امس اي لا يصح قضاء العصر لليوم الآخر لان سببيه بل بمجملة من الوقت
ناقص من وجه دون وجه فالواجب به لا يكون ناقصا من كل وجه فلا يتادى بالناقص من كل وجه واعترض بلزوم صحته اذا وقع بعضه في الناقص
وبعضه في الكامل بان شرع في الكامل واتم في الناقص فيما هذا الى الكل كالاعتبار بالغلبة فان اكثر الاجزاء كالكل ولا اكثر حكم الكل فالواجب
به كامل من كل وجه ويه وعليه انه يلزم ان يصح اذا ادى اكثر الاجزاء في الكامل واقل في الناقص فان المؤدي كامل باعتبار الغلبة كالسبب فالاولى
ان يقال ان سببية الجملة ليست الا لاشتمالها على جزء ما من كل الاجزاء ولا نقص في هذا المطلق فانما هو في خصوص مادة تحققه في وقت الاحمرار
فورد من اهل التاخر الناقص فلم يصل فيه لا يصح عصر القضاء في ناقص غيره مع تعذر الاضافة في حقه الى الكل فانه لم يكن اهلا فيه فالسبب ليس في حقه
الا الناقص فينبغي ان يصح في ناقص غيره والجواب انه ان سببية الناقص ليست باعتبار خصوصه بل لما هو مصداق للمطلق فهو كامل لا نقص فيه
انما النقص في الخصوص فقط وما صح عصر اليوم مع ان سببه في المطلق كامل لان الايجاب منه لم يمكن الا بالاداء فيه فقد وجب ناقصا وفيه ان دخول
القضاء بعينه وجوب الاداء ولما كان وجوبه كذلك كان وجوب القضاء ايضا ناقصا فيتادى في الناقص فالجواب منع عدم الصحة فانه
لا رواية من المتقدمين فيلتزم الصحة هذا مختار الامام فخر الاسلام وقال شمس الائمة لا يصح وهو المختار والمشار اليه بقوله والحق ان لا نقص في الوقت
لذاته فان الوقت وقت كسائر الاوقات وقد يصح عبادات اخرى وانما التزم النقص الاداء للصلوة بالعرض لو قوع السجدة لعبادة الكفار فانهم
تطلع وتغرب مع قرن الشيطان فيعبد فيه فتحمل هذا النقص في الاداء لشرفه وكماله والاوقات هذا الكمال دون غيره اي غير الاداء فان فيه تحمل
النقصان مع امكان الاجتناب عنه فلا يصح هذا والله اعلم بالحقيقة الحال مسئلة لا ينفصل الوجوب عن وجوب الاداء في الواجب البدني عند مشايخ
بخلاف الواجب المالي كالزكوة فانه ما عندهم قبل الحول كانت نفسها الواجبة دون ادائها فانه يجب بعد الحول بدليل عدم الاثم بالتاخير من وقت
تملك النصاب الى حولان الحول فان مات قبله لا يؤخذ بها والسقوط بالتعجيل قبل حولان الحول بنية الفرض فعلم ان نفسها واجبة قبله وليس
مطلوبة الاداء اقول يرد الوضوء قبل الوقت فانه لا يأثم بالتاخير الى الوقت ويسقط بالاداء قبل الوقت فيجب ان يقرر ما فيه اليه وهو بحر
في الحاشية يمكن ان يقال ان الكلام بعد تحقق السبب وههنا لم يتحقق سبب وجوب الوضوء ولم يتعرض به وقال فيه ما فيه ووجهه ان المقصود
النقض على الدليل وهو لازم فان ما استدل به جار ههنا ايضا مع عدم الافتراق عندكم ويمكن ان يقرر الكلام بان السقوط بالاداء وقيد مع عدم
الاثم في التاخير حال تحقق السبب انه الوجوب دون حال اخرى فانه لا مساغ فيها الى القول بالوجوب فتدبر وقد يجاب بان الوضوء انما يسقط
الوجوب لحصول المقصود وهو ارتفاع الحدث بخلاف الزكوة فان المقصود فيها الاداء الذي هو قربة فلو لم يكن واجبة من قبل لم يكن مجزية لا
هذا لا يصح على راي الشافعي لان النية شرط عنده فالمقصود هناك القربة ايضا فكذا المقصود رفع الحدث لكن ارتفاعه عنده لا يتحقق بدون النية
ويرد هذا الجواب بان الزكوة يجوز ان يكون المقصود فيها وصول المال الى المصرف عن عمل مخصوص وهو النصاب واذ قد وصل سقط الوجوب ولعل هذا

مجادلة فان الزكوة من ارکان الدین و من اساس العبادات فالمقصود من ایجابہ انما یا المکلف بایقاعها فی العین فلو لم یکن واجبة قبل الحول لم یکن مجزئة ہذا والاحسن فی الدفع ان یقال ان الزكوة یسقط بالتعجیل بنیة اداء الفرض وان لو نوی النفل لم یسقط فعلم انها واجبة ولا یاثم بالتاخیر الی الحول ومن مات قبل الحول لا یاثم وان ظن الموت فعلم انها غیر واجبة الاداء بخلاف الوضوء فانہ لا یودی بنیة الفرض بل انما یسقط الوجوب فی الوقت لارتفاع علة الوجوب وہو الحدث ونظیرہ سقوط الجہاد بموت الکفار او بقتل کفار آخرین ایاہم ثم اعلم ان دلیل الشافعیة لا یدل الا علی الافتراق فی المالی وہو متفق علیہ ولا یلزم منہ عدم الافتراق فی البدنی وشیدہ الشیخ ابو معین ارکانہم بان الواجب البدنی لیس الا فعل الصوم مثلا وہو نفس الاداء کیف والصوم اما نفس الامساک المخصوص او غیرہ والثانی مکابرة وبہت وعلی الاول فہو اما نفس فعل المکلف او غیرہ فان کان غیرہ فاما ان یوجد بفعلہ وفعلہ لیس الا الامساک الذی ہو الصوم فقد وجب الشیء باقتضاء نفسہ واما ان لا یوجد بفعلہ فلم یبق اختیاریا للعبد حتی یکلف بہ وان کان نفس الفعل والفعل ہو الاداء فوجوب فعل الصوم ہو وجوب ادائہ فلا یفترقان بخلاف الواجب المالی فان المال شیء یجب فی الذمة بایجاب اللہ تعالی والاداء فعل فیہ فلا باس بالافتراق ولعل بین ہذا سقطا فی العبارة وفیما ذکرنا کفایة والجواب انہ لا شک ان للصوم والصلوة حقیقة وہی الحالة التی یحصل فی العین والتصور والاداء اخراج تلک الحالة الی الفعل فالاداء فعل فیہ لانہ فعل فی حال وح فمعقول الصوم ان ارید بہ الحالة التی یتصف بہا العبد فہو عین الفعل بمعنی المعقول وغیرہ بمعنی الایقاع والاداء وقد جعلہ الشارع جبرا علی ذمة المکلف کما یجعل المال شغلة وہذا نحو من الواقعیة المعتبرة من الشارع والطلب عند ہذا الجعل ثم بعد ذلک یطلب من العبد ان یوقع ذلک الثابت فی الذمة فی العین فاثبات الحالة العرفیة مثلا فی الذمة ہو نفس الوجوب وحکمہ صحة الاداء وطلب ایقاع ہذا الثابت وجوب الاداء فاتضح الفرق ومعنی الثبوت فی الذمة اعتبار الشارع کون ذمة المکلف مشغلا بشیء یطالب بایقاعہ ہذا ولما الحنفیة فقالوا بالانفصال مطلقا ای انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء فی المال والبدنی فمن جاءت اخرایاہ فی وقت اخر الاجزاء لا اداء علیہا لعدم وجوب الاداء بخلاف من طہرت آخرا یجب علیہا القضاء لوجوب الاداء علیہ واعلم ان ہذا التفریع ذکرہ صاحب ولیس فی متنہ ویفہم من ہذا ان القضاء مبنی علی وجوب الاداء والاستدلال الآتی یدل علی ان مبناہ علی نفس الوجوب والظاہر ہو ہذا لان الثابت فی الذمة اذا لم یود فی الوقت ولا بد من التفریع فیجب اداءہ فی غیر وقتہ قال فی الحاشیة ویمکن ان یقرر اصل الکلام بانہ بالحیض فی الاخر انتقلت السببیة الی ما قبلہا من الاجزاء الی ان انعدمت فانعدم نفس الوجوب فلا یطالب بالقضاء وبالطہارة فی الآخر تقررت السببیة بہذا فلم یکن فاشتغل الذمة فیہ نفس الوجوب علی الانتقال ما کان معہ وجوب الاداء ایضا وقد اشار الی انہ لا یصلح توجیہا للتفریع فالاحری ان یجعل ہذا من تفریعات انتقال السببیة وقد وقع فی کلام الامام فخر الاسلام تفریع عدم مواخذة من مات قبل الآخر وہذا مثلہ قال فی کشف الاسرار ولکن تسقط مونتہ انتقال السببیة ویقول حتی القضاء علی اصل الوجوب لکن یشترط بقائہ وہہنا لم یبق لارتفاع الاہلیة عند توجہ المطالبة بخلاف الطاہرة اخرا لتقرر الوجوب مع عدم الاداء وہذا لا یعنہ ہذا العبد فان ارتفاع الوجوب بعد تقررہ وبراءة الذمة بعد اشتغالہا لا بد لہ من وجہ وکیف یرتفع الوجوب وقد تقرر سببیتہ فلا بد من الاستعانة بانتقال السببیة فان سببیة السبب قد انتقلت وارتفع الاہلیة عند سبب آخر فتامل واستدلوا الوجوب القضاء علی نائم کل الوقت بالاجماع وہو فرع الوجوب لانہ لو لم یکن الذمة مشغولة لا یتدارک وہذا انما نفس الوجوب او وجوب الاداء والاتفاق علی انتفاء وجوب الاداء علیہا علی نائم کل الوقت لعدم الخطاب ولا بد لہ من الخطاب وانما عدم الخطاب حذرا عن اللغو فان خطاب من لا یقدر علی فہمہ لغو فانقلت اذا لم یکن النائم مخاطبا ولم یجب علیہ الاداء لا یجب علیہ القضاء لان القضاء عندہم لا یجب الا بما یجب بہ الاداء قلت لفظ الاداء یطلق علی معنیین احدہما نفس الفعل الواجب ووجوبہ انما مع طلب الاداء وہو وجوب الاداء ویراد بہ الطلب بل نفس ثبوتہ فی الذمة وہو نفس الوجوب ومقابلہ القضاء وہذا ہو المراد فی تلک

علی القول بالاثم ان یقولوا الظن معتبر بالمعلوم لیظهر الخطاء واذ قد ظهر عاد الحکم الی الاصل والمؤدی اوقع فی الوقت بلا ریب ومن اخر مع ظن السلامة ومات فجاءة
فالتحقیق انه لا یعصی ولا یقتل بالعصیان اذ التاخیر لظن السلامة جائز ولا اثم بالجائز والقول بان شرط الجواز ای جواز التاخیر الی الاخر سلامة العاقبة الی
الاداء فاذا مات فجاءة فقد فات شرط الجواز للتاخیر فینبغی ان یاثم مردود بانه یلزم التکلیف بالمحال الممتنع لیاقته فانه اذ لا یعلم بسلامة العاقبة واما الظن فمتحقق فی هذه
الصورة فعلی اعتباره جاز التاخیر فلا یاثم وقیل الجواز لیس من باب التکلیف فلا تکلیف بالممتنع وفیه ما فیه فانه وان لم یکن تکلیفا لکنه اباحة فلا اباحة
فی الممتنع واشار المصنف الی ضعف هذا الرد بقوله لا العلم بها ای شرط جواز التاخیر نفس السلامة لا العلم بالسلامة حتی یودی الی التکلیف بالمحال فان العلم بها
محال عادة واما نفس السلامة فوقوعها ممکن فیرتفع یقتضی هذا القول التخییر بین الممکن وهو التاخیر حال السلامة والممتنع وهو التاخیر عند عدم السلامة ولاستحالة اشتراط عدم
الشرط وهو التخییر علی هذا الوجه یرفع حقیقة التوسع فان التوسع یقتضی ان تخییر المکلف فی التاخیر وهذا التاخیر یقتضی ان یحتاط ولا یؤخر فاذن لابد من
البناء علی الظن فجاز التاخیر فلا اثم فان قلت هذا منقوض بالواجب العمری فانه یجوز فیه التاخیر عند السلامة والمقصود من اشتراط السلامة ان یجوز التاخیر
بشرط عدم الترک فلو مات فی وسط الوقت قبل الاداء ومن ترکه لیس فیه التخییر بین ممکن وممتنع قلت قد ورد النص فی الموسع علی جواز التاخیر الی اخر الوقت
من غیر فصل فلو شرط سلامة العاقبة لزم الزیادة علیه وکان التاخیر جائزا فی وقت دون وقت والتخییر بین التاخیر مع الاداء مع السلامة والتاخیر
مع الموت وهذا یرفع حقیقة التوسع المفهوم من النص وهذا بخلاف الواجب العمری اذ لا نص فیه علی التاخیر الی اخر الوقت بل التاخیر مقید فیه بشرط
عدم الاخلال والاجماع علی الترک عمدا من غیر عذر الی ان یموت وهذا رفع حقیقة الوجوب فافهم وفرق الشیخ ابن الحاجب بینهما وقت العمر کالحج یعصی بالتاخیر
وان کان مع ظن السلامة والموت فجاءة وبین غیره ای غیر ما وقته العمر وهو الواجب الموسع فلا یعصی بالتاخیر مع ظن السلامة وان مات فجاءة لیس
بسدید لان الوجوب مشترک بین الواجب العمری والموسع فان کان سبب العصیان فی الاول الوجوب ینبغی ان یعصی فی الثانی ایضا وعذر الفجاءة جائز فیهما
فان قیل عذر الفجاءة فی الموسع قبل فی العمری فلا فرق وفیه ما فیه فان الفرق ظاهر لان العمری وقته العمر کله فالوجوب فیه یقتضی ان یعصی بالتاخیر
عن العمر فاذا اخرج منه الاوقات فجاءة فقد ترکه فی تمام وقته المقدار وهو اثم فلا یرتفع الوجوب بخلاف الواجب الموسع فانه اذا مات قبل الاخر فما ترکه فی تمام
وقته تقصیرا لکن یرد علیه ان لا یعصی فیما اذا ظن الموت لینا الوجوب ووجوب الاداء فرقان فی الموسع فلا یاثم قبل الاخر لعدم وجوب الاداء وفی العمری لا ینفصل احدهما عن
الاخر فیاثم بالترک ههنا والله الغفور للاثم یغفر لمن یشاء ویعذب من یشاء مسئلة اختلف فی وجوب القضاء بامر جدید وفی عبارة بعض المشائخ بسبب
جدید وعلیه الاکثر من الشافعیة والمالکیة وبعض منا کالشیخ ابی الیسر فان القضاء واجب بما یوجب الاداء ولم یرد به ان ما یثبت به وجوب الاداء یثبت به وجوب القضاء
والا لم یجب القضاء علی نائم کل الوقت ولا قضاء الصوم علی الحائض والمسافر بل اراد بالاداء الفعل الذی یودی فی الوقت سواء کان واجب الاداء ام لا ونحو
القضاء ای الفعل فی غیر الوقت یثبت بالسبب الذی یجب به الفعل فی الوقت وهو المختار عند عامة الحنفیة وکبارهم کالقاضی الامام ابی زید وفخر الاسلام وشمس الائمة
والحنابلة واهل الحدیث ثم هذا الخلاف فی القضاء بمثل معقول فقط کما صرح به السمعانی وهو المحقق صاحب الکشف وهذا یعید ان الخلاف فی القضاء مطلقا بمثل معقول کان
او غیره لما هو الظاهر من کلام الائمة فانه اطلق الامام فخر الاسلام وشمس الائمة القول فیه للاکثر ان عدم اقتضاء صوم یوم الخمیس صوم یوم الجمعة ضروری
فلا یکون صوم الجمعة بایجاب صوم الخمیس واجبا والا یکن کل ان یقتضی کان صوم الجمعة اداء وسواء للصوم الخمیس وهذا بین البطلان وهذا الاستدلال تمام بلا
ای الحنفیة الاستلزام للقضاء فان عدم اقتضاء صوم الخمیس صوم غیره انما یوجب عدم الدلالة علیه لفظا وهو ای هذا الادعاء بعید منهم کیف ولا یلیق
بجاهل جاهل من الناس فما ظنک باصحاب الایدی الطولیة فی العلوم ولو کان الدعوی هذا لما احتاجوا فی ایجاب القضاء الی دلیل زائد وحکموا بالوجوب قضاء
کل واجب کالجمعة والعید وتکبیرات التشریق ودلیل المقصود منهم ان مطالبة الشیء یتضمن مطالبة مثله عند فوته لا بان یکون اللفظ دالا علیه بالمطابقة

او التضمن فالايجاب الاول هو الايجاب الثاني الذي هو المثل وتحقيقه انه لا شك ان ايجاب الاداء يوجب ثبوت الواجب على الذمة واشتغالها به سواء كان منفصلا
عن الطلب ولا وطلب ايقاع هذا الفعل انما هو لتفريغ هذه الذمة عن الاشتغال واذا لم يوقع الفعل فيبقى هذا الاشتغال بالضرورة قاضية بانه امكان المثل مشتمل
على المصلحة التي اشتمل عليها الاصل كاف في تفريغ الذمة فطلب الاصل تفريغها فالوجوب الذي هو شغل الذمة بالفعل بعد خروج الوقت هو الوجوب الذي كان
قبل الخروج وطلب ايقاع ذلك الفعل في الوقت لتفريغ تلك الذمة متضمن لطلب المثل في الاشياء التي لها مثل عند فوات الاصل لتضمن الملزوم للازم ولعدم
اقتضاء صوم الخميس بصوم مثلا اذا كان صوم الجمعة او السبت او غير هما بهذا النحو من الاقتضاء وغير ضروري البطلان ولا مبرهن عليه بل البرهان ربما يقتضي
خلافه ذلك فانه لو لم يكن الاشتغال الاول باقيا مطلوب التفريغ بالمثل لما كان هذا المثل قضاء بل عبادة مستقلة اخرى والواحد ان يكذبه ولا مرية ان النظائر
التي روعيت في الاصل كما يشهد به الضرورة الغير المموهة ويشهد بذلك قول النبي صلعم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها
رواه الشيخان فانه صلعم حكم بقضاء نفس تلك الصلوة المسببة وقد يستدل بان فوات الاصل ما يستلزم العفو بالكلية ولا يبقى على الذمة شيء او يبقى على الذمة
كما كان او يبقى معصية لا غير لا سبيل الى الاول والا لا وجب الجائز ولا الى الثالث فان المعصية معصيتان معصية التقصير عن الوقت هي ثابتة ولا تزيل لها
سوى الكرم ومعصية ترك نفس الواجب وهي تزول بالقضاء فتعين الثاني وهو المدعى فتامل فيه ثم المثلية في الصلوة المقصودة من الاداء غير معقولة من تلقاء
من غير توقيف من الشارع فانه ربما يظن الشخص مماثلة ما ليس بمثل في الواقع لا تماثل كركعات العصر وقت الظهر الرابع اخرى غيرها في ذلك الوقت وصوم اخر رمضان
واول شوال فيحتاج لمعرفة التماثل الى النص فاذا كان معرفة التماثل على طبق الاداء بالنص يسمى مثلا معقولا وتقليب لما ملة فيقاس عليها الامثال
الاخر التي يوجد فيه تلك العلة كما قضاء على المسافر والقائم غيرهما في حق الصلوة والصوم وعلى المكتوبات المنذورات واذا كان معرفة التماثل بين الشيئين لكن
لا يدرك العقل وجه التماثل والحكمة فيه يلجأ الى منه يسمى مثلا غير معقول كالفدية للصوم في حق الشيخ الفاني والى ما ذكرنا اشار بقوله ثم معرفات القضاء بمثل معقول
او غيره وغيره يجوز بل يجب ان يكون غيره اي غير معرف الاداء فان كان هذا المعرف وقياسا فالحاجة الى معرف القضاء انما هي لمعرفة المثل والمعرفة ان الاشتغال
الثابت يزول باتيان هذا المثل كما كان يزول باتيان الاصل لكن الكلام في اصل سبب الوجوب واشتغال الذمة فيقول السبب هو سبب الاشتغال الدائم
فافهم فالحق الابحي وزعمه وقد يقال لك ان الفرق بين القضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول ليس في موضعه فان الاداء لما كان تفريغا للذمة من
اشتغالها بمحل النقل لك الاتيان بمثل غير معقول وبمثل معقول وان طلب الاصل يتضمن بطلب المثل عند الفوات معقولا كان او غير معقول وبان لك
ايضا انه لا يصح القياس على القضاء بمثل غير معقول اصلا وبان لك ايضا فساد توهم ان هذا محقق في فصل الوجوب المنفك عن وجوب الاداء كما قررناها فقاد
فاسد لوجه اخر ايضا هو ان العموم لا ينفك وجوبه عن وجوب اداء النص في المعذور ولا ايجاب به في المشهور ان تقتضي اي صم الخميس لم ان العموم مقولا في
الخميس فاذا عجز عنه نيابة اي عن كونه في الخميس يبقى اقتضاء العموم مطلقا فان انتفاء القيد لا يوجب انتفاء المطلق فلا نسلم عدم اقتضاء صم الخميس
صوم الجمعة وانما الاقتضاء بخصوصه لا المطلق الصوم مع قطع النظر عن خصوص الخميس فيقتضيه نفسه غاية الامر سقوط اقلا وجوب الا بالقيد فالمطلوب صوم مقيد بكونه
في الخميس لا مطلق العموم الصالح لكونه فيه وفي غيره فلا وجوب ولا طلب له وهذا لا يجب قبله ومن وجوب القيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقا عن القيد بل فيه
فقط هذا ولو حمل كلام المشهور على ان الامر يقتضي مستين العموم المقيد بكونه في الخميس مطابقة لفراغ الذمة والعموم مطلقا باعتبار تضمن مثله عند الفوات
فرجع الى ما سبق فهم ولا يرد ما فيه شيء وقال في شرح المختصر هذه المسئلة مبنية على ان المقيد او المطلق والقيد اي مجموعهما وهما متغايران وجودا في الخارج فلا
يلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق بل يبقى مطلوبا في الذمة او هما متحدان فيصح يلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق فلا يبقى المطلق عند فوات القيد
فلا يبقى مطلوبا فالطلب للقضاء غير ما كان في الاداء وهذا مدفوع من بعيد وجهان الى من يابى عنه فان كون المطلق والقيد متغايرين في الخارج

لا يوجب ان يكون مطلوبين مستقلا الا ان يتخيل ان الذمة كالحيز حتى يبقى المطلق مطلوبا وثابتا في الذمة بعد انتفاء القيد بل يجوز ان يكون المجموع بشرط الاجتماع
في الذمة مطلوبا بذلك الشرط فعند انتفاء طلب شيء منه في الذمة فالقضاء يجب بسبب جديد وكذا كونهما متحدين في الخارج لا يوجب ان يكون الذمة مشغولة بهذا الامر
الحاصل بعد الاتحاد فقط لا بغيره بل يجوز ان يكون مشغولة بهذا المطلق فعند انتفاء القيد يفوت الشغل اي واحد منهما بل يقال تشغل الذمة بمطلقه بل نقول الاتحاد انما يقتضي
اللزوم بين انتفاء القيد والمطلق الموجودين بهذا الوجود الواحد لا اللزوم بين انتفاء الاشتغالين ولا ينافي تضمن مطالبة الواحد مطالبة شيئين فقال الحسن
القائل لان ما ذكر مغالطة نشأت من الخلط بين الوجود وثبوته في الذمة او المطلوبية اقول هذا الكلام ناظر الى اتحاد الجنس والفصل وتغايرهما ولا يصح فيما
نحن فيه فان القيد ههنا ظرف زماني فلا يصلح فصلا فان قيل لم ليس بفصل لكنه مشابه له في الاتحاد قال واتحاد مقولة متى بالمظروف غير صحيح عند الحكماء
فان صح فهو على اتحاد العرض العرضي المتحد مع المعروض فلا يلزم من نفي فرد منها اي من مقولة متى انتفاؤه اي انتفاء المظروف الذي هو معروض له
اتفاقا فان الاتحاد اتحاد بالعرض فلا يوجب الانتفاء الانتفاء كالجنس والفصل فان الاتحاد بينهما بالذات فيرتفع كل برفع الاخر فتأمل على ما قررنا لا يرد عليه ان
كلام القائل مبني على مسئلة اتحاد الجنس والفصل كما هو مشروح في موضعه وبانتفاء الفصل لا ينتفي حصة الجنس قطعا فتدبر ولتحقيق وتدقيق المقصود ان الواجب
معنى البتة هو وفيه فهو الامر واحد بعيد في علية هذا القيد ومعبر عنه بامرين مستقلين والطلب تعلق بكل منهما نعم لا شك في ان هناك امرين مطلوبين لا يلزم
من انتفاء طلب احدهما انتفاء طلب الاخر وعلى الاول طلب احد بشرط الاخر والمتعلق لكن يرد عليه ما قدمنا اذ على الشقين يتنزل باق المطلق الثاني في
ان يكونا مطلوبين لا بشرط الاجتماع بمعنى الاستقلال بالمطلق كما كان او بشرط الاجتماع فالاستقلال يزال فلا يحيا بالقضاء ايجاب آخر والمطلق الاول فالواجب ان يكون
امرا واحدا هو ما يعبر عنه بهذا القيد بحيث اشتغال الذمة يبطل ويبقى المقيد الآخر برئ الذمة اولا بل لم يثبت اشتغال اصلا ولزم معصية فقط ولم يفعل
لما ان الحسنات يذهبن السيئات فافهم واستقم ذو تحقيق تكلم الحنفية بنذر اعتكاف رمضان اذا صام ولم يعتكف حيث قضاؤه بصوم جديد فلو كان الواجب
الاول وهو النذر لم يجب صوم جديد ولم يوجبه النذر او كان لا يجب القضاء اصلا كما قال ابو يوسف الامام والامام حسن بن زياد وهو خلاف مختارهم وهذا التفسير
وارد على القائل بالحسن والنسب بل يرد على القائل بالسبب الجديد لانه لا بد من تماثل لا اتفاق وههنا لا يكون ذلك الصوم الرمضاني
المؤدى لا يمكن في غيره ومع الجديد الاحتمال لا ايفا اصحابي بل قالوا السبب ههنا التفويت ورد عليهم انه غير موجب للصوم الجديد فمن اين جاء والجواب ان
نذر الاعتكاف كان موجبا الا ان للصوم لانه شرطه لقوله عليه وآله الصلوة والسلام لا اعتكاف الا بصوم رواه الدارقطني والبيهقي وصححه النقاد وايجاب المشروط
موجب لايجاب الشرط لكن لم يظهر تأثيره الذي هو وجوب الصوم للمانع وهو وجوبه قبل هذا النذر فاذا زال المانع ويبقى النذر موجبا للاعتكاف مطلقا على الذمة ثبت
شرطه الذي هو الصوم وظهر اثره وقد وقع في تقرير الامام فخر الاسلام في هذا الباب وفيما ذكرنا كفاية ثم ههنا ايرادات لا بد من ذكرها وحلها على ما ظهر لهذا
العبد الاول انا نسلم اشتراط الصوم المقصود في النذر كيف والحديث يدل على اشتراط مطلق الصوم الثاني ان الصوم المقصود لو كان داخلا في النذر لكان معنا
نذر الاعتكاف مع الصوم المقصود في هذا الشهر وهذا غير مشروع بل محال فلا ينعقد النذر ويبطل النذر بغير المشروع صحيح كما في صوم العيد قلت ههنا كان الصوم مشروع
باصله غير مشروع بوصفه والصوم في شهر رمضان غير مشروع سوى الفرض بل الشهر في حق غير الفرض كالاناء في حق الصيام كما لليلة مفصلة الصوم
المطلق شرط في الاعتكاف لا المقصود وعلى الثاني يلزم ان لا يصح النذر فانه نذر بمعصية او مستحيل وعلى الاول ينبغي ان يصح القضاء مع اي صوم
كان لان النذر لم يوجبه الا على هذا النحو والجواب عنهما انه لم يوجب ايجاب الصوم المقصود لكونه بخصوصه شرطا في الاعتكاف كيف ويلزم ان لا يصح في شهر
رمضان اصلا لان مطلق الصوم شرط والنذر بالمشروط نذر بالشرط لكونه مقدمة له فالنذر يقتضي وجوب الاعتكاف والصوم معا فمن هذا الوجه صار الصوم
المقصود واجبا ثم لما اضاف الى الشهر المبارك وجب الاعتكاف فيه وعاق النذر عن ايجاب الصوم لانه لم يكن موجبا للصوم بنفسه وانما يجب ضرورة توقف

عليه الواجب من المقدمة كلزوم تعقل الموجب لان الايجاب بدون التعقل غير معقول ثم المنافي لبطلانه كثيرا ما يأمر بشيء ولا يعقل عن المقدمات قلنا اللازم ممنوع و
انما يلزم ما قال لو كان الامر صريحا وبالذات وليس المقدمة مأمورة لا بالمأمورية الاولى بل بالعرض ومن ههنا لم يلزم تعلق الخطاب بنفسها ولا وجوب النية وانما يلزم فيها
اذا كان الوجوب صريحا بل اللزوم ههنا كاللزوم اذ لا يجب النية في الوضوء والغسل عندنا وفي غسل الثياب وستر العورة بالاتفاق ومن ههنا ظهر لك اندفاع
الاستدلال بانه من لزوم المعصية بترك المقدمة وبلزوم وجوب النية في المقدمات وقالوا لو وجبت لامتنع التصريح بعدم الوجوب ونحن نقطع بصحته اوجبت غسل
الوجه دون الرأس قلنا بطلان اللازم ممنوع ولا نقطع بصحة مثاله كما يجب للمادة وقالوا الوجوب لزم قول الكعبي من انتفاء المباح ويجيء فرع اذا اشتبهت
المنكوحة بالاجنبية اذا دخل امرأتان في بيت وقد زوج احديهما الوكيل لا يعرف الزوج الزوجة بعينها وقد مات الوكيل حرمت المنكوحة لان الكف عن
عن الحرام وهو وطء الاجنبية واجب وهو الكف عنهما جميعا للاشتباه ومن ههنا اشتهر ان الحلال والحرام لا يجتمعان الا وقد غلب الحرام ولو قال لاحدهما
لزوجته احديكما طالق حرمتا لان الاجتناب عن المطلقة يقينا فيها اي في الاجتناب منها كذا في كتب الشافعية واما عندنا ففي تلك الصورة لا يقع الطلاق على
الامين متناول في المبهم وانما يقع في المعين بالبيان فله قبل البيان ان يطأ ايهما شاء وبدا لكن يجعل عدم ما يكون بالتعيين الطلاق في الآخر
فليس ههنا الكف عن احديهما واجبا حتى يكون الكف عنهما مقدمة الواجب نعم لو طلق معينا طلاقا بائنا ثم نسي المطلقة ينبغي ان يحرم الان ايضا
من صور اشتباه المنكوحة بالاجنبية اقول اذا ثبت وجوب المقدمة فالغاية بما فيه في المنيا وانما كانت مقدمة ليعلم وجود المنيا نعلم وجود المنيا موقوف على
دخولها وعلوم التوقف في الغايات كلها محل تأمل فما يصح في بعض الليل مقدمات للمنيا فرع آخر قالوا الخروج من الصلاة بفعله فرض لان من ضروريات
الدخول في صلوة اخرى خروجه من الاولى والدخول في اخرى فرض فكذا الخروج عن الاولى ولا يفقه هذا العبد فان كونه من اللوازم لا يوجب ان
يكون الخروج بصنع المصلي عنها فرضا كيف وقد يجوز ان يخرج من الصلوة بعد تمام الاركان من غير اختيار بل هو الظاهر من حديث الاعرابي فاذا فعلت
ذلك فقد تمت صلوتك ان شئت ثم رواه الامام محمد على انه لو سلم فالخروج انما يكون من تتمات الصلوة الاخرى لا من فرائض هذه ولم ينقل الامام ابو حنيفة
على فرضيته انما استخرجها من بعض الفروع كفساد التحريمة اذا طلع الشمس في القعدة الاخيرة بعد التشهد قبل السلام وكمحة فيما اذا خرج وقت الظهر في
تلك الحال وتعلم الامي سورة ونحوها وغيرها وفيه كلام قد استوفي في فتح القدير وقال الامام ابو الحسن الكرخي ان القول بفرضية الخروج بصنعه خطأ وذلك
الفرض ما يكون قربة وهذا الخروج ليس قربة بل قد يكون معصية فكيف يكون فرضا قالا الاشبه ما قالا انه ليس بفرض والله اعلم بالصواب مسئلة وجوب الشيء يستلزم
حرمة ضده المفوت وهل الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده وقيل الامر بالشيء نفس النهي عن ضده فمنهم من عمم في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد
تحريما وتنزيها فالندب بالشيء نفس كراهة الضد ومنهم من خصص الحكم بامر الوجوب فليس عنده المندوب بل ليس الامر نهيا عن الضد واستغنى انه
عقلا وعليه المعتزلة وطائفة الشافعية ثم من ثم الخلاف في النهي كذا فالمختار انه يتضمن الامر بالضد وقيل نفس الامر به سواء كان تحريما او تنزيها وقيل ان كان تحريما
فقط وقيل يقتضي كون الضد مباحا فيجب الان الامر بالشيء نهي عن جميع الاضداد لان كل واحد منها مفوت للواجب المامور به بخلاف النهي فانه امر بواحد من الاضداد
وقيل ليس النهي او الضد ولا يقتضيه عقلا كما في الامر وقيل في النهي لا يتضمن الامر بالضد ولا النهي بخلاف الامر فان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل فلا يجوز ان
جاز الاتيان بالضد مع وجوده لئلا يلزم التضاد وقال ارتفع الوجوب واذا كان من لوازم الوجوب فيتحقق وجوب الفعل يتحقق وجوب الامتناع عن الضد فحرم
حقيقة الوجوب وهو المراد من التضمن كما ان جعل الملزوم هو بعينه جعل اللازم ولا يحتاج الى جعل مستقل كذلك لا يحتاج الامتناع عن الضد الى موجب سوى
موجب الفعل والمعنى فاذن المعنى بالتضمن انه قال اللازم مجعول بجعل الملزوم لا بجعل جديد والا يمكن كذلك لزم الا انفكاك اي كما ان جعل الملزوم ثم
جعل اللازم كذلك ايجاب الملزوم هو بعينه ايجاب اللازم ولهذا يقال في هذا البحث ان الاشتغال بالضد من لوازم ترك الفعل فاذا تحقق ايجاب الكف لا يمكن

تحقق ايجاب الاشتغال بالضد و تخييرا وفيه شيء لان كون الاشتغال بالضد من لوازم الكف عن الفعل ممنوع فانه قد يوجد الكف لا كذلك عند بال بالنوم فضلا عن الاشتغال
سوى هذا الكف وليس منه ولئن سلم فليس من لوازم عدم الفعل فان العدم ربما يكون من عدم العلة للوجود والملزوم الذي هو الضد فلا يلزم الايجاب فالخطاب ههنا
وجب بالذات متعلق بالفعل وبالضد بالتفاوت بالاصالة والتبعية فبالاصالة للواجب وبالتبعية للكف عن الضد كما في ايجاب المقدمة فعلى هذا لو ترك الواجب مع
الاشتغال بالضد فالمعصية معصية واحدة هي معصية ترك الواجب انما ينسب الى الضد بالعرض وعلى هذا فلا يليق ان يخالف في هذا الحكم وجعل الشيخ ابن الهمام
فائدة الخلاف في هذه المسئلة ان عند قائلي التضمن او العينية معصيتين وعند المنكر معصية واحدة وعلى هذا فالخطاب عند القائلين بالذات واصالة الى الواجب لكن
من الاضداد وعند المنكرين ليس كذلك وعلى هذا فلا يتم الدليل قطعا لانه لا يلزم من تعلق الخطاب بالملزوم تعلقه باللازم بالذات لكن الخارج عن الاهمال لا ينبغي ان يرجع
فالنزاع لا طائل تحته ومن ههنا قيل يقتضي الامر بالشيء كراهة ضده فان خطاب التضمن انزل من خطاب الصريح فلا بد من الفرق بينهما في الاطلاق
فيسلم انه ذكر الامام فخر الاسلام ان للائمة مذاهب في ضد المأمور به والمنهي الاول انه لا حكم للامر والنهي في الضد اصلا الثاني و قد نسبه الى الشيخ ابي بكر الجصاص
قدس سره تحريم ضد المأمور به ووجوب ضد المنهي عنه اذا كان له ضد واحد الثالث كراهة ضد المأمور به وكون ضد المنهي عنه في معنى سنة واجبة وقال هذا اصح عندنا ثم
قال بعد ذكر حجج الفريقين الاولين وحجة الفريق الثالث بان الامر على ما قال الجصاص قدس سره الا انا اثبتنا كل واحد من القسمين ادنى ما يثبت به لان
الثابت لغيره ضرورة لا يساوي المقصود بنفسه الذي اخترنا وفيما على هذا هو ان هذا لما كان امرا ضروريا سميناه اقتضاء ومعنى الاقتضاء ههنا انه
ضروري غير مقصود فصار شبيها بما ذكرنا من مقتضيات احكام الشرع ثم قال بعد عدة سطور فائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا
من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا يفسد صلوته ولكنه يكره وقلنا ان المحرم
لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء الى آخر ما ذكر من التفريعات كما هو فانه ليس بفيد وقد تحير العلماء الاعلام في حل هذا البحث
نحن نبحث قبل ما اشار اليه وحاصله ان بالضد خطاب التضمن وهو انزل من الصريح فلا يثبت به التحريم بل انزل منه وهو الكراهة ومن هذا الوجه سماه كراهية
فلا مخالفة في المعنى بينه وبين الشيخ ابي بكر وعلى هذا لا يستقيم قوله واما اذا لم يفوته كان مكروها الا ان يقال من ههنا شرع في كلام آخر فالمراد بالكراهة
ههنا المتعارف من المعنى لا ما ثبت بخطاب غير صريح كما اراد سابقا ثم ادعى المعترض عليه بقوله لكن يلزم حمل هذا اطلاق المكروه على التحريم اي الحرام وهو بعيد جدا
وحمله آخرون على ان مقصوده اثبات الكراهة في غير المفوت من الاضداد وتقرير كلامه انا اثبتنا كل من الامر والنهي ادنى درجة وهو الخطاب الضمني الشرعي
الذي سميناه اقتضاء اصطلاحا واذا ثبت الخطاب الضمني فنقول فائدته ان المنهي اذن غير مقصود بالحكم بالامر ولم يعتبر الا من حيث يفوت الامر لا بالذات
فاذا لم يفوته لم يكن حراما بل مكروها وعلى هذا التقدير لم يمكن ذكر هذا المذهب في المخالفة مناسبا ثم ان ما ادعاه رضي الله عنه بقوله فاذا لم يفوته كان مكروها
غير مفهوم من دليل الاول فانه اذا لم يفوته لم يتعرض له الامر فان ثبت الكراهة فبدليل آخر لا بحكم الضدية واما القعود فانما لا يفسد لان القيام ليس فرضا
دائما في الصلوة ولا كراهية فلان تخلل الغير الافعال الصلوتية فيها مكروه اذا كان من جنسها الا لانه ضده واما لبس المحرم الازار فلانه لما نهي عن لبس
المخيط وقد كان الستر فرضا وايضا تعين لبس الازار والرداء لا لانه ضد لبس المخيط غير مفوت بل هذا الكلام في باقي التفريع لا بطول الكلام بذكره قلت فالامر
بشيء نهي عن ضده ضمنا فكل من الاضداد منهي عنه والنهي عن الضد يستلزم الامر بالضد الآخر تخييرا فهذا الضد الآخر منهي عنه ضمنا ومأمور به تخييرا فاجتمع الامر
والتحريم في شيء واحد بعينه قلت الامكان بالنظر الى الشيء لما انه لا ينافي الامتناع بالذات وللامتناع بالنظر الى شيء آخر كالمأمور به والوجوب بالنظر
الى شيء لا ينافي الحرمة بالنظر الى شيء آخر فلا استحالة في الاجتماع ولو قيل ان حرمة ضد الواجب لانه مفوت له فليس الاجتناب عنه مطلوبا بالذات بل
لاداء الواجب وضد المنهي انما يكون واجبا لتحصيل الاجتناب عنه فضد هذا الضد انما يكون مطلوبا لتحصيل الاجتناب عن هذا الضد وانما هو لتحصيل

حال الامر بل غايته ما يلزم انتفاء المامور به في الاستقبال فلا يلزم تعقل الضد وهذا غير وارد فان المجيب ان يقول لابد من تعقل
انتفاء المامور به في الاستقبال والاشتغال بضده وهذا القدر يتم المطلوب فالاولى في الاعتراض عليه بان الامر لا يقتضي تعقل
الانتفاء ولو في الاستقبال الا ترى ان المطيع مامور من الله تعالى وعلمه محيط بكل شيء وكذا لا يلزم الانتفاء حال الامر فان المومن
مامور بالايمان في الاستقبال بل لابد من تحقق ما هو غير حاصل من غير منع المامور ويمكن انتفاء مستقبلة وهو لا يستلزم تعقل الضد فلا
وثانيا بان غايته اللزوم تعقل الضد ولم يكن المستدل ادعى تعقل الضد نسيا او مطلوبا فان مقصوده لو كان الامر نفس النهي عن الضد او لمزومه وبالعكس لم يتعقل
الاضداد في الامر بشيء وفي النهي امورا والامر والنهي بشيء لا يعقل من غير تعقلها بهذا النحو من التعقل والحق في الجواب ما ذكرنا وقد وقع ههنا نوع من الاطناب
وهو ليس جناية وعليه التكلان مسئلة نسخ الوجوب على انحاء الاول نسخه بتحويل الى الاباحة والجواز كنسخ صوم عاشوراء الثاني نسخه بالنهي عنه كنسخ التوجه الى
بيت المقدس فانه منهي عنه الثالث نسخه من غير اباحة جواز وتحريم ففي الاول الجواز بالنص الناسخ ثابت البتة وفي الثاني لا جواز اصلا بالاجماع فتحرر
الكلام في الثالث وفيه خلاف فعندنا لا يبقى وعند الشافعية يبقى واختاره المصنف قال اذا نسخ الوجوب بالتواتر الثالث يبقى الجواز بالنص المنسوخ خلافا
للغزالي الامام حجة الاسلام فانه وافقنا في انه لا يبقى بالنص المنسوخ فان ثبت بدليل اخر لان الوجوب يتضمن الجواز فانه هو مع رفع الحرج في الترك والناسخ
لا ينافيه فانه ليس يقتضيه الا النهي بالغرض فيبقى على ما كان من الجواز ونفي الحرج في الترك اعلم ان الجواز الذي كان يتضمنه هو الجواز المقارن للحرج في
الترك لا الجواز الاعم منه ومن الاباحة فان الامر ليس الا لطلب الفعل حتما لا غير فبعد طريان الناسخ لم يبق هذا الجواز المقارن للحرج في الترك البتة
ومطلق الجواز الشامل لا دليل عليه اذ كان دليلا على مع ما في الضد فالجواز الذي كان تضمنه الامر لم يبق والذي يدعون بقاءه لا دليل عليه فافهم فانه
وقيل قبل الجواز جنس الوجوب والجنس متقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه قلنا يتقوم بفصل اخر بعد ارتفاع فصل الوجوب وهو عدم الحرج على الترك
كالجسم النامي يرتفع نموه الذي هو الفصل ويبقى جمادا مع فصله فقد يبقى لكن اقول ان ذلك ليتقوم بالفصل فلا بد من علة اخرى للتقوم بالفصل
الاخر والنص المنسوخ اقدم يكن دالا على هذا التقوم فلا بد من دليل اخر اليه الكلام ثبت به والا لا كما اذا رفع نمو الجسم لا بد من علة الجمادية كما لا يخفى على
المنصف وربما يقال ان المركب الخارجي الذي فيه اجزاء غير محمولة مجانبة للجنس والفصل يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس واما المركب الذهني الذي لا يمتاز
جنسه من فصله في الخارج بل الواحد هو بعينه الجنس والفصل فلا يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس والوجوب ان كان مركبا فمن المركبات الذهنية
اذ لا يعقل اجزاء غير محمولة فالقياس مع الفارق فتامل فيه وما ادعي ان الجواز جنس الوجوب وصادق عليه ليطبق مباينا اياه وكان موضع نحته
ان لان الفصل ما في الجواز ليرتفع الاشتباه وقال العلماء ان الجائز كما يطلق على المباح المباين للواجب والمندوب كذا يطلق على ما اعم منها وهذه
العبارة تحتمل معنيين الاول ما حكم الشارع بعدم امتناعه ولا حرج فيه فهذا يشمل المباح والواجب والمندوب وهو الذي يدعيه الشافعية بقاءه بعد نسخ
الوجوب الثاني ان الشرع لم يحكم فيه بالامتناع فهذا هو التوقف الذي يقول به بعد انتساخ الوجوب الى قيام دليل اخر على الجواز والا فالجواز يطلق
على ما ليس يمتنع عقلا باحد الوجهين ويطلق على ما استوى فيه الامران شرعا او عقلا اي قام دليل شرعي او يقطع العقل على الاستواء وهو اعم من المباح
فان فيه الاستواء الشرعي فقط وعلى هذا فالاستواء وعدم الحرج في الفعل ويطلق على المشكوك فيه كذا عقلا او شرعا كسؤر الحمار مسئلة يجوز في الواحد بالجنس
اجتماع الوجوب والحرمة بان يكون نوع منه واجبا ونوع اخر حراما كالسجود لله وللشمس فانهما نوعان للسجود الواحد الجنسي مع وجوب الاول وحرمة الثاني
ومنع بعض المعتزلة هذا الاجتماع مكابرة لا يلتفت اليه وصرح السجود لقصد التعظيم بان السجود ليس حراما ولا واجبا انما الواجب تعظيم الله تعالى والمحرم تعظيم
الشمس لا يجدي في هذا المقام فان التعظيم واحد جنسي واحد نوعيه هو تعظيم الله تعالى واجب والاخر هو تعظيم الشمس حرام انما الكلام في الواحد بالنوع

لا يجتمع فيه الوجوب والحرمة بان يكون شخص منه واجبا وحراما فتنبه لما هو المشهور من ان الكلام في الواحد بالشخص متحدان في المآل لكنه انما عبر بهذه العبارة
لان التكليف بالنوع لا يتحقق الا بوجود بعض الاتيان فلا يتصف بالوجوب والحرمة الا لانه فرد من النوع وهذا هو مراده كما قال في الحاشية وهذا اولى من
المشهور لانه لا تكليف الا بالنوع تحقيقا الا ان يتشخص بعد الوجود ولان النوع انما يتصف بالوجوب والحرمة الا باعتبارين بخلاف الواحد بالجنس انتهى ولم
يرد به ان ما ذكره القوم باطل بل المراد ان هذا التعبير اولى ومن ثم حاصل الوجه الثاني ان وجوب النوع عبارة عن وجوب الاتيان بفرد ما وحرمته عن وجوب الكف
عن جميع الافراد فيلزم اجتماع المتنافيين في شخص احد فلا يصح اجتماعهما الا من جهتين بخلاف الواحد بالجنس لان وجوبه عبارة عن وجوب نوع ما وحرمته
عن لزوم الكف عن نوع ولا تنافي ولو اريد تحريمه لزوم الكف عن جميع افراده فهو تحريم لهذه الحقيقة المطلوبة الكف فهو نوع بهذه الجهة كما انه الحرم
النوع في شخص واجب في اخر فهو بهذا الاعتبار اعتبر مبهما فهو مبهم والحاصل انه ان اعتبر حقيقة مبهمة واوجبت باعتبار تحصلاتها المبهمة فهي الواحد بالنوع
في هذا الاصطلاح وهذا النحو من الاجتماع جائز باتفاق من يعتد باتفاقهم وان اعتبرت نفسها واوجب الاتيان بها مانيا ان واحد من الافراد ولم يلاحظ
خصوص تحصل منها او حرمت نفسها بان يكون المقصود عدم الاتيان بها نفسها لا لخصوص تحصلها فهو المراد من الواحد بالنوع وهذا النحو من الاجتماع متنازع
فيه ولا شك ان التسمية بالواحد بالنوع اولى من الواحد بالجنس هذا غاية التوجيه لكلام المصنف فافهم وحاصل المسئلة ان ايجاب شئ في ضمن بعض افراده وتحريمه
في ضمن بعض اخر جائز خلافا لبعض المعتزلة الغير المعتد بهم وانما الكلام في وجوب شئ وحرمته بان يتصف بهما في اتحادهما سواء كان ذلك الشئ واحدا بالشخص
او نوعا فان اتحد فيه الجهة حقيقة او حكما كما اذا كان النسبة بينها ذاتية فالاجتماع مستحيل فانه يلزم الاتيان به وعدم الاتيان به وهو جمع بين النقيضين فهو التكليف
به وليس هذا من قبيل نسخ المؤقت لانه يرتفع هناك الحكم المؤقت فالحكم المتحقق واحد وهاهنا الكلام في الاجتماع ثم صرح وقال بل تكليفه محال لانه يلزم من
هذا التكليف اجتماع الوجوب والحرمة في شئ واحد ذاتا وجهة فيكون واجبا وحراما وهو جمع بين الضدين في نفس الامر قال في الحاشية وفيه ما فيه فانه
انما يتم اذا لم يكن تعدد جهة اصلا واما اذا كان تعدد جهات متساوية فمحل الوجوب والحرمة مختلفان فلا اجتماع للمتنافيين نعم لا يمكن الامتثال فهو تكليف
بالمحال لا تكليف محال انتهى وتعدد الجهة حقيقة وحكما بحيث يمكن الافتراق من احدهما كالصلوة في الدار المغصوبة فعند الجمهور من الحنفية والشافعية
والمالكية تصح هذا النحو من التكليف فالصلوة في الارض المغصوبة واجب وحرام معا فلا تاتي بها يستحق ثواب الصلوة وعقاب الغصب قال القاضي ابو بكر الباقلاني
لا يصح ويسقط اي يحصل الذي من شانه هذا الطلب يشبه والامام الرازي صاحب المحصول فان سقوط الطلب اما بالامتثال او النسخ وكلاهما منتفيان وعند الامام احمد
بن حنبل واكثر المتكلمين والجبائي والروافض لا يصح هذا النحو من التكليف ولا يسقط به الواجب لنا انه لا مانع يخيل الا اجتماع وصفين متضادين وهو غير مانع
لعدم اتحاد المتعلقين لما حققه ثابت هاهنا فان الكون في الحيز وان كان واحدا بالشخص لكنه متعدد باعتباراته كونه من حيث انه صلوة وعبادة الله تعالى
وكونه من حيث انه غصب وتعد على ملك الغير فبالجهة الاولى يكون واجبا وبالجهة الثانية حرام فلا اتحاد في المتعلقين اصلا فلا استحالة قيل في حواشي ميرزا جان
لا نسلم ان الكون في المغصوب من حيث انه صلوة واجب حتى يجتمع الوجوب مع الحرمة وانما يكون واجبا لو تناوله الامر بالصلوة وهو ممنوع اذ النهي عن الكون في
المكان المغصوب يدل على ان الكون المطلوب بالصلوة غيره وهذا ظاهر كلام القائل ويمكن ان يقرر معارضته بانها لا تصح لان المطلوب غير هذه الصلوة والامر
النهي عن الكون في المغصوب يلائم المعارضة تقوله اقول في الجواب الدلالة اي دلالة النهي عن الكون في المغصوب على ان الصلوة المطلوبة غير الصلوة
فيه ممنوعة فانها فرع التضاد بين النهي المذكور والامر اذا جوزنا الاجتماع بينهما نظرا الى ان الامر مطلق كما هو حقيقة مع تعدد الجهة والحمل على الحقيقة ضروري
اذا لم يوجد صارف فاين الدلالة على عدم تناول الامر لهذه الصلوة وان جعل الايراد منعا فتقرير الجواب ان الكون في المغصوب من حيث انه
صلوة واجب البتة لان الامر بالصلوة طالب لمطلق الصلوة فانه مطلق والتقييد لا بد له من صارف وليس يخيل الا النهي عن الغصب ولا يصلح تقييدا الا اذا

ورد ان الكون المطلوب في الامر بالصلوة ١٢ منه

على الفساد والدلالة فرع التضاد وهو لعلم تعدد الجهة فافهم فصل مانحن فيه كما اذا امر عبده بالخياطة ونهى عن السفر فخاط وسافر فانه مطيع في الخياطة
لكن عاص في السفر قطعا كما لا يخفى وانقض لصيم يوم النحر بانه اذا نذر صوم يوم النحر يجب ان يصح اذ الحرمة بجهة كونه في يوم النحر والوجوب من جهة كونه صوما منذورا
فصار مثل الصلاة في الارض المغصوب مدفوع بان التحقيق اي تحقق حكم الصلاة في المكان المغصوب ممنوع ههنا فعدنا لا يخرج عن الاصل العموم فيه فيسمع صوم
من جهة كونه صوما منذورا لله تعالى ثم من جهة كونه في يوم النحر اعراضا عن ضيافة الله تعالى فان قلت ينبغي ان لا يصح هذا النذر فانه معصية والنذر بالمعصية
باطل اما الاول فلما روى الشيخان عن ابي سعيد الخدري لا يصح الصيام في يومين يوم الاضحى والفطر والطبراني عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه ان
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ارسل ايام منى صائحا يصيح ان لا تصوموا هذه الايام فانها ايام اكل وشرب واما الثاني فلما روى اصحاب السنن
عن ام المؤمنين عائشة الصديقة لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين واذا لم ينعقد لم يتحقق الوجوب قلت لا نم ان هذا بالمعصية فان تعلقه بالمنذور لا بالعموم
ولا معصية فيه وانما المعصية في امر مقارن وهو الاعراض والنهي لتقرير المشروعية والفاظ الى سعيد يرد ويحمل نفيه نفيه ما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقدم
لكما هو رأي الشافعية فهو لمانع عندهم وتحقيق لا يتعين ههنا وهو جواز اجتماع الوجوب والحرمة لاجل جهتين وهو رأي المانع النهي الدال على فساد العموم
فيه فان النهي عندهم لموجب الفساد وعدم مشروعية الذات بخلاف النهي عن الغصب فانه لا يدل على فساد الصلوة اذ ليس النهي منها بخصوصها والجواب
تخصيص الدعوى اي دعوى الاجتماع بما اذا كان بينهما عموم من وجه ههنا ليس كذلك فان العموم لا ينفك عن عموم النحر لانه فيرفع النقض عن عموم الدليل
فان مقدمات الدليل جارية فيه اذ لا فساد عند اختلاف الجهتين فانقلبت ترتب النقض على عموم الدليل بما اذا كان بين الجهتين تساو فان اعتذر بان
ايجاب ما لا يخلو عن الحرام لا فائدة فيه ولا يليق لشأن الحكيم يتعذر فيما اذا كان اللزوم من جانب فان ايجاب شيء مع لزوم الحرمة لا فائدة فيه مع
ان اتيانه التناه والمنهي عنه المتلازمان قلت لا نقض بتساوي الجهتين فانه يلزم فيه الاتيان بالكل لانه جب او لازم وجب ولا اجتناب عن كل لانه حرام
او لازم حرام ففيه تكليف بالمستحيل بخلاف ما اذا كان اللزوم من جانب فانه يجوز ان يكون جهة الوجوب امرا عاما يتحقق امتثاله في غير الخاص فلا تكليف بالمحال نعم
لو كان جهة الحرمة جهة عامة وجهة الوجوب جهة خاصة لزم الاستحالة لكنا لا نقول بجوازه ونحن انما نقول الوجوب صوم النحر لانه منذور من غير لحاظ الى
خصوصية وحرمة من حيث اشتماله على الاعراض عن ضيافة الله فلا يساوي وان فرض التساوي على هذا الوجه فالكون الصلوتي في هذا المكان لازم
للغصب وبالعكس فان لم يتصف بعد المحو لا يتجاوز عما ذكرنا الا ان يقال العام المطلق لا حقيقة له في التحصيل لا حقيقة الخاص لاتحاد الجعل والوجود فلو كان
جهة الوجوب والحرمة عام وخاص كان تحصلهما واحدا فيلزم اجتماع الحسن والقبح في الحقيقة المحصلة بخلاف العموم من وجه حقيقتان اجتماعهما اتفاقي فلا يلزم من
من كونهما منشأ الوجوب والحرمة اجتماعهما في ذات فتأمل فانه غير وارد لان ما ذكرنا تم فيما اذا كان العام ذاتيا للخاص واما اذا كان عرضيا فلا لان تحصل الخاص
غير تحصل العام العرضي كما في الحاشية ثم ههنا وجه آخر لفساد هذا التوجيه وهو ان اجتماع الحسن والقبح في ذات محصلة انما يستحيل اذا كانت جهة المعروضية لهما بالذات
وهو ممنوع بل المعروض لهما بالذات الجهة العامة والخاصة فلا استحالة قال في الحاشية اذا كان اللزوم ولو من جانب لزم استحالة التكليف بالمحال وان لم يلزم استحالة
اجتماع المتنافيين فان الحرمة تقتضي الاجتناب دائما والوجوب الاتيان بالفعل والا ثم ومطلقة متناقضان وهذا غير وارد فان الجهة اللازمة اذا كانت
جهة وجوب كما فيما نحن فيه لا يلزم فان الوجوب انما يقتضي الاتيان في مادة من المواد والحرمة تقتضي الاجتناب عن الاخص نعم لو كان جهة العموم جهة الحرمة لكان
له وجه على انا نقول لا يلزم منه الا وكم لزمنا الاداء مع جهة الحرمة وهو ممنوع بل الوجوب انما هو ليأتي بالقضاء في وقت لا يكون فيه الجهة الحرمة وانما يصح ما لا
ادى كما قلت لزمنا قضاء لكن لا يكاد المنهي عنه يكون انما وههنا شيء قوي ان ايجاب امر ملازم للقبيح لا يليق بجناب الحكيم فانه حض على المعصية مع ان ايجاب
شيء كل بسبب منع العبد كايجاب هذا العموم عند وجود النذر من العبد يليق بجناب الحكيم وليس حضا على المعصية فانه الوجوب عند حدوث فعل لم يكن

لازما عليه فتدبر ثم ان بينهما اي بين الوجوب والحرمة ليسا مما يلزم احدهما الآخر بل بينهما عموم من وجه الوجوب المندوبية وجهة الحرمة الاعراض عن ضيافة
الله تعالى فلا يمنع التخصيص في الجواب اصلا ولنا ايضا لو لم يصح اجتماع الوجوب والكراهة لما ثبتت صلوة مكروهة لان الاحكام كلها متضادة والكون الذي
هو الصلوة واحد واذا كانت مكروهة لزم وجود الكراهة والوجوب فيها فان المكروه انما هو الفعل فان كانت الكراهة لاجل الوصف وهو الواجب وان كان
باعتبار الذات فان جوز النظر الى اختلاف المتعلق فيجوز في الحرمة والوجوب لذلك والا لم يجوز لكان الصلوة المكروهة باطلة وهو خلاف الاجماع فلا فرق
بين التحريم والتنزيه فتدبر ولا يرد على هذا التقرير ما في المختصر ان ههنا كونا واحدا هو غصب صلوة وفي الصلوة المكروهة الكراهة من قبل الوصف
ولو فرضنا الكراهة من قبل الذات يلزم فساد الصلوة المكروهة ووجه الاندفاع جلي مما مضى من التقرير والايضاح ولو فرق بان نهي التنزيه يتعلق
في الاغلب بالوصف والنهي التحريمي فيوجب فساد الذات فالجواب عنه انه سيجيء ان النهي عن الشرعيات تقرر المشروعية ويرجع الى الوصف وبعد
التنزل فالكلام فيما افاد دل القرينة على انه لاجل الوصف كما في الصلوة في المكان المغصوب ولا شك ان هذا النهي والوجوب لا يتضادان كما ان
الكراهة والوجوب كذلك فافهم استدل على المختار لو لم يصح الاجتماع لما سقط التكليف بما فيه جهة حرمة كالصلوة في الارض المغصوب فان غير الواجب
لا يسقط وهل هذا الا كما يقال الصلوة من غير وضوء غير صحيحة لكن يسقط بها التكليف واللازم باطل كيف وقال القاضي وقد سقط التكليف اجماعا
ورد بمنع تحقق الاجماع واستند بخروج الامام احمد فتعقب بانه يدعي اجماع من سبق عليه ولهذا قيل المعد وقال ذلو كان لعرفه احمد فان شأنه اجل
من ان يخفى عليه الاجماع وفيه انه لعله عرفه وما اطلع لانه لا يرى اجماع غير الصحابة حجة وقيل لا يرى اجماع غير الخلفاء الاربعة رضي الله عنهم حجة
وههنا مناقشات في السند لا وجه للتتبع الا بعدم صحة النقل العام شقه وسيجيء ان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة في حق العمل ثم لما كان اذكر
ان في التفريغ عن الغصب حركة هي تفريغ وشغل معا الاول واجب الثاني حرام فاشار الى رده وقال ثم اذا ما وجهتي التفريغ والغصب في الخروج منها
اي الدار المغصوبة فمتعلقان اي الوجوب والحرمة به من تعلقا ابي هاشم غير صحيح في نفس الامر كيف ويلزم التكليف بالمحال فان الامتثال بالامر
والنهي المذكورين لا يصح الا بالخروج ولم يشغل المكان والخروج والحركة مطلق غير شغل المكان محال بل يلزم التكليف بالمحال فانه يلزم الامر بالخروج
والنهي عنه قال واقف الاسرار ابي هاشم ان يقول الخروج نفس نقل الاقدام لا وجوب فيه وحرمة لكنه يشتمل على وضمن شغل مكان الغير والتفريغ
وبينهما عموم من وجه فتحقق اجتماعهما في الخروج فالاصلح ان يقال ليس ههنا شغل هو غصب بل شغل باذن المالك دلالة لانه ترضى بتفريغه فلا حرمة
فتدبر واستصحاب المعصية في هذا الخروج حتى يفرغ زجرا له عن هذا الفعل الشنيع كما ذهب اليه امام الحرمين ليس ببعيد قال صاحب البديع والمختصر
بعيد فانه لا وجه في استصحاب المعصية فدفع بان الاشتغال معصية موجبة للزجر على انه مسبب من معصية والحق ان التوبة ماحية للذنوب فلا وجه
لا قرار بالخروج بنية التفريغ توبة والتفصيل التوبة من جاوه مسئلة يجوز تحريم احد اشياء من الاشياء المعلومة كما يجوز هنالك اي في الامر المقصود
منع الخلو لان الاتيان بواحد ما لا يكون الا بان لا يخل بها جميعا وههنا اي في تحريم احدها المقصود منع الجمع لان المقصود الاجتناب عن واحد وذلك
اما بالاجتناب عن الكل او واحد فقط فامتنع الجمع وفيهما ما تقدم في الواجب المخير دليلا واختلافا ما قال انه لما كان المتوهم ان يتوهم انه قد تقرر ان تحريم
الواحد المبهم تحريم لكل فرد وسيصرح في كلمة او يكيف يكون لمنع الجمع اشار دفعه وقال اعلم ان تعلق الترك باحد اشياء على انحاء احدها ان يتعلق الترك بمفهوم
احد بقيد التعميم فلا يجوز اتيان واحد اصلا لان عدم الطبيعة انما يكون بعدم جميع الافراد وفيه انه قد يكون عدم الطبيعة بعدم فرد واحد فانه قد صرحوا
انه اذا انتفى فرد فقد انتفى الطبيعة من حيث هي في الجملة وسيجيء تحقيقه وتفصيله الا ما ورد انشاء الله تعالى في مقامه فتدبر والتعميم هو المتبادر الى
الفهم من كلمة او بعد النهي نحو لا تطع آثما او كفورا والثاني ان يتعلق الترك بما صدق عليه مفهوم احدها ويكون هذا المفهوم عنوانا وشرطا للمنهي عنه

تمام حقيقة المباح بل هو المتساوي فعلا وتركا فالماذون في الفعل جزء الحقيقة وقيل النزاع لفظي فمن جعله جنسا للوجوب اخذه بمعنى جائز الفعل ومن جعله
مباينا له اخذه بمعنى جائز الفعل والترك مسئلة المباح ليس بواجب بالضرورة خلافا للكعبي من المعتزلة واحتج بان كل مباح ترك حرام اي يلزمه
ترك حرام وكل ترك حرام او ملزومه واجب ولو تخييرا فالكل مباح واجب ولو مخيرا قلنا الصغرى ممنوعة اما اولا فلجواز انعدام الحرام بانعدام المقتضي
وهو الارادة القديمة والحادثة مثلا بناء على ان علة العدم عدم علة الوجود وحينئذ لا يكون عدمه مستندا الى فعل المباح الذي هو المانع لوجود الحرام
كيف لا وان عدم المقتضي كاف في عدم الحرام فوجود المباح بعد ذلك لا دخل له في عدم الحرام قال في الحاشية انه لا بد لترك الحرام من احد الامرين اما عدم
الارادة او فعل المباح فكل واجب لو تخييرا ثم قال فيه ما فيه وجهه ان المقتضي للعدم بالذات هو عدم الارادة وفعل المانع فعلها بالعرض لا يتسبب العدم الا بعد وجود
المقتضي وبان العدم لا شئ محض لا يصلح للوجوب ولو اريد الكف فلا نزاع في وجوبه قال في البديع وغيره والحق انه لا مخلص عنه بعد تسليم ان مقدمة الواجب
واجب فان فعل المباح مقدمة لترك الحرام الذي هو الواجب وهذا ليس بشئ لان المقدمة لا يجب الا اذا هي مقدمة وفعل المباح ليس مقدمة الترك الا عند
وجود القصد الى الحرام واما قيل فلا يتوقف الترك على فعل المباح فانه يتحقق بانعدام المقتضي لا بفعل المباح الذي هو المانع فلا يلزم وجوب المباح الا حال
القصد الى الحرام ونحن نلتزم مثل هذا ينبغي ان تقييد المسئلة وجوب احد اضداد الحرام بما اذا كان مفوتا وفي وقت التفويت لا مطلقا فلا يرد انه يبطل
بالاجماع من وجوب احد اضداد الحرام وان الحرام فان قول الكعبي ما لزم لما اجمعتم فلا تمشت منكم محاربته واما ثانيا فلان فعل المباح انما يكون تركا له
اي للحرام لو قصد بفعله تركه وذلك لا يلزم فانه ربما يفعل فعال اباحة بلا خطر بالبال ترك الحرام نعم لو اراد الحرام او تخيله ثم قصد بفعل المباح تركه فانه يكون
واجبا في هذا الحال كما في الصبر الصحيح من سمع وعد الاجر عليه يحصل بلا تردد لاشائبة فيه فان قلت فعل المباح مفوت للحرام البتة سواء قصد به ترك
الحرام او لم يقصد فيجب لا وجه لمنع الصغرى ولو منع الكبرى بان لا نسلم ان كل مفوت الحرام واجب بل اذا قصد به تفويت الحرام كان له وجه قلت كونه مفوتا
اول المسئلة بل انما يكون مفوتا اذا انسب اليه العدم ولا ينسب الا اذا تعدد عنده مع وجود الارادة واما عند عدمها فينسب عدم الحرام وفواته اليها لا
الى المباح فتأمل فيه فانه لا يبقى بعد كثير فرق بين هذا السند وبين السند الاول واما ثانيا فنسلم كونه مفوتا فلا وجه لاشتراط قصد التفويت فانه وجوب
لا يشترط فيه النية كما تقدم وايضا الزم عليه اي على الكعبي بانه اي وجوب المباح معارض للاجماع قال الاجماع القاطع دل على ان الاشياء المباحة تحقق
البتة فاجاب بان هذا اي الاجماع على الاباحة بالنظر الى ذات الفعل فانها اباحة في نفس فعله ولا في تركه وهذا اي وجوبها بالنظر الى ما يستلزم
من ترك الحرام الذي هو الواجب بنفسه وهذا بالعرض ونوقض الكعبي بانه يلزم ان يكون كل حرام واجبا لان كل حرام ترك حرام اخر ضده وكل ترك حرام
واجب ولو تخييرا او واجب بان له ان يلتزم باعتبارين فمن جهة نفس ذاته حرام ومن جهة انه ترك حرام واجب ولا استحالة وقد تقدم جوابه حسن فتذكر
مسئلة المباح قد يصير واجبا كالنفل بالشروع فانه يصير واجبا خلافا للشافعي كما لا رد بالمباح الماذون في الفعل وهو اعم من المندوب والا لامعنى لدعوى
الوجوب بالشروع ثم انه على هذا التقدير لابد من دعوى جزئية كما يدل عليه قوله قد يصير وعلى هذا فلا ياتي خلاف الشافعي الامام فانه يقول بوجوب
الحج والعمرة بعد الشروع فان الاولى في عنوان المسئلة ما في كتب مشائخنا النفل يجب بالشروع لنا فارتنا الجواز عقلا بان التخيير ابتداء اي
في ابتداء الفعل لا يستلزم عقلا ولا شرعا بقاءه اما عقلا فظاهر واما شرعا فالحج النفل بعد الشروع فيه لا يبقى الخيار والوقوع بالنهي عن ابطال العمل بقوله
تعالى لا تبطلوا اعمالكم فوجب الاتمام صيانة للمودي عن البطلان فوجب القضاء بالافساد ولان ما وجب في الذمة يبقى مضمونا بالمثل عند الفوت واورد
عليه اما اولا فلان معنى قوله ... قابل النهي عن ابطال العمل بالرياء والسمعة والنفاق واشباهها كما هو المروي عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم
واجيب عنه مطلع الاسرار بان هذا تخصيص للنهي من مطلق الابطال بلا مخصص فان الابطال كما يكون بالاشياء المذكورة يكون بالافساد ايضا ويشمل هذا هم

المصنف في هذا الابطال بل نقل عن احمد واما ثانيا فلان ابطال العمل في الاثناء غير مسلم الا يجوز ان يثاب الرجل على بعض الصلوة وان لم يثبت ثواب الصلوة
مع البعض عما يلحق به فان من الصلوة لا تحصل لها سبب الثواب بل ثوابها في الكل ثم ههنا كلام ان عدم الاول من الدليل لو تم لدل على
وجوب الاتمام فتركه يكون اثما وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صحيح مسلم الافساد في صوم النفل بالاكل ولا ينفع ح ما في فتح القدير انه عليه وآله واصحابه الصلوة
والسلام لعله قضاه فان الكلام في نفس الافطار فانه مشتمل على ترك الواجب فان قلت لعل يكون الافطار في صيام التطوع رخصة مطلقا كما انه رخصة
في الفرض في حق المسافر قلت فلا بد من الوجوب فان الواجب ما يأثم تاركه والمخلص عنه هذا العبد الا بما يدل باثبات المشروعية او القول بان الوجوب كوجوب
الصلوة على من استاهل لها آخر وقته والثاني ان بعض العموم لما لم يكن صوما لم يكن فيه ابطال العمل فانه ما كان الا بعض التصوم وليس بعمل فالافطار لا يوجب
ابطال العمل فتأمل فيه ولنا ايضا ما رواه الترمذي عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت كنت انا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام
فاشتهيناه فاكلنا منه فقالت حفصة يا رسول الله انا كنا صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فاكلنا منه فقال اقضيا يوما آخر مكانه فهذا يدل لانه قد يجب على وجوب القضاء ولزم
منه وجوب الاتمام فان القضاء تلو الاداء ولكنه معارض بما رواه ابو داود والترمذي عن ام هاني قالت لما كان يوم الفتح فتح مكة جاءت فاطمة فجلست عن يسار
رسول الله صلى الله عليه وسلم وام هاني عن يمينه فجاءت الوليدة باناء فيه شراب فناولته فشرب منه ثم ناوله ام هاني فشربت منه فقالت يا رسول الله لقد افطرت وكنت صائمة
فقال لها اكنت تقضين شيئا قالت لا قال فلا يضرك ان كان تطوعا الا ان يحمل على عدم المعرفة بالاخروية من الاثم لما كان اعطاه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان شركة فضيلة او كان مع عدم
المعرفة والعذر فلا اثم فان الوفاية واجبة صيانة لا ايجابه عبادة الى ان يقول فلان يجب بالشرع والتسليم اولى وان عرض بانه جعل الشرع
الايجاب سببا للوجوب والوجوب مختص به واما الشروع فليس في معناه الا ترى ان الحرمة تثبت بالتحريم ولا تثبت بالكف عنه وليس النذر موجبا الا في فيه
صيانة ما جعل اليه فولا حتى يكون صيانة الفعل اولى بل لان الايجاب عهد مع الا بلا بد من ايفائه فتأمل فيه ولنا ايضا القياس على الحج بل الاستدلال
بدلالة النص وجوب الاتمام في الحج والعمرة وهذا اجود ما استدل به في هذا المقام واما قالوا تارة ان الموجب هناك ايجاب الاتمام في فاسدها ولا تلازم
بين هذه العلة وبين وجوب القضاء وتارة قالوا الاتمام في الحج على خلاف القياس فلا يقاس عليه غير منقول كلا فانا نقطع بالتساوي لعبادة الناقصة يجب
اكمالها سواء كان حجا او عمرة او صوما او صلوة واما العبادة التي بعضها ليس بعبادة كالاعتكاف في ظاهر الرواية فلا يجب الاتمام لانه غير ناقص
وكل الامر الى الله عز وجل مسئلة الحكم منه رخصة وهي ما تغير من عسر الى يسر اي الحكم اليسر النازل بعد ذي العسر ومنه عزيمة ولها تفسيران الاول الحكم
المتغير عنه فهو لا يكون عزيمة الا حيث يكون رخصة وثانيهما ما لم يتغير من العسر الى اليسر بل حكم ابتداء كذلك وكون الحكم عزيمة او رخصة من احكام الوضع صرح
به في البديع وقيل بعض الرخص واجبة بعضها حرامية فكيف يكون الوضع فيها تكلفه ان مصداق الرخصة وان كان حكما تكليفيا لكن الكلام في كون
الرخصة رخصة او عزيمة ولا شك انه ليس فيها الا الوضع فتأمل وهي اي ما يطلق عليه اسم الرخصة اقسام اربعة من حيث كونها رخصة والقسم الاول
ما استبيح اي عومل معاملة المباح في عدم المؤاخذة مع قيام الدليل المحرم اياه وقيام حكمه وهو الحرمة كاجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه فانه باق
على الحرمة ودليل حرمته لم يخرج عن الدلالة ولم يصر مباحا اصلا لكن الشارع اذ هو غفور متفضل قبل العذر وعفى بالعفو وانه لا يخلف الميعاد وفيه العزيمة
اولى اي في هذا النوع العمل بالعزيمة اولى لان فيه طاعة للرب عز وجل فان الحكم باق ولو صبر وعمل بالعزيمة ومات بهذا العذر كان شهيدا ماجورا كما يشهد
عليه تسمية خبيب ومن هذا النوع الاكراه على الجناية على الصوم والاحرام واتلاف مال الغير حتى لو قتل كان شهيدا ماجورا ان شاء الله تعالى ومنه اكل
مال الغير في المخمصة قال الشافعية الرخصة ما شرع من الاحكام مع قيام المحرم لولا العذر ويظهر منه انه يصير مباحا بالعذر ويخرج الدليل المحرم عن الدلالة
وقد صرح به في المحصول حيث قال ان ما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع اولا الاول الرخصة والثاني العزيمة فعلى هذا يلزم ان يكون اجراء كلمة

الكفر على اللسان حفظاً للروح مباحاً لصيانة المقتول لكونه عاصياً لانه اوقع نفسه في التهلكة بالكف عن المباح وقد قال الله تعالى ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة ولعل في كلامهم تسامحاً والله اعلم بمراداتهم (والثانى ما يتراخى حكمه عن سببه مع قيامه على السببية) واراد بالحكم السبب وجوب الاداء لا نفس الوجوب فالمخرج
عن السببية ولم يبق بينه وبين الثالث فرق الى زوال العذر الموجب للرخصة كفطر المسافر والمريض فان السببية تتم بالشهر والتأخير في حقهما حتى لو صاما نوى الفرض اجزأ
لما روى مسلم والبخاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لحمزة ابن عمرو الاسلمى ان شئت فصم وان شئت فافطر وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على
سفر فعدة من ايام اخر والله اعلم به روى عن بعض الصحابة كابن عمر واختاره الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات المكية انه لا يجزى الصوم لهما لان هذا انما
يدل عليه ظاهر الآية ويشهد له ظاهر حديث ليس من البر الصيام في السفر رواه الشيخان ولابد فيه ان الحديث ورد فيما اذا اضر الصوم الا ان خصوص السبب
لا عبرة به بل العموم اللفظ ولا جواب الا اثبات معارض اقوى يخص الاجل وهو الذي تقدم وما روى الدارقطني عن ام المؤمنين عائشة قالت كل قد فعل النبي
صلى الله عليه وسلم صام وافطر واتم وقصر في السفر لكن ترك اخره لما كانت الصلوة ركعتين ركعتين اذ خرج الى السفر رواه الشيخان وما روى مالك والشافعي والشيخان وابو داود
عن انس قال سافرنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في رمضان فصام بعضنا وافطر بعضنا فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم وما روى مسلم
والنسائي والترمذي عن ابي سعيد قال كنا نسافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في شهر رمضان فمنا المفطر ومنا الصائم فلم يجد المفطر على الصائم ولا الصائم على
المفطر وكانوا يرون انه من وجد قوة فصام فحسن ومن وجد ضعفا فافطر فحسن (والعزيمة) اى الصوم لهما (اولى) قيل اى فيه هذا النوع لانه اشتغل الذمة
لتمام السبب فاولى ان يخلصها ويرضى ربه وقيل لان يطالب لكن انما يكون اولى ما لم يستضر بها فان ضر بها او مرض ثم لانه اوقع نفسه في التهلكة باختياره
ولم يطلب الله تعالى منه ثم انهم قيدوا الاثم بها اذا علم بالرخصة وذلك ظاهر لانه ان لم يعلم فهو مطيع في ظنه والله تعالى لا ينظر الى صور الاعمال بل
ينظر الى القلوب (والثالث) النسخ عنا تخفيفا كما كان على من قبلنا من الامم السابقة والحكم الناسخ رخصة كقرض موضع النجاسة واداء الربع في الزكوة الى غير ذلك
من كون التوبة بقتل وتحريم بسبب عدم جواز التيمم وعدم جواز الصلوة الا في المسجد وعدم حل الغنائم كل ذلك ما سقط الينا الحكم مع العذر مع مشروعية
في الجملة اى مع عدم ذلك العذر ويسمى رخصة اعلم ان تسويغ حرمة الميتة للمضطر فان الله تعالى استثناه عن دليل الحرمة والاستثناء تكلم بالباقى بعد الاستثناء فلم
يتعلق بها الحرمة لهذا العذر وكذا المكره وفي هذا النوع لو لم يات فاضطر اثم الميتة وعند بعض الفقهاء سقوط حرمة الميتة من الاول كما روى عن الامام ابى يوسف
فمنه انه لا بد للاثم من العلم بالاباحة النية لما عرفت قالوا تسمية النوعين الاخيرين الرخصة مجاز وليس فيهما تغيير من العسر الى اليسر اصلى فلا رخصة حقيقة
(والنوع الثالث اتم في المجازية اذ لم يبق الحكم الاصلى مشروعا اصلا فلا شائبة لكونه عزيمة بخلاف النوع الرابع فان فيه شائبة الرخصة لكونه مشروعا
في غير صورة العذر كالاول في الحقيقة) اى كما ان النوع الاول اتم في كونه رخصة حقيقة لان الحكم الاصلى باق من كل وجه ففيه تغيير كثير قويا
بخلاف الثانى اذ كان الحكم الاصلى قيامه من جهة بقاء السبب لانه ليس الخطاب متعلقا به ففيه تغيير ضعيف من الاول كذا قالوا وقد نقل مطلع الاسرار
الالهية قدس سره من جدى المولى قطب الدين السهالوي ان الرخصة يطلق على معنيين احدهما ما يغير من عسر الى يسر وهو المسمى بالمشكك ليصدقنا
بالتشكيك على الاربعة فيصدق على ما اتبع مع قيام المحرم وحكمه في صورة العذر اشد لبقائه على ما بقي مشروعية مع قيام العذر كصوم المسافر ثم
على ما بقي مشروعا في غير صورة العذر من نوعه كصلوة ظهر المسافر ثم على ما بقي مشروعا في جنسه كتعيين المبيع ثم ما بقي مشروعا في الاسلام لكنه مشروع في
المحل ثم على ما لم يبق مشروعا اصلا كالاصر والاغلال التي رفعت عنا رحمة الله تعالى وثانيهما الاستبيح مع قيام المحرم سواء بقي حكمه ولا وهذا المعنى في
الاخيرين مجاز انتهى منقولا بالمعنى واعلم ان مشايخنا قسموا العزيمة الى فرض وواجب وسنة ونفل والرخصة الى اربعة وليس مقصودهم ان الرخصة
لا تنقسم الى هذه الاقسام بل قسموا العزيمة لانه الاصل ويعلم الرخصة بالمقايسة وكان الرخصة تقسيما اخر تخصيصا لها بجعل الدليل وليس غرضهم تقسيم العزيمة مطلقا

والشرع وما هو خطاب الوضع وجزاؤه ولا شك ان معرفة حقيقة الصلوة مثلا بمنزلة الاركان والشرائط لا يمكن الا بتوقيف الشارع لكن الصحة اتيان
المكلف فعلا مطابقا لتلك الحقيقة وهذا الحكم غير متوقف على الشرع بعد تعقل الطرفين فتأمل وقيل الحكم بالصحة بمعنى الموافقة كما عند المتكلمين عقلي وبمعنى
الاسقاط للقضاء شرعي وضعي اقول الاسقاط فرع التمامية من جهة الاركان والشرائط المعتبرة عند الشارع وهو اي كونه تاما فرع بالموافقة للامر كما هو
متعين مع الاركان والشرائط وهو عقلي فالصحة بمعنى الاسقاط ايضا عقلي وهذا انما يصح اذا اريد الموافقة الواقعية والحكم بعدم صحة صلوة الظان الطهارة ثم تبين
غير مطابق لما قررنا فتذكر وقيل الحكم بالصحة في المعاملات وضعي اتفاقا لان صحتها ترتب ثمرتها عليها وترتب الثمرات على العقود موقوف على التوقيف
من الشارع البتة اقول جعل العقود اسبابا لا ريب فيه من الوضع لكن الصحة ليست هذا بل هو الاتيان بها كما جعلها اسبابا وجعل ذلك الاتيان هو المناط لاستتباع
الثمرات فتأمل هو الاتيان بها كما جعلها اسبابا بعد ورود الشرع بان هذا حقيقتها واركانها وشرائطها يعرف بالعقل ثم انه يظهر من كلام القوم ان الصحة في
العبادات بمعنى وفي المعاملات بمعنى آخر وليس كذلك بل الصحة عبارة عن الاتيان على وجه يكون باركانه وشرائطه التي اعتبرها الشارع هذا يشمل العبادات والمعاملات
كلها وهو الموجب لترتب الثمرات فانه اذا وجد بهذه الحقيقة باركانها وشرائطها ترتب عليه آثارها واحكامها بالضرورة لكن تلك الآثار مختلفة ففي العبادات سقوط القضاء
وترتب الثواب في الآخرة وفي العقود ثبوت الملك الذي وضعت له وفي الفسوخ زوال الملك وهذا المعنى للاتيان بوجه عقلي لا يتوقف الحكم بها على حقيقة بعد ثبوتها
على توقيف من الشارع ثم ان للصحة عندنا معنى آخر في المعاملات وهو كونها مشتملة على شرائطها واركانها مع عدم مطلوبية الفسخ من الشارع ويقابله الفساد فان ثبتت
قلت المقابلة المشروعة باصله ووصفه والفاسد هو المشروع باصله دون وصفه وظن ان هذا المعنى وضعي شرعي فان مطلوبية الفسخ وعدم المشروعية بالنظر الى
الوصف لا يعرف الا بعد ورود الشرع والحق انه ليس كذلك فان شرعية هذا الوصف دون ذلك وكون هذا مطلوب الفسخ دون ذلك مسئلة الشرعية لكن الصحة
ان هذا فيه مشتمل على الوصف الغير المشروع وغير مطلوب الفسخ وهذا شيء عقلي بعد معرفة ذلك غير متوقفة على الشرع هذا ثم الحق في هذا المقام ان صحة الجزئي
الذي صدر من المكلف عبادة كانت او معاملة هذا اتيانه لما شرع ولا شك انه عقلي لما بينا وصحة الكليات عبادة كانت وانما الصحة بالمعنى الاعم المشهور او
بالمعنى الاخص في المعاملات المصطلح ههنا فقط ليست الا اعتبار الشارع حقيقة وجعلها عبادة مترتبة عليها الثواب او معاملة سببا للملك او زواله مطلوب الفسخ عنه مشتملا
على وصف وغير مطلوب الفسخ عنده عبر عنها عنه ولا شك انه في شرعيته هذا وكونها من خطاب الوضع واشار الى هذا المعلم بالتامل وقال فتأمل ❊ ❊ ❊ ❊

الباب الثالث في المحكوم فيه وهو الفعل مسئلة لا يجوز التكليف بالممتنع بالذات مطلقا كالجمع بين الضدين في ذاته لا بالنسبة الى قدرة دون قدرة او الممتنع
بالذات من المكلف وان كان ممكنا بالنسبة الى قدرة الله تعالى كخلق الجوهر من القدرة الحادثة وجوزنا الاشعرية التكليف بالممتنع بالذات بالنوعين
المذكورين متعددة واختلفوا فيه قومه فمنهم قال انه واقع ومنهم من قال لا واما الممتنع عادة وهو ممكن في نفسه وبالنظر الى قدرة المكلف لكن في العادة لا يصدر
من المكلف كحمل الجبل فيجوز التكليف به عندنا خلافا للمعتزلة فانهم لا يجوزونه عقلا ولا يجوز عندنا شرعا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والاجماع منعقد
على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع وان كان هذا الذي لا يقع محالا بالغير وفي شرح الشرح بل هي وقوعه اليعم لنا لو صح التكليف بالممتنع لكان مطلوبا
لانه معنى التكليف والطلب موقوف على تصوره وتوهمه كما طلب الالاى ان ما لم يتصور ذلك المطلوب لما طلب ذلك بل يتعلق آخر وهذا ضروري فلا يصح لو جاز
الممتنع لكان متصورا لما طلب اي من جهة الوقوع وتصور وقوع المحال من حيث انه محال في الخارج ومعلوم بطلانه بالضرورة فجوازه التكليف بالمحال باطل قالوا
هذا استدلال في مقابلة الضرورة افلا استحالة فيما اذا قال للمكلف اوجد اجتماع النقيضين او المحال قال هذا الذي ذكرنا في التكليف الحقيقي والطلب حقيقة
واما التكليف الصوري الذي من غير طلب حقيقي بان يتلفظ بصيغة الامر كقول اوجد المحال الذات باجتماع النقيضين فما هو الا كقولك اجتماع النقيضين واقع
فان الاخبار به حقيقة غير صحيح وان كان التلفظ به صحيحا كذا ههنا الطلب حقيقة غير صحيح وان كان التلفظ بصيغة الامر صحيحا ولا نقول باستحالة هذا التلفظ

بهذا الدليل واما ما قيل كلام اهل الحق باستناعه لعدم الاخذ والميل عليه لو تم الدليل لتم امتناع هذا التكليف والمدرك للاخير ان التكليف بما لا يقصد منه او بحيث لا يصح
وهو مستحيل على الله تعالى وان التكليف بالمحال تعلق مستحيل عليه تعالى وهذا المدرك شامل للصوري والحقيقي الا انه مختص بتكليف الله تعالى فقد يرد وبعض
الفضلاء ابحاث على هذا المسلك اشرنا الى وفيها اجمالا والان نفصل تفصيلا فقال اولا ان تصور وجود المحال غير لازم للطلب التكليف اقول مرزا جان في
الجواب ذلك المنع مكابرة اذ لا معنى للطلب الا نفاقه الا استدعاء حصوله واستدعاء الشيء لا يكون الا بعد تصوره بالضرورة وقال ثانيا سلمنا لكنا نقول
ان التصور بوجه كاف للطلب وهو غير محال نقول في الجواب علم الشيء بالوجه هو علم الوجه حقيقة وبالذات اذ لا علم حقيقة الا بالكنه فكان المطلوب هو الوجه
لان ما هو مستدعى والاستدعاء انما يتعلق بما هو معلوم وقد فرض انه غيره وكيف لا يكون غيره والمحال انما هو ذو الوجه لا الوجه وقد اشار الى جواب هذين
الاشكالين في الدليل بقوله والطلب موقوف على تصوره وتوهمه كما لا طلب الا ما طلب فذلك الشيء بل شيئا اخر وهذا ضروري ثم ان ما ذكره غير واف فانا لا نسلم
ان علم الشيء بالوجه ليس علما له اصلا كيف العلم ما به تميز الشيء عن غيره والتميز حاصل نعم هو علم ضعيف حيث لا يدرك الحقيقة ولا تميز منه الذهن حق التميز
لكن اشتراط الاستدعاء بهذا النحو من الادراك ممنوع واصحاب التصور يقولون ان العلم بالوجه علم به حقيقة دون صاحبه لان الحاصل بالذات صورته لكنا معشر
اهل الحق لا يساعدهم على التصور بل العلم عندنا حالة انجلائية اخرى ولو تنزلنا قلنا على رأي اصحاب الصورة الوجه في علم الشيء بالوجه وان كان معلوما بالعرض
لكن هذا العلم العرضي لا يكفي للتكليف كيف وقد خرج بهذا العلم عن كونه مجهولا مطلقا ثم هو متلفت اليه بالذات والالتفات الذاتي كافة البتة هذا فالصواب
ان يجاب بانه لا بد ههنا من التصور كما طلب واقعا وهذا النحو من التصور بالوجه كان او بالكنه لا يتصور في المحال اذ لا حقيقة له بعد اتصافه بالوقوع والتحقق
عنوانات فرضية من غير معنون اصلا وقال ثالثا سلمنا ذلك لكن لا نسلم استحالة تصور المحال اقعا بل نقول ان تصور المستحيل ماهية المحال متصفة بالوجود في
الواقع سيما النقيض في الواقع وصدق العلم اولا وكذب ابليس المحال بعد كيف وتصور الكواذب لا يستحيل اقول في الجواب ان اراد عدم استحالة التصور بالتفصيل
منها فلا يضر وما كلام لنا مع انه ممنوع من الاستحالة بل المقصود ان انه من حيث انه معلوم الاستحالة لا يتصور هو وايقاعه في الخارج فانه يرجع الى تصوره
موجودا وغير موجود فان الكلام في الطلب الحقيقي وهو لا يكون الا بتصور الايقاع واشار الى هذا التوضيح في الدليل بقيد الحيثية في المحال وقال رابعا ان في الامر
بالصلوة لم يتصور الامر متصفة بالوجود في الواقع والا انقلب علمه جهلا اذ لم يوجد الصلوة بعد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فقد صح الطلب من
غير تصور وتوهم ما ايقاعا في الخارج وانتقض مقدمة من دليلكم اقول في الجواب لا نسلم عدم تصورها ايقاعا بل تصورها الامر على ما سيقع لان ما حينها الا ثاني
في تحققها فلا استحالة في تصورها كذلك وان قرر النقض بالعاصي فلا يتوجه هذا الجواب اذ لم يتصور صلوته على ما سيقع لانه لا يقع منه شيء بل الجواب
ان يقول يتصور حقيقتها ويطلبها بالايقاع ثم يطلبها ولا يلزم من هذا وقوعه فان العلم التصوري لا يقتضي وقوع معلومه وهذا لا يتصور في المحال
اذ ليس حقيقة تمثل وتوصف بالايقاع فانه لا يصلح الاتصاف به واشار الى هذا الدفع في الاستدلال بمفهوم قوله وتصور وقوع الممتنع من حيث هو ممتنع باطل اي
وتصور وقوع الممكن صحيح وقال خامسا ان قولنا اجتماع النقيضين ممتنع قضية موجبة يستدعي تصور الممتنع الموضوع ثبوتا فالممكن تصور الممتنع فانتقض قوله
وتصور وقوع الممتنع اه اقول في الجواب الحكم فيه على الطبيعة باعتبار الفرد كما هو محقق في السلم وتقريره ان الممتنع لا يتصور ولا يحكم عليه ايجابا ولا سلبا واما اذا
هذه القضية فالعنوان فيها ممكن عام ليس محالا فلا يحكم عليه بالاستحالة لكن يصح الحكم عليه باعتبار مواد تحققه فان الامتناع ثابت للعنوان بمعنى ان مواد
تحققه منتفية وقد استوفينا الكلام المتعلق بهذا في شرحه فاطلبه هناك ولولا الفن غيرها لاستوفينا الكلام فيه وان شئت ان يظهر لك حقيقة الحال
في امثال هذه الفصل فاطلب من حواشينا المتعلقة بالحواشي الزاهدية على شرح المواقف لكن ههنا ان هذا غير واف فيما هو بصدده فان لنا ان
نقول لما كفى تصور العنوان للحكم باعتبار مواد تحققه فليكف في طلب مواد تحققه تصور العنوان وان شئت قل تصور المكلف العنوان وكلف بايقاعه

وان التصور لتصور او ان لا الحال

تصور الممتنع عنوانا

او الامة اي لا يصح بعد علم المكلف بعدم الايمان وقوعه وسنشير اليه في المباحث الباب الرابع فمن الحق ما ذكره هنا قيل في الجواب انه مكلف بالتصديق بالجميع
اجمالا فهو مكلف ايضا بتصديق جميع التصديق اجمالا والتصديق بعدم التصديق اجمالا انما يستلزم عدم التصديق اذا كان تفصيلا واذا كان اجمالا فلا
الاجمالي ليس لازما بعدم التصديق فلا استحالة اقول التصديق بالجميع اجمالا لا مفر منه فان هذا الاجمال لا بد ان يكون منطبقا على هذا التفصيل والا لم
يكن اجمالا له واذا كان منطبقا فالتصديق بالجميع محال لانه تحقق منه التصديق وقد فرض ان لا تصديق منه لانه قد فرض انه تعلق بعدم التصديق
وهو مستلزم لعدم التصديق فتدبر فلا يصح حتى الوضوح فان المجيب قد كان منع استلزام تعلق التصديق بعدم التصديق على عدمه في التعلق الاجمالي
وههنا اخذ هذا الاستلزام من غير بيان والاوضح ان يقال ان التكليف انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالي بجميع ما جاء به لا يكون
مطابقا الا اذا لم يوجد منه اي من ابي جهل التصديق ولو كان اجمالا واذا كان كذا فالتصديق الاجمالي ايضا ملزوم عدم التصديق ولو اجمالا وملزوم
النقيض محال بالذات فافهم والعجب انه يلزم على الجواب ان الايمان التفصيلي يكون فرضا عند الاستفصال فيلزم الاستحالة قطعا فتدبر مسئلة الكافر مكلف
بالفروع عند الشافعية ومشايخنا العراقيين خلافا للحنفية البخاريين وقيل للمعتزلة ايضا وقيل مكلف بالنهي فقط واما التكليف بالعقوبات والمعاملات فاتفاقي
بيننا وبينهم لعقد الامة عقد الذمة انما يقتضي ان يقام عليهم العقوبات كما تقام علينا وتعقد وتفسخ المعاملات كما تنعقد وتفسخ عقودنا الا ما استثنيت ولا يلزم
منه ان يكونوا مكلفين ديانة حتى يترتب عليهم المؤاخذة في الآخرة بالفعل الحرام وارتكاب العقد الفاسد وان شئت فيطالب بالفرق بينها وبين العبادات تامل
الا ان يقال ان التروك لا صحة لها من غير ايمان بخلاف العبادات وفي التحرير ذلك اي عدم كون الكافر مكلفا مذهب مشايخ سمرقند ومن عداهم من المشايخ متفقون
على التكليف بها وفي كتب الشافعية محل النزاع في هذا الذي تحت شرط وجوب الفعل فقد شرط شرعي هل يصح به التكليف فعند الشافعية يصح وعند الحنفية لا وانما
تكلم في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر ولما لم يمكن لهذا اثر في كتبنا وكان فاسدا في نفسه ايضا فانه لا يليق بحال من يدعي الاسلام ان يقول
بمنافاة فقدان الشرط الشرعي للتكليف فانه لا يكون المحدث مكلفا حينئذ والجنب وان لا يكون احد مكلفا بالحج الا بعد الاحرام ولا بالصلوة الا بعد التحريمة ولا
بالصوم الا بعد النية ولا يلزم الاعتكاف بالنذر الا بعد الشروع في الصوم وكيف ساغ لهم ان ينسبوا مثل هذا القول الشنيع الى هؤلاء الاكابر اولي الايدي
والابصار والعجب كل العجب من صاحب البديع حيث تبعهم في تقرير الخلاف الا ان المعرّان بين محل النزاع فقال وانما اختلفوا به اي الفروع في حق الاداء فرض
عليهم كالاعتقاد والكفر وفي عليهم اداء فرض في حق الاعتقاد فقط فالعراقيون من مشايخنا قائلون بالاول اي مساواة الاداء للاعتقاد في الفرضية
كالشافعية القائلين بترتيبها عقوبتين عليهما اي بحكم هؤلاء يكونون معاقبين لاجل ترك الاعتقاد والفروع جميعا والبخاريون من مشايخنا قائلون بالثاني
فعليه فقط اي فيكونون بعيرهم معاقبين بترك الاعتقاد بالفروع لا بترك ادائها فقد بان ان هذه مسئلة مبتنية ليست بمخرجة لمسئلة اخرى وبان ان
الفائدة انما تظهر في حق المعاقبة فلو فرض الاتفاق في المؤاخذة الاخروية كما يظهر من كلام بعض المشايخ لا يبقى الخلاف اصلا بوجه من الوجوه اللهم الا
اللفظ واعلم ان الكل اتفقوا على ان الكفرة الباقين على الكفر مخلدون في النار على حيث شرارتهم في الكفر يقعون في الدركات فالمنافقون في الدرك الاسفل
من النار لكنهم اختلفوا في ان هذا العقاب الشديد في مقابلة الكفر فقط او في المقابلة المعاصي ايضا فالبخاريون قالوا بالاول والعراقيون بالثاني ثم الظاهر ان
التكليف بالفروع انما هو لتهذيب الاخلاق الحميدة وتكميل الايمان والتقرب الى الله تعالى ونيل الدرجات والكافر لا يصلح لهذا كله فلا يصلح للتكليف فما
ذهب اليه البخاريون كمثل مريض لا يرجى تاثير الدواء فيه فيعرض الطبيب عنه فاعراض الله تعالى ليس تشريفا لهم بل لكمال اذلالهم فاندفع ما قيل ان الكفر انما
يرقيهما باسقاط التكليف فافهم وليست المسئلة منقولة عن ابي حنيفة واصحابه وانما المشايخ اللاحقون استنبطوا من الفروع الفقهية فمنهم اخذوا من قول الامام
محمد فيمن نذر صوم شهر ثم ارتد والعياذ بالله ثم اسلم لم يلزمه بعد الاسلام فعلم ان الكفر يبطل وجوب اداء العبادات ورد بان التزام الجزئية قربة فيبطله الردة كما

مسئلة لا تكليف الا بفعل

والقالت بالاعمال الزكوية وهذا التوزيع هو اللازم بهذه الآية وح لا دليل اصلا فقد يرد منها قوله تعالى ولله على الناس حج البيت فلفظ الناس عام للكافر
والمؤمن فوجب ان يعم الكفار ايضا والتاويل فيه بالكل بعيد لا بعد فيما ذكرنا من التاويلين واما الثالث فيادلون بالتخصيص ان ظهر مخصص لا بعيد والا
فكما قال هنا واما الاصل مسئلة لا تكليف الا بفعل خلافا لكثير من المعتزلة قائلين بتعلقه بالعدم ايضا وهو اي الفعل في النهي كف النفس ولما كان النزاع
يرجع الى ان العدم هل يصلح لتعلق التكليف ام لا وكان مبناه ان العدم مقدور ام لا اراد ان يبين هذا المعنى لتنكشف المسئلة انكشافا فقال لا نزاع لاحد في
عدم الفعل لعدم المشية فان علة العدم عدم علة الوجود والمشية من علل الوجود ولكن لا يصلح هذا العدم مناطا للتكليف والثواب بل النزاع في عدم الفعل
لا لمشية المتعلقة به بل عدمه في الواقع بهذه الاستمرار لا وهو اي هذا العدم الذي يتحقق به الامتثال في النهي ويترتب عليه الثواب لو تحقق فنحن نقول الا يكون
به اي العدم المنهي بالذات فليس العدم الناشي من المشية متحققا في الواقع لانها اي المشية تقتضي المشية وهو ظاهر والعدم من حيث هو هو لا تقتضي المشية
فلا تتعلق المشية به ولا سبيل اليه اي الى العدم الا بتعلقها اي المشية بما هو وسيلة اليه وهو الكف عنه بالعزم على الترك فالمخبر بالذات في النهي المكلف الممانع عن
توجه العقاب هو عدم الحرام الذي هو الشر بالذات في حقه لكن لما كان الكف وسيلة الى ابقائه امر المكلف به ومن ههنا اندفع لو كان المطلوب بالذات
في النهي هو الكف لكان احد مرتبا على عدم فعل الحرام واذ ليس في النهي الا مطلوب واحد وقد قلتم انه الكف وذلك لان الشر به كانت بالذات في
الحرام وهو الموجب للعقاب في الآخرة بالنار وفي الدنيا باقامة الحد فالمخبر بالذات عدمه وانما طلب الكف لانه وسيلة اليه ودافع عنه وهو اي كون الوسيلة
التي هي الكف مقدورا يعني مقدورية العدم وهو الاتم معنى لان اثرها اي القدرة الاستمرار فان باستمرار الوسيلة يستمر العدم والا اي وان لم يكن المعنى ما ذكر
فلا يصح لان العدم من الازل بانتفاء علة الوجود فالعدم اصلا استمراره باستمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة وانما تحقق لعلة لا تحقق باخرى فاندفع
ما اورد على الاستدلال على عدم مقدورية العدم بان العدم ازلي ثابت قبل القدرة فلا يكون اثرا لها بانه يجوز ان يكون استمراره بقاؤه اثرا للقدرة
وجه الدفع ظاهر فان البقاء انما يكون ببقاء العلة لبقاء العلة انما يكون ببقاء عدم علة الوجود فلا دخل للقدرة فيه فتدبر ولهذا اي لاجل ان العدم
لا يكون الا بانتفاء مشية الوجود والمشية انما تتعلق بالكف عرفوا القادر بان شاء فعل وان شاء ترك فعرفوا الترك الذي هو الفعل على المشية دون ان يعرفوا ان شاء
لم يفعل ودون لم يشاء لم يفعل قيل اذا كان الكف واجبا ومتعلقا بعين الفعل عن المنهي عنه يلزم ترك الواجب وهو الكف فيما قصد متابعة ترك هذا الواجب
قلنا لا تكليف للغافل بعين الفعل فيما يكلف به فلا وجوب فلا عقاب وبعد الشعور يجب العزم والا يعاقب على تركه بناء على عدم المقدور الواجب وفيه
انه يلزم ان يكون الرجل الشارب للزنا اذا لم يكف عن الفعل ما صار الا فاسقا للديني يحكم خلافه الا ان يلتزم ويقال هذا العصيان مرفوع كما في الخبر الصحيح ان
الهم بالسيئة لا يكتب فالحق ان الجواب الذي ذكر ترتزل والحق في الجواب ان الكف انما وجب لحصول حكمه عدم المنهي وعين النفعة اذا تحقق عدم الحرام
بنفسه سقط الوسيلة من غير عصيان لانتفاء سبب الوجوب هذا واعلم ان حاصل البحث ان الامتثال الذي يترتب عليه الثواب لا يكون الا بالمقدور
اي الفعل المقدور وهو الكف في النهي واما عدم الامتثال الموجب للعصيان فيكون تارة بعدم المقدور كما في ترك الواجب فان العلة
لا يستمر بعدم تعلق القدرة وقد كان قادرا على تعليقها فيكون مقصرا ويكون عدم الامتثال تارة بالفعل المقدور ايضا اذا كان المقدور شرا وهو
غير الكف في فعل الحرام وذلك لانه يكسب القدرة شرا فيكون مقصرا واما العدم المقدور بالذات الذي يترتب عليه العقاب فلعدمه اي لكونه معدوما غير
متحقق لا دخل له في شيء من الثواب والعقاب واذا تمهد هذا فلا يرد ما قيل لو لم يكن عدم الفعل مقدورا لم يترتب الاثم في ترك الواجب الا بالكف عنه فان
بطل والملازمة لان المواخذة بالسيئة تارة اشار الى بقوله لان الملازمة ممنوعة فان الاثم قد يكون لعدم المقدور اذا كان واجبا وفي
ترك الواجب قد علم الواجب المقدور وان لم يكن العدم في نفسه مقدورا المعتزلة قالوا من دعي الى زنا فلم يفعل مدح على عدم الفعل بقوله تعالى

دار التخلف مقام به وهو النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى من غير ان يخطر بباله فعل الضد حتى الموجه اليه قلنا مرانه يتجه على عدم الفعل كما يتجه
للكلف منه بذا لا وهو ظاهر مسئلة نسب الى الاشعري ان التكليف قبل الفعل وفيه الى ان هذا لم يثبت عنه نصا وبعلم اعتماده من قوله القدرة مع الفعل لان
الشرط مع المشروط وهذا فيه ما فيه وهو اي هذا القول المنسوب اليه خلاف بالضرورة كيف لا يكون خلاف ويلزم حينئذ تكليف الكافر بالايمان فانه ان كان
لم يوجد بل لا يكون الا عاصيا مكلفا اصلا ولا مستحقا فوق هذا ويلزم ايضا انتفاء امتثال فانه الايمان كما يكلف وهو انما يكون باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف
ولا يعلم التكليف ابدا قبل الفعل بل ايضا لا يصح نية اداء الواجب فان وجوبه لم يعلم بعد وقوع ذلك الفساد وتبعه جماعة منهم صاحب المنهاج والمحقق الامام حيث
قال هذا مذهب لا يرتضيه عاقل الله سبحانه بان يقول هذا مذهب مبني وقال في الاحكام في تحرير النزاع التكليف ثابت قبل الفعل اي الفعل اتفاقا لا ينكره الاشعري ولم ينقطع
بعده اتفاقا ويؤيده ايضا البتة وانما النزاع في بقائه حال اي هو باق حال حدوثه قال به الاشعري والبطلانه تكليف بايجاد الموجود ورد بان ايجاد
الموجود بهذا الايجاد غير ممتنع والاعم قرره شارح آخر قال وهو باطل لانه كما يقول الطلب في حين وجود المطلوب وهو اي طلب الموجود باطل بالضرورة كما ترى
وقد يأول بان المراد بالتكليف ايقاع المكلف في الكلفة ولا شك في بقائه وح لا يرد شيء والقول بانه لم يقل ببقاء الطلب بل ببقاء اشتغال الذمة فيه نظر فان
اشتغال الذمة بالامر يتحقق ما لم يفعل فافهم ولا يقال التحقيق ان التكليف يتعلق بالمجموع من حيث المجموع وهو يحدث شيئا فشيئا فيتحقق التدريج فيلزم
مقارنته بالحدوث ولا يلزم طلب الموجود لانه انما يوجد اذا وجد الجزء الاخير مع انه لا يتم في الآنيات اذ ليس حدوثها شيئا فشيئا فاسد لان الفعل اذا كان
ممتدا كان الطلب المتعلق به منحلا الى الاجزاء حيث اجزاء الفعل كل جزء من الفعل تعلق به جزء من الطلب فكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب المتعلق به وهذا
ظاهر فان قلت المطلوب بالذات ليس الا المجموع والكان الطلب المتعلق به فالاجزاء بالعرض والطلب المتعلق بالمجموع متحقق حال ابتداء حدوثه فتم مطلوب
الخصم قلت ان الطلب انما هو قبل حدوثه فان حدوثه ليس في اول الاجزاء ولم يوجد بعض اجزائه بعد وكذا كل جزء قبله فلا مستمر اصلا فتامل وتشكر
قالوا الفعل مقدور حال اي حين وجوده لانه اثر القدرة وانه مقدورها واذا كان مقدورا يصح التكليف به فيما يحصل ذلا مانع من التكليف الا عدم القدرة
وقد انتفى قلنا لا نسلم انه اثرها فانه لا تأثير للقدرة عندكم اصلا الا في الكسب الا في الايجاد ولما كان هذا الجواب جدليا وفاسدا ايضا لانه اراد بتأثير القدرة تعلقها
به القدرة المتوهمة اللتي هي مدار صحة التكليف عنده لم يكتف به واجاب بعد تسليمه وقال ولو سلم انه اثر القدرة كما هو مذهبنا اذ لها دخل في الكسب فلا نسلم
انه يستلزم المقدورية فانه يجب بالاختيار لان الشيء ما لم يجب لم يوجد والواجب لا يكون مقدورا ولما كان هذا ايضا فاسدا لانهم يجوزون الوجود من
من غير وجوب بترجيح المختار احد المتساويين ولذا صححوا حدوث العالم مع كونه مستندا الى القديم عز وجل فالكسب قد عرفت ان الوجود من غير وجوب
باطل وكذا الترجيح من غير رجحان وتصحيح الحدوث لا يتوقف على هذا بل يصح مع القول بالوجوب كما اشرنا سابقا لان الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار
وعدم المقدورية كما بينا سابقا لم يكتف بهذا الجواب ايضا واجاب بوجه آخر وقال ولو سلم ان اثر القدرة مقدور لا نسلم ان لا مانع الا ذلك بل لزوم طلب
الموجود مانع مسئلة القدرة شرط التكليف اتفاقا بين اهل السنة القامعين للبدعة واكثر اهل الاهواء ايضا لو اتفقنا وان خالفونا في كيفية تأثير القدرة
لكن هذه القدرة موجودة قبل الفعل عندنا معشر الماتريدية وعند المعتزلة موجودة ومعه لا قبله عند الاشعرية لنا اولا منا شرط الفعل اختيارا وهو قبل
المشروط تدبر فانه يقال ان يقول ان تقدم الشرط على المشروط انما هو تقدم بالطبع ولا يجب بحسب الزمان وكان الكلام فيه فيه غلط فاشتراك الاسم
ولعل هذا مبني على ما قاله المتكلمون ان وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية وان المراد يجب تأخره صريحا عن ارادة المريد
ولذا امتنعوا من ان يكون معلول المختار قديما ولنا ثانيا لو كانت القدرة معه لزم عدم كون الكافر مكلفا بالايمان قبله لانه غير مقدور في تلك الحالة ولا
تكليف لغير المقدور ولا نفع الى قول من يرى التكليف بالمحال اتفاقا واجيب من قبل الاشعرية شرط التكليف عندنا ان يكون هو اي الفعل نفسه متعلقا

القدرة او يكون مقدورا متعلقا لها وههنا الايمان بالكان غير مقدور للكافر لكن ضده الذي هو الكفر مقدور له البتة فيصح التكليف كما في المواقف فالحاصل
نعم قد يكون تكليف العاجز فاقتا منهم قاطبة فلا يقع نسبة الخلاف فيما بينهم فيما قلت سابق بما كان المكلف عاجزا عنه ومن قدرة فلا منافي ما فهم
اقول الايمان مقدور للكافر البتة اذ ليس كخلق الجواهر اتفاقا فيما بينا وبينهم فانه يستحيل ان يعطى قدرة متعلقة بل الكافر عندنا كالساكن القادر على الحركة
وعندهم كالمقيد الغير القادر عليها الا ان عندنا كالمقيد المقيد فاحذا العفو على الحركة لكن لمانع لا يتحرك كما ان الكافر قادر على الايمان
لكن تسوء العاقبة منعه من صرف القدرة اليه وعندهم كالزمن فانه غير قادر على الحركة اصلا والتفرقة بين ايمان الكافر وحركة الزمن ضرورية والكلام
مكابرة اعلم ان القدرة المتعلقة بالفعل المستجمعة لجميع الشرائط التي يوجد الفعل بها او يخلق الله تعالى عنده يسمى استطاعة وهو مع الفعل البتة كما روي
عن الامام الهمام في الوصايا والفعل عند الاشعري وكذا الكافر والقدرة لما كان الاشعري اهل من ان يقتدوا به فضلا عن ان يجعله مذهبا لكن كما جاز اليه
ولما يتوهم ان مراده نفي ان القدرة لا يكون قبل الفعل ونقل ايضا كذا اشتهر فيما بينهم وقد صرح الامام فخر الدين الرازي الذي من متبعيه اليه وبذا قال الحكم
اكمال عبادة الاشعرية قالوا اولا انها متعلقة بالمقدور كتعلق الضرب بالمضروب ووجود المتعلق بهذا النوع من التعلق بدون المتعلق محال وهذا الدليل
اليه يرشدك انه لما وجب الاستطاعة المذكورة قلنا اولا منقوض بقدرة الباري عز وجل فان الدليل جار فيها مع انها ليست مع المقدور والا لزم
قدم العالم وثانيا لا نسلم انها متعلقة بل القدرة صفة لها صلاحية التعلق فلا يستدعي وجود المقدور وقالوا ثانيا انها عرض وهو لا يبقى زمانين فلو تقدمت
على الفعل عدمت عنده فلم يتعلق بالفعل فانتفت فائدة خلق القدرة قلنا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين وتمام تقريره عليه الدليل ولو سلم عدم البقاء فالشرط
في التكليف القدرة الكلية التي يتجدد والامثال التي هي المتقدمة على الفعل الحري بين نهاية وقالوا ثالثا لو امكن الفعل قبله اي قبل الفعل فلا يكون مقدورا
قبله فاذن ليس القدرة قبل الفعل وهو فاسد الا ترى لانه منقوض بقدرة الباري عز وجل اليه وصف قبلية الفعل ممتنعة بالذات واما ثبوت امكان
وجوده في زمان قبل زمان وجوده فغير مستحيل بل هو ضروري لامتناع الانقلاب فتدبر فرع القدرة الواحدة تتعلق بالامور المتضادة خلافا لهم فانهم
لا يقولون بتعلق القدرة الواحدة بالامور المتضادة مطلقا لا معا بل يكون نسبتها الى الضدين على السواء ولا بدلا في زمانين بل قدرة هذا الضد غير
قدرة الضد الآخر مسئلة قسم الحنفية القدرة المشروطة في التكليف الى ممكنة مفسرة بسلامة الآلات وصحة الاسباب وهو تفسير باللازم فان القدرة حقيقة
صفة بها ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا للصفة ملزومة لسلامة الآلات فان عديم الرجل لا يقدر على القيام والى ميسرة فانه عليها فضلا منه تعالى
باليسر يجب ومعه ينهاو قدر الانسان مع اليسر فلا بد ههنا كمونة اسباب اليسر الخ والقدرة الاولى شرط في اداء كل واجب لكن لو كان الفعل بها مع العزم اماليا
وقوعا فالواجب على القادر الاداء ثم لو مات الواجب المشروط بهذه القدرة فقط عينا للاجل وجوب القضاء فان فات الواجب منه بلا تقصير لم يأثم
ووجب القضاء ان كان له خلف والا يكن له خلف كالعيد فلا قضاء بعد موته فلا اثم بعدم التقصير وان قصر وفوت القضاء اثم مطلقا سواء كان له خلف
او وجب القضاء اداء وان لم يكن الفعل بها مع العزم فالسادس قوعا وجب للاداء لا بعينه بل لترتب عليه القضاء كالاهلية في الجزء الاخير من الوقت تحقيقا
الواجب خلافا لزفر فانه يقول لا وجوب في هذه الصورة فلا قضاء لا عتباره قدرة يحكم للاداء حتى يقدر المكلف قادرا عادة كيف لا ولا فرق بين
الاداء في هذا الجزء وبين محل الحيل فانهما لا يتصوران شرعا بالقدرة الموجودة وكلاهما ممكنان بالمتوهمة وقال في التحرير انما يجب عليه انه لا قطع بالاخير
اي بكونه اخير الامكان الامتداد بايقاف الله تعالى الشمس كما حكي من يوشع على نبينا وآله وعليه الصلوة والسلام حين حارب الجبابرة وكان الشمس
ليغرب فقال للشمس تخلفي حتى لا يدخل علينا السبت فما فرغ عن القتال وبها حلم غربت وعن سليمان على نبينا وآله الصلوة والسلام حين فاتت صلوته
العصر اقول يلزم عليه ان لا يقطع بالتضييق لقيام احتمال الامتداد وقد يقطع وفيه انه يلزم عدم القطع واي دليل على انه عدم لزم الاثم الامتداد

الا بازدياد الاجزاء تتسع الوقت ولا نزاع فيه بل في التضييق او بالمد والبسط اي بامتداد الجزء الاخير وانبساطه فيلزم بطلان القول بالجزء ولانه قد امتد
فتقسم وفيه انه لمن يختار الشق الاول ويقول ان المخنوق يمكن ان لا يبقى الجزء الاخير لا احتمال لامتداد وفيه القدر مسترها بازدياد والاجزاء فيه تحلل بما ن
الوقوف في ان الحركة من مبلغ الظل مثلين الى الغروب واما قوله ولا نزاع فيه فممنوع فان الكلام في التضييق كما ذكر ثم ان المناط ههنا الاخير الواقع
لا الاخير العلمي فان النزاع انما وقع في ان الاصل في العجز والاخير الذي لا يسع الصلوة في الواقع هل يجب عليه شيء واما الطهر لامتداد او بالبقاء كشمس تسع
الوقت الواجب الاداء فيجب بالاتفاق وفيه ان المقصود لا يقطع في التضييق الواقعي بالتضييق لاحتمال الامتداد بالاتفاق فصار القدرة على الفعل فيه متوهمة
فتوهم القدرة هو الكافي في الوجوب ليترتب عليه القضاء وكلام الامام فخر الاسلام صريح فيما قلنا لا نحتاج الى سبب الوجوب وذلك جزء من الوقت ونحتاج
لوجوب الاداء الى احتمال القدرة لا الى تحقق الا[illegible] وجودا لان ذلك شرط حقيقة الاداء فما سابقا عليه فلا لانها لا يسبق الفعل لكن توهم القدرة
يكفي لوجوب الاصل شرعا ثم العجز الحالي دليل النقل الى البدل الشرعي عند فوات الاصل وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس
كما كان لسليمان صلوات الله عليه فالاولى ان يقول لا قطع بالقضاء الاخير لاحتمال البقاء فان قلت لا ينفع البقاء اذ لا يحصل الصلوة مع امتداد في كل
جزء التضيير اجاب بقوله ولبطلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير بمانع مستندا بان مراتب الشرعية غير واقفة عند حد وفيه نظر اما اولا فلانه ان اراد
للبقاء بقاء ذلك الجزء بعينه فيلزم صحة البقاء على جزء الزمان هو بديهي الاستحالة وان اراد بقاء الوقت بازدياد الاجزاء فيه وعليه ما اورد على
التقرير الاول واما ثانيا فلانه لا انطباق الكبير على مثل هذا الصغير لا جواز له على فرض الجزء والذي لا يتجزى فانه يلزم الانقسام ثم ليصح على راي لا تعالم
لان القدرة الشرعية غير واقفة عقلا على حد انهم واما ثالثا فلان المحذور باق اذ لا يبقى القطع بالتضييق على هذا اجاب في الحاشية بان العلم بالتضييق على
العلم لو لم يوجد لا العلم بالقضاء فتامل وهو غير واقف لان حقيقة التضييق ان لا يفضل الوقت عن ادائه والقطع به لا يكون الا بعد القضاء ضرورة فان
قبله احتمال الفصل وهذا كله جدل فانه لا يلزم من البيان نفي الامكان العادي الذي بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف سمعا لكن بقي
تقرير الكلام ان القول بترتب القضاء على نفس الوجوب كما في النائم وهو انما يكون بالسبب وقد وجد وهو الجزء الاخير وارد ان الجزء الاخير لا يصلح
للاداء فلا بد في السبب من الملائمة ولا اقل من امكانهما وبانه يشكل اتحاد سبب الاداء والقضاء فاجاب مطلع الاسرار الالهية عن الاول
بانه لا بد من الملائمة بين السبب والمسبب منه وجب كيف شهود الشهر سبب لوجوب الصوم مع انه لا امكان للملائمة وعن الثاني انه قد سبق في مسئلة اتحاد
بان نفس الوجوب للاداء اما ثابت في الذمة هو وجوب القضاء وقد مر تحقيق فيه فعليك لكن بقي ههنا كلام عويص هو ان اقتضاء السبب لوجوب سببه
في الذمة وان كان صحيحا لكن لا يكون الا الى ما يكون صالحا للوجوب وقد مر ان المحال العادي لا يصلح للوجوب سمعا وان فائدة الوجوب صحة الاداء
وهنا ليس يمكن فان الوقت لا يصلح له في العادة بخلاف النائم فان الاداء بزوال النوم ممكن في العادة كما لا يخفى هذا والله اعلم باحكامه او يترتب على
وجوب جزء من الاداء كما في النفل اذا افسد لانه انما وجب قضاء وصيانة لما وجب عليه حفظ هو الجزء المؤدى فكذا ههنا لما وجب الجزء من الواجب الذي
يسعه الوقت الاخير باداركه وجب قضاء الكل صيانة الا ان وجوب هناك بالشروع وههنا قبله وهذا ايضا غير واف لان الشرع انما امرنا بالصلوة في
هذه الاوقات الاخيرة انما استقلالا بل في ضمن الكل فاذا لم يمكن الكل ممكنا في العادة فات شرط وجوبه فلم يجب اداء اجزائه التي تسعها الوقت
الاخير بخلاف النفل المفسد فان الشروع محقق ووقع ما ادى به فيجب صيانة بالاتمام ههنا نقد بان الاشبه قول الامام زفر رحمه الله تعالى لكن لا
في المختار [illegible] واما القدرة الثانية فشرط لوجوب بعض الواجبات فيتقيد بها الوجوب اي وجوب اي وجوب الواجبات المشروطة بها حتى
لو فاتت هذه القدرة سقط الواجب من الذمة بخلاف الممكنة اذ بفواتها لا يسقط الواجب عن الذمة فان قيل سقط الاثم وان لم يقدر اصلا فيبقى الذمة

مشغولة ولو اخذ في الآخرة ولذا حكموا بقضاء الحج مع فوات الزاد والراحلة فانهما قدرة ممكنة وكذا لا يسقط صدقة الفطر لفوات المال فان النصاب فيها
قدرة ممكنة ولا غناء لا من نصاب كذا قالوا الا الزكوة فانها واجبة بالقدرة الميسرة فانه يؤدي قليل من كثير لانه خمسة من مائتين ثم هذا اليسر مرة بعد الحول وهذا يسر
آخر وبهذا اي لكونها بالقدرة الميسرة سقط وجوبها بالهلاك اي بهلاك النصاب ولو وجبت مع الهلاك انقلب اليسر عسرا ولهذا انتفى الوجوب بالدين اذ المال
في مشغول بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزم العسر العظيم ولعدم الشرعية بهذا كلام جيد هو ان الذي ثبت من الشرع من اليسر في ايجاب الزكوة
لا مرد لكن لا يلزم منه ثبوت يسر آخر وهو السقوط بالهلاك فليس فيه انقلاب اليسر عسرا فان اليسر الذي كان لم يفت لكن لم يثبت يسر آخر ولا باس
به نعم لو قام دليل من الشرع دال عنه لتم اليه بعضه الى فوات اداء الزكوة فان له ان يؤخر الى آخر العمر ويفوت في هذا التاخير القدرة الميسرة فيسقط
الوجوب حلا لاحكم عليه الا بدليل من قبل الشرع واعتبار نوع من اليسر لا يوجب ذلك وبما قررنا اندفع ما في التلويح بان مع انتفاء اليسر عسرا لو كان وجب
بطريق ايجاب القليل من الكثير سهولة نعم ذهب منه تقدير الهلاك يبقى عسرا بل لا يخلو الى الفوت من الشرع فلا باس فتامل مسئلة لا يشترط
القدرة الممكنة للقضاء اي لوجوبها حنفية لان الاشتراط اي اشتراط القدرة للوجوب انما هو لاتحاد التكليف لا غير وقد تحقق التكليف لايجاب
الاداء حين وجود القدرة ووجوب القضاء لبقاء ذلك الوجوب لاتحاد السبب اي سبب وجوب القضاء والاداء فاذا لم يتكرر الوجوب بسبب القضاء لا يجب تكرر
القدرة التي هي شرط الوجوب فاذا ليس القدرة المتجددة شرطا لوجوب القضاء ففي النفس الاخير يجب قضاء الواجبات التي في ذمته وفيه نظر من وجوه
الاول قد بينا ان مقتضى اتحاد السبب ليس الا ان الوجوب بشغل ذمة اشتغلت بالواجب كما ان وجوب الاداء فاطلب مثله واما كان السبب فيهما
واحدا وكان التكليف بالاداء متضمنا لما عندنا فاتم نقل القضاء كاشتغاله وكذا نفس الوجوب واحد فهذا ليس من باب التكليف واما كان التكليف
متعددا فلا بد من قدرة متجددة الثاني سلمنا ان تكليف القضاء بقاء تكليف الاداء لكن لا يلزم عدم اشتراط القدرة للقضاء لجواز ان يكون بقاء
القدرة شرطا لبقاء الواجب كما انها شرط لابتداء الواجب الثالث ان الدليل على امتناع التكليف بالمحال بعينه ههنا فان التكليف به يتوقف على
تصور الايقاع وذلك مستحيل في النفس الاخير ايضا انه سفه وعبث فيستحيل عليه تعالى الرابع ان التاثيم لا تكليف عليه ومع ذلك يجب القضاء نقض
القضاء تكليف جديد فلا بد من القدرة وكذا المسافر في صوم الصوم واليم لو لم يجب القضاء الا بالقدرة كما متجددة لم ياثم بالترك بالقدرة فيهما حجر
على التاثيم بيان الملازمة ان للمكلف تاخير صلوة القضاء وصيامها الى النفس الاخير وقد فاتت هناك القدرة فلو سقط الوجوب لم ياثم اذا اخر
كان جائزا ولا اثم في الجائز وفي النفس الاخير قد ارتفع الوجوب فلا اثم ايضا وفيه نظر اما اولا فلانه يلزم ان لا يشترط في الحج وسائر الواجبات الغير
غير القضاء القدرة فان له ان يؤخر الى آخر العمر وقد انتفت القدرة فيلزم ان لا ياثم اللهم الا ان يلتزم عدم اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب
ولو لم يكن قضاء كما يدل عليه الدليل الاول واما ثانيا فلان التاخير الجائز التاخير الى آخر الاوقات من العمر التي تسع الاتيان بالقضاء واذا
اخر عن ذلك الوقت الى النفس الاخير اثم بفعل التاخير الغير المشروع نعم يجوز ان يشترط القدرة للقضاء ويكون التاخير الى اجزاء فوات القدرة
الى الوقت الذي يفوت فيه القدرة لم انه لما هو وعليهم نقض لا يكلف الله نفسا الا وسعها اجاب بقوله فيختص لا يكلف الله نفسا الا وسعها بالاداء
فان قلت تأبى المحصل لجاب بقوله وقد نعود بنصيص قضاء الصوم والصلوة فانهما ثابتان للقادر وغيره كذا قالوا وفيه نظر ايضا فانه لم لا يخص تلك
النصوص بهذه الآية بل النقل ايضا على تخصيص تلك النصوص فان طلب الامتثال من غير القادر من المستحيلات العقلية فلا يجوز عليه سبحانه وتعالى
اذا وجب الواجب في العجز والاخير لكن بما لا فيه وعدمت القدرة في القضاء فالتاثيم مستقل بعدم التقصير منه في ترك الاداء ولا في ترك القضاء
والله اعلم بالمطلوب وهو غير وارد لانهم لو يموت في هذه الصورة ثم اعلم انه قد تعلق الذمة بالاداء وبقيت بعد انقضاء الوقت فامر يتعلق بها

باتيان المثل فالوجوب الذي ثبت في الذمة واحد قطعا فنقول لا يشترط القدرة لبقاء هذا الاشتغال لانه بقاء وجوب سابق قد كان فاذا اراد تفريغها
ولم يتفرغ بقيت مشغولة في النفس الاخير فيطلب بالايصاء لتفريغها والقدرة عليه ثابتة واذا لم يبق هذه القدرة ايضا لم يبق شيء تقابله هذا الاشتغال او تحقق
المغفرة اي الاثم هذا امر معقول ولا يرد عليه شيء وتم الدليلان تقرير الاول ان اشتغال الذمة بالاداء باق حين القضاء والامر به امر بتفريغ تلك
الذمة فلا يشترط القدرة لهذا الاشتغال وليس هذا الاشتغال من باب التكليف ولذا النائم كانت ذمته مشغولة حال النوم وتقرير الثاني لو لم
يبق في الذمة شيء فلا وجه للتأثيم وهو ظاهر ولا يحتاج الى التخصيص الكرخية لا يكلف ابتداء وهذا الاشتغال ليس تكليفا وانما يكون لو طولب مع عدم
القدرة بتفريغها قال بعض المشائخ ان الاداء والقضاء سيان في اشتراط القدرة والاداء وكما يشترط لوجوبها اداء عينا واذا اخر الى النفس الاخير
بالقدرة المتوهمة لاحتمال امتداد هذا النفس لكن لا ان يجب عليه القضاء عينا بل ليترتب ما به الخلف وهو الايصاء او الاثم بعد الموت وهذا ايضا قريب مما ذكر
الحاصل ان نفس اشتغال الذمة بالقضاء لا يشترط القدرة لبقاء الاشتغال بكل الواجبات واما طلب ابقاء تفريغها للذمة فيشترط القدرة له
اداء كان او قضاء ابتداء او بقاء هذا هو الذي يقتضيه التحقيق فان اراد بهذا القدرة فكلامهم تام والا فمشكل والله اعلم بحقيقة الحال +

الباب الرابع في المحكوم عليه هو المكلف مسألة فهم المكلف الخطاب شرط التكليف عند الاكثر فهم التصور لا التصديق والا لم يكلف الكافر لعدم التصديق ويلزم الدور
الذاتي الحاشية ولزوم الدور لانه حاصل بشرعية الحكم فالايمان موقوف على توجه التكليف وهو على الايمان ومن يقول بالوجوب العقلية وجوب الايمان لا يمس
ما اقتضاه بعض المجوزين للتكليف بالمحال قيل اكثرهم وخالف بعض اخرون منهم لنا ان التكليف طلب لوقوع من اي من كلفه امتثالا اي لاجل وقوعه امتثالا
كما يراه معشر التكليف بالمح او طلب لوقوع منه ابتلاء اي لاجل الابتلاء بانه يعزم على الفعل ويتشمر ويلا الامتثال كما يراه قائلوا التكليف بالمح وهو اي
الوقوع امتثالا او ابتلاء ممن لا شعور له محال لانه اي الايقاع امتثالا او الابتلاء فرع العلم وطلب المحال محال عنه ما وهذا الانتقض من قائلي التكليف بالمح لانه
لا يسلم على ان طلب المحال محال فانه يمكن ان يستدلوا بهذا فالاولى ان يقرر ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم وهنا انتفت مما لا شعور له فاستحال
التكليف لاستحالة الفائدة فتامل قيل اللازم الضروري ان التكليف بشرط عدم الفهم محال لا في زمان عدمه وليس الفهم حالا في زمان عدمه فكذا التكليف
المشروط به فان اريد ان طلب لوقوع امتثالا او ابتلاء محال ممن لا شعور له بشرط عدم الشعور فاللازم استحالة التكليف بشرط عدم الشعور والمدعى استحالته
لنفي زمانه وان اريد ان طلب الوقوع مستحيل في عدم الشعور فممنوع اقول في الجواب لما ثبت ان العلم من ضروريات حقيقة التكليف ولوازمه من ضرورة تصور
الامتثال والابتلاء الذين هما فرعا العلم والشعور فوجوده بدونه ينافي وجود التكليف بدون الشعور محال لانه وجود المشروط بدون الشرط والمحال محال
في جميع الاوقات فالتكليف بدون الشعور محال في وقت [illegible] المطالب واستدل لو صح تكليف العاقل لصح تكليف البهائم اذ لا مانع [illegible] الا عدم
الفهم وهو لا يمنع على هذا التقدير فهما سيان قيل لا نسلم انه لا مانع للتخييل الا عدم الفهم بل لعل المانع عدم [illegible] والفهم والنزاع في اشتراطه هذا غير دافع لقبحنا
الفهم كون الانسانية لا دخل لها في الباب الاولى ان الفهم فالانسان الغير الفاهم والبهيمة سيان والاستعداد المجرد من غير الفعلية لا يوجب الفهم
حالا فلا يصح التكليف حالا والا صح تكليف البهيمة اقول لا نزاع في اشتراطه بل فيه نزاع ايضا فان المنازعين في اشتراط الفهم هم المجوزون للتكليف
بالمحال لا غير نعم تكليف من لا استعداد له يعد من التكليف بالمحال هذا وهو غير واف فان هذا القدر لا يكفي في ثبوت النزاع بل لابد من [illegible] فان
الفهم فلا دخل له [illegible] مجيزين [illegible] فلا وجه لدليل الحق في المنع عنه الفهم منع بطلان الثاني فان تكليف البهيمة [illegible] تكليف الانسان بالجمع بين
النقيضين واذ قد جاز فهذا ايضا كذلك واما على ما هو الحق في الواقع فلا مساغ للمنع فان بطلان الثاني ضروري ومجمع عليه على ما نقلوا انه
لا نزاع فيه على ان عدم استعداده اي الفهم في البهيمة تماثل الجواهر كلها لانسان ما كانت او بهيمة لان كلها مؤتلفة من جواهر فردة لا تغيير للنوع

انهم جميع مولفات سنا عند اكثرهم بعدم ثبوت المعجزات وتصور من هذا القائل يمنع ان كل شئ يخلق الله تعالى اختيارا والله قادر على كل شئ فهو قادر
على اعطاء البهيمة الفهم فيما استعداد الفهم الفهم فلا وجه لا بد او مانع عدم الفهم فيها فقال فيه اشارة الى انه يمكن ان يكون المنفي الاستعداد العادي و
البهيمة استعداد العادي غير مسلم هذا المجنون تكليف العاقل قالوا لا تكليف السكران حيث اعتبر طلاقه و ايلاءه هو فاقل نفع تكليفه لو وقع
قلنا لا نسلم ان اعتبار الطلاق تكليف بل هو من قبيل المسببات باسبابها فانها اعتبر سببا للطلاق من السكران وقع حتى صارت الزوجة اجنبية كما لو
يجب في الذمة جبر تلف الشئ والشهر وانه يكن مكلفا بالاداء كالمحش لكن على هذا يجب ان لا يكلف بالكف عنها فلو وطيها المولى اثم ثم قال مطلع الاسرار لا
بالتزام ذلك فانه كالنائم عند العليم الخبير الا ان السكر محرم فقضى الى التسبيح فيؤخذ به بخلاف النوم اقول الشكل اصح الاما يعني لا الاشكال في صحة
انه لو صح منه كان آتيا للغرض غير مكلف بالتكليف وانه يجوز ان يكون حاله كحال الصبي يصح اسلامه مع عدم الوجوب عليه بل لان الاسلام اعتقاد و اقرار
والاعتقاد لا يتصور منه فرع العقل الا ان يقال يصح الاسلام من السكران الذي لم يسم من العقل قسما و و ايه والذي لا عقل له لم يصح منه فقط فتعبير
في الاقرار اشكالا و هو ممكن منه فقال و الحق في الجواب ان السكران من محرم ليس مكلفا حقيقة بمعنى انه مطلوب منه شئ بل مكلف زجرا انه يجعل
مثل جزاء العاصي لاجل الزجر فيصح عباراته من الطلاق والعتاق وغيرهما وتترتب احكامها من فرقة الزوجة وحرية العبد وغيرها و يلزم تركه
العبادات الواجبة فيلزم ما الاحكام كلها دنيوية واخروية والسر فيه انه باي ما اتى من فعل محرم فعله باختياره وكان يمكن ان يرتكبه فلا يأتي بدنه
فالقبائح كلها باختياره حكما يسقط قبل انه لدوته للتكليف وله جزاء لانه امكان ذو عقل يسير فاهم للخطاب لتكليفه لتكليف والافلا وجه للتكليف
والميت والمجنون سواء الا الردة لعدم القصد للسكران والردة عبارة عن الاعتقاد الفاسد فلا يأتي ممن لا قصد له فكانه كرزم التزامه لما يحكم
بالكفر ليس كفرا بل التزام انما اعتبرنا القصد في ثبوت الردة دون الاسلام ترجيحا لجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلى فثبت تشبيهه ولا يرتفع تشبيه كونه
ان هذا في القضاء فقط لا ثانيا قال الله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فكلفوا حال السكر بالترك للصلوة وهو حال عدم الشعور اقول
انه حال عدم الشعور بل فيه دليل على ان السكر لا ينافي فهم الخطاب في الجملة كما يشهد به اختلاط الكلام والهذيان فظاهر انه في هذه الحالة تشابه
البهيمة فانقلت قد اعتبر الامام الهمام في حد السكر عدم التمييز بين السماء والارض ولا شعور في هذه الحالة اصلا اجاب بقوله واعتبار ابي حنيفة عدم التمييز
في الحد للسكر الموجب للحد احتياطا منه لا لانه حقيقة عنده وانما احتاط فيه لان امر الحد عظيم لان مبناه على الدرء ونحن مامورون بان ندرء بادنى
الشبهات فاعتبر درجة الشديدة فان الضعيف قاصر من وجه فانقلت اذا كان السكران فاهما فما معنى قوله حتى تعلموا ما تقولون قال و معنى
تعلموا ما تقولون حتى تتيقنوا ما تقولون وهذا الذي ذكرنا لا تاويل فيه فان العلم في اللغة اليقين الواقع لا غير الاعجاز او في بعض النسخ وهذا تاويل
ولا يظهر وجهه ولعله من سهو الناسخ الا ان يراد ان هذا تاويل لا تفسير فانه بالراي حرام والقوم التزموا التاويل بانه نهي عن السكر لا عن الصلوة
في حال السكر فالمعنى لا تسكروا حتى تعلموا حال السكر كقولهم لا تمت وانت ظالم اي لا تظلم فتموت ظالما لما فانقلت لا يساعده شان النزول فان
الخمر بعد نزول هذه الاية بقيت مباحة كما فصل في التفاسير قلت المعنى نهي عن السكر وقت الصلوة اي لا تسكروا وقت الصلوة فيفعلون
وقع في تلك الفتنة فتركوا وقت الصلوة وما بقيت بعد نزول هذه الاية مباحة الا في اوقات غير اوقات العبادة فتدبر مسألة المعدوم مكلف خلافا
للمعتزلة ولما كان المتبادر منه انه مكلف تنجيزا وهو بين في عدم تناول الخطاب شفاها فسره بقوله والمراد به التعليق العقلي اي التعلق بشرط وجوده
لا التنجيزي الشفاهي قيل الاشعرية يتغفون بهذا عما يرد عليهم اذا كان المعدوم مكلفا فالنائم اجدر بان يكون مكلفا ويرد عليهم ان المعدوم لم
يجب عليه شئ اولا وان شئت قلت هل مرام لا تعلق الاول كيف لا يجب على النائم وكيف امكن لكم الاستدلال عليه بجواز الترك فان المعدوم

بالفعل من غير مؤاخذة من القول بالوجوب عليه وعلى الثاني فالوجوب حادث فكذا الايجاب لانه متحد معه فالتكليف ازلي وايضا التعلق داخل في حقيقة التكليف وهو لا تعلق في العدم فلا تكليف واما نحن فلا يرد علينا لانا نجوز تعلق الامر بالمعدوم والايجاب من غير تحقق الوجوب وبالعكس اما الايجاب من غير وجوب ففي المعدوم واما العكس ففي الواجبات بالبعثة قبل الشرع كما روي عن الامام الهمام ابي حنيفة هذا كلام بعض الاخيار الذي يعتقد الامامة بالاعتقاد و صاحب الحكم رحمه الله قال مطلع الاسرار الالهية لا خلاف بيننا وبين الاشعرية اصلا فان معنى تجويزهم التكليف للمعدوم انه بحيث لو وجد بشرائط التكليف لتعلق به الحكم وهذا المعنى القائم اليه مسكوت عنه عندهم ونحن لا ننكر ذلك فان مراد هذا الحبر في البسيط الوجوب السابق بحياله ليس بحسب المعدوم ولا يلزم منه انفكاك الايجاب ولا يستثنى الايجاد وذلك فان التغاير الذي بينهما يجوز انفكاكهما مع بقاء الاخير كيف الوجوب عندهم هو شغل الفعل ماخوذا مع التعلق بالمامور ولما لم يكن في العدم تعلق لم يكن هناك وجوب واما الايجاب فمعنى الفعل من هو قائم بالامر وهذا القيام حاصل ابدا واما الوجوب والايجاب الا ان بهما اعتباريان وبينهما مطاوعة فكذا هما حقيقيان في الادراك عندهم فان اراد الوجوب العقلي بحيال ان المعدوم في الازل يجب عليه المامورات وجوبا فعليا فالاستحالة اظهر ان يقال الوجوب والايجاب فعليان ثابتان في الازل ولا استحالة فيه كما حال النائم والمجنون ان ليساوي الازل يبقى الا بهذه الايجاب المتحقق بتعلق التنجيز فالتحقق الاحد وجود المكلف قوله وايضا الخ فقد مر الجواب عنه بوجهين ثم قال مطلع الاسرار واما الوجوب السابق على الشرع فهو مبني على مشتبه الكلام كالشيخ الامام علم الهدى ابي المنصور الماتريدي بل نفى لكن حاصله ان الاحكام مدركة قبل ورود الشرع ولا معنى لكون بالامر كيف والامر قائم بذاته تعالى وورود الشرع يلزم لا ان الشرع كاشف فكذا العقل عندنا كاشف عن الاوامر في بعض الاحكام فتدبر لا اذا لا يمكن المعدوم مكلفا لم يكن التكليف ازليا لتوقفه على التعلق ولو عقليا وإذ لم يكن المعدوم مكلفا لم يتعلق به في الازل ولا وجود فيه حتى يتعلق به واتيا لي بطل جواز لي لان كلامه تعالى لان كلامه صفة له تعالى فيكون قائما به فيستحيل حدوثه لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وفيه ما فيه لانه لا يتم على المعتزلة فانهم يقولون انه ليس صفة قائمة به سبحانه بل الله تعالى متكلم بكلام قائم بجسم قالوا وليس هذا من قبيل الاتصاف بالمشتق من غير قيام المبدأ فان متكلم مشتق من التكلم وهو مخلوق صفة له ولا يلزم منه كون الكلام صفة ولانه لا يتم على الكرامية القائلين بقيام الحوادث بذاته تعالى كذا في الحاشية والكلام على الشيعة مما ان مخالفة الحمقاء لا يضر التامة كيف ومسألة كون الكلام صفة له تعالى غير مخلوق قطعية لا وجه للتردد والارتياب فيه الا ترى كيف قال الامام ابو حنيفة من قال بخلق القرآن فهو كافر قالوا هو من الكفران لا من الكفر وكيف صبر الامام احمد على انحاء التعذيبات ولم يجوز فلا تميل على اللسان فضلا عن الانكار وانظر الى ما قال الامام الشيخ داود الطائي عند حلول هذه الحادثة قام احمد مقام الانبياء وسئل الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق كرم الله وجهه ووجوه آبائه الكرام عن القرآن بل هو خالق او مخلوق فاجاب القرآن كلام الله غير مخلوق وبالجملة مسألة عدم خلق القرآن وكونه صفة قديمة مجمع عليها اجماعا قطعيا والاشعري مخالفة الحمقاء فيه وكذا الاطر مخالفة الكرامية في امتناع قيام الحوادث به تعالى فتنبه المعتزلة قالوا لو كان التكليف قديما لزم امر ونهي من غير متعلق موجود اذ قدم الامر ولا مامور فالامر سفه وعبث وهذا لازم عليهم في الكلام اللفظي ايضا فانه قد صح في الخبر الصحيح الثابت في صحيح مسلم وغيره عن رسول الله صلعم انه يحكي في التوراة قبل ان يخلق آدم باربعين سنة فعصى آدم ربه فغوى وفي الخبر من غير متعلق وهو كذب فما هو جوابكم فهو جوابنا قلنا انما يلزم ذلك اي السفه والعبث لو كان الطلب في الازل تنجيزيا ولا نقول اما لو كان ممن سيكون معلقا على وجوده مع صفة التكليف فلا يلزم كامر الرسول صلوات الله عليه وآله واصحابه اجمعين وسلم في حقنا وبهذا اندفع ما قيل بانه التعليق تعليق التكليف بالمعدوم كيف لا وان تحقق التعليق بدون المتعلق ممتنع ضرورة ان الاضافة لا تتحقق بدون المضاف اليه والتعلق اضافة بين الامر والمامور وذلك الاندفاع لان الامتناع المذكور في التعلق التنجيزي واما التعليقي فلا يحتاج الى تحقق المضاف اليه اذ ليس تعلقا متحققا بالفعل

الى متعلقه صالح لان يتفرع منه التفاعل لان التعلق امر موجود في الشيئين فتامل ثم الاشكال ساقط من الاصل لان لم لا يجوز
وجود آدم عليه الصلوة والسلام وبين القيمة فهي متناهية ولذا التعلقات فتامل فيه مسئلة اقسم الممكن بالذات وفي العادة امر به
بالذات فان تكليفه غير صحيح والعادي فالتكليف به غير واقع الذي ثبت شرائط وجوبه احترز به عما لم يتم شرائط وجوبه اذ ظاهر انه لا يصح
وتكليفه به عند احد اذا علم الامر انتفاء شرط وقوعه من المكلف احترز به عما جهل شرط وقوعه وزاد قوله عنده وكنه ههنا على ان المعتبر في انتفاء الشرط
ذلك الوقت الا وهو وقت التكليف ووجد في ذلك الوقت بل يصح به التكليف البتة يصح التكليف به قال الجمهور يصح التكليف به بل يقع خلافا للامام
والامام في الحاشية منها تبادر الذهن اليه وقت سماع التكليف كالعلم والحيوة وهذا هو الذي يخالف فيه الامام وههنا ما لا يتبادر كانتفاء
الارادة للايمان الى جهل وهذا لا خلاف فيه انما فعله هذا الاختلاف في المغنى كانه ظن ان الحيوة والعلم من شرائط الوجوب وكذا التمييز واما شرائط
الوقوع فالفرق بالتبادر وعدمه لا معنى له وفي صورة الجهل من الامر يصح التكليف اتفاقا لا ايقال كما قال في التحرير قد تقدم في مسئلة امتناع
التكليف بالمحال لان الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع ومعلوم ان كل ما لا يقع فبانتفاء شرط من شروطه ارادة قديمة
المعتزلة فقد اتحدا اي علم الله انه لا يقع في الوقت وما علم الله انه ينتفي شرط من شروطه فحكاية الخلاف ههنا مناقضة لما نقلوا ههنا كما سلف لا اتفاق
لانا نقول الاجماع كان بالنظر الى الامكان الذاتي والصحة دون الوقوع لما يدل عليه كلام بعض المحققين في شرح المختصر عند نقل الاجماع حيث
قال الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع وان ظن قوم انه ممتنع بغيره فالخلاف ههنا في الوقوع للتكليف بما علم انتفاء شرط
من شروطه بعد الاتفاق على الصحة صحة ذاتية واعلم ان في كلام ابن الحاجب ههنا ايضا وقع لفظ الصحة فالمناقضة لازمة عليه نعم ارادة
الوقوع من الصحة لرفع المناقضة غير بعيد لكن وقيل الجاء الحين يابى عن هذه الارادة وقد قال في شرح الشرح عند نقل الاجماع بل على
والعلم في كلام شارح المختصر ان ضمير انه يرجع الى ما علم الله تعالى وان كان قوم ظنوا ان ما علم الله عدمه ممتنع بالغير لكن على صحة التكليف به انعقد
الاجماع ثم ان لم يصح خلاف احد ممن يدعي التدين فضلا عن مثل امام الحرمين الذي له يد طولى في العلوم الشرعية كيف ويلزم ان لا يكون الكافر
المصر الذي مات على كفره غير مكلف كابي جهل وكذا العاصي وينتفي فائدة تبليغ الرسل الى المصرين لعدم كونهم مكلفين بل يصير بعد قومهم وكفرهم لما
بعدم كونهم عاصين في كفرهم تاركا للمامورية المرتكبين للمنهي عنه واي شناعة فوق هذه الشناعات فالحق انه لا خلاف فيه هذا لنا لو لم يصح
التكليف بما علم انتفاء شرطه لم يعلم احد انه مكلف قبل وقت الفعل لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه جواز الشرط الا للمكلف والتالي باطل وكذا المقدم
وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبله فمنعوا بطلان اللازم ومثل هذا الانكار يبطل للاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن بل على تحقق العلم بالوجوب والاجماع
نقله القاضي وربما يمنع ويقال انما قوله يلزم وجوب الشروع بنية اداء الواجب اجماعا وهو فرع تحقق الوجوب بل علمه وربما يمنع الاجماع على وجوب
النية باداء الواجب فان الحنفية يجوزون اداء الصيام باطلاق النية وبنية النفل فانقلبت الاجماع كان قبل الحنفية والشافعية قلت لو كان قبل
لعرفوه لانهم اصحاب فحص عظيم وايا ما كان فلا اجماع الا بعد فلم فالحق في الجواب ان في الواجب الموسع والعمري اجماعا بلا ريب وبهذا القدر يكفينا
في المطلوب ثم ربما يقال ان اريد بالعلم الجزم فلا يتحقق قبل الوقوع لاحتمال الموت قبله وان اريد الظن القوي فلا نسلم الظن وجود الشرط ممكن بل
الظن غير واقف لان في اكثر الاوقات لا يتيسر الظن الضعيف فضلا عن القوي المعتزلة قالوا اولا عدم شرط غير ممكن لان وجود المشروط بدون الشرط
محال والامكان شرط التكليف فانتفى شرطه وهذا الاستدلال يرشدك الى ان المتنازع في هذه المسئلة الصحة العقلية لا الوقوعية قلنا ان
اريد ان ما عدم شرطه غير ممكن بالذات او بحسب العادة فممنوع لان الضرورة قاضية بان الامتثال من ابي جهل ممكن بالامكان الذاتي وان اريد

غير ممكن لسبب عدم الشرط لكن لا ينافي الامكان ذاتا وعادة وليس شرط التكليف الا الامكان العادي الاخص من الذاتي وهو لا ينافي الامتناع الغيري وفيما
ايضا شكوك منها ان جهل الآمر بعدم الشرط في الواقع لان المعدوم الشرط في الواقع المجهول عند الآمر غير ممكن في الواقع اذ لا دخل للعلم في الامكان والامتناع
فانه اي العلم بالامكان والامتناع تابع للمعلوم لانه سبب كيف الامكان لا يكون من غير فاذا كان ممتنعا فقد فات شرط التكليف فلا يصح التكليف
ومنها ان التكليف يصح بالمحال عندنا الحنفية بالاستحالة وتقدم الاشارة لكن لا يصح ان يكون المحال مكلفا به في الواقع او صحة الايقاع من حيث
كونه مطلوبا فتدبر وقالوا ثانيا لو صح مع علم الآمر بانتفاء شرطه لصح مع علم المامور بانتفائه لان عدم الحصول مشترك ولا تخيل المانع الا هو فعلم من على
هذا الحكم والا لزم بطل اتفاقا قلنا اولا يصح مع علم المامور قلنا اولا بطلان اللازم ممنوع فانه قد امر الانسان لم يترك سدى وقلنا ثانيا نمنع المكلف عدم صحة
التكليف هناك لعدم الحصول بل لانتفاء الفائدة من التكليف وهو الابتلاء ويرد عليه انه تحقق الابتلاء وقال عزم ونحو لا لانعدام شرطه استحق الثواب
وذا الا بدا فالحق ان علم المامور بعدم الوقوع غير مانع من التكليف بما قدم من المسئلة اسلام الصبي العاقل صحيح بدليل صحة اسلام امير المؤمنين
عليه السلام قال كان ابن سبع او ثمان او عشر واكثر احوال الصبا وقيل وسلم بعده صلعم واعترض عليه بانه لا يدل على المطلوب فان النزاع انما
هو في صحة ايمانه في حق احكام الدنيا ولم يثبت بعد فان قبوله عليه السلام ايمانه كرم الله وجهه في حق احكام الآخرة مسلم وفي حق احكام الدنيا
ممنوع انما يتم لو ثبت عدم توريثه اياه ابا طالب ايضا والدليل موقوف على كفر ابي طالب اما لو كان مسلما فقبول ايمانه كرم الله وجهه مطلقا لا يدل على
القبول في نفسه اجاب الشيخ عن الاول ان صحة الايمان في حق الآخرة علة صحته في حق سائر الاحكام ومن ثمه يحكم بالصلوة كان قبلنا بالاسلام
وقبول سائر الاحكام ورد بان الصحة في احكام الآخرة كصحة صلوة والصلوة عليه لا يستلزم الصحة في حق احكام الدنيا ولئن لا نسلم بل يعرف
الشاهد غير تام لان التابع قابل القبول للاحكام دون الصبي والجواب ان المقصود انه متى ثبت صحة الاسلام في بعض الاحكام ثبت في الكل
ظاهر الحديث وتخصيص انقطاع الولاية بين الكافر والمسلم وبطلان التوريث والانكاح لازمة في كل من صح اسلامه فبعد ثبوت تصحيح ايمان امير المؤمنين
بالفرق بين احكام الدنيا والآخرة غير صحيح هذا اجيب عن الاشكال الثاني فساده ظاهر فان احاديث كفره شهرة وقد نزل في رسول الله
صلعم في شان عمه ابي طالب انك لا تهدي من احببت كما في صحيح مسلم وسنن الترمذي وقد ثبت في الخبر الصحيح عن الامام محمد بن الباقر كرم الله وجهه
وذويه اباهم الكرام ان رسول الله صلعم ورث طالبا وعقيلا اباهما ولم يورث عليا وجعفرا ولذا تركنا نصيبنا في الشعب كذا في موطأ الامام مالك
ههنا انه قيل في احكام الدنيا وفيه ان موت ابي طالب كان بعد بلوغ امير المؤمنين فلا يدل على التبعية حال الصبا ثم اعلم ان الاستدلال بصحة
الاسلام امير المؤمنين مشكل جدا فانه يحتمل عند ترتب قول البيهقي ان تعلق الاحكام التكليفية بعد البلوغ بعد غزوة الخندق واما قبلها فكان المناط
التمييز وكان ايمان امير المؤمنين مكلفا به اولا فهذا عند البعض ما كان غير صحيح عند الحدادي الا ان الادلة في الصبيان فانما ايمان المكلف
فلا يدل على صحة ايمان غير المكلف وفيه الكلام بل الاولى ما يجيء ان الحجر من الشرع لم يوجد والصبي يصح فينقطع الولايات بينه وبين
الكافر لعموم النصوص كما قررنا قال الامام فخر الاسلام ثبوت اصل وجوب الايمان عليه لا ثبوت وجوب الاداء وقال التكليف موضوع عنه فاذا
وقع فرضا سقط ما كان في الذمة كصوم المسافر فلا يتوجه الخطاب بايجاب الاداء لتفريغ الذمة لانها فرغت شاكما فلا يجب تجديده بالمعاد كما
اي نفس الوجوب شمس الائمة بعدم حكمه وهو وجوب الاداء والشيء انما يجب يثبت في الذمة لاجل حكمه وفيه نظر لما لا نسلم ان حكمه ذلك اي حكم
نفس الوجوب يوجب الاداء بل لك حكم الخطاب انما حكمه صحة الاداء عن الواجب بحيث يمتنع بعد الاداء وعن توجه الخطاب ثم انه ليس لفخر الاسلام دليل على
ثبوت نفس الوجوب واما عدم وجوب التجديد فلعله لاجل حصول المصلحة لا لنفس الوجوب والى لا فرق بين الايمان وبين سائر العبادات فتأمل

فلا یصیر واجبۃ الاداء للحرج مع قبولها السقوط فی الجملۃ لکن یصح مباشرتہ ایاہا ای بعضہا فانہ للصبی اعتیاد الصوم للثواب والاعتیاد والاعمدۃ علیہ فی الافساد لانہ لیس محلا للتکلیف فلا یلزم علیہ بالشروع ولا یلزم القضاء بالافساد ولا یلزم جزاء محظور احرامہ بالجنایۃ علیہ بخلاف ما کان من العبادات مالیۃ کالزکوۃ لا یصح منہ لان فیہ ضررا مع عدم الوجوب وانہ محمول علی التبرعات المالیۃ والرابع وہو حق العبد النافع المحض کقبول الہبۃ یصح مباشرتہ منہ بلا اذن ولیہ لانہ نفع محض والولی انما جعل ولیا لان لا یستضر بالعرامات فیختص الحاجۃ الیہ فیما یحتمل المضرۃ واما ما ہو نافع محض فلا یحتاج فیہ الیہ المصنع من غیر اذنہ وکذلک ای لاجل ان التالف فی حق الصبی تثبت من غیر اذن الولی یجب اجرۃ الصبی المحجور اذا استاجر نفسہ وفرغ من العمل مع بطلان العقد الذی عقدہ واذا کان الصبی حرا لان بطلان عقدہ انما کان لاحتمال ان یتضرر المنفعۃ فاذا فرغ من العمل بقی النفع الذی کان فی العقد فلا وجہ لبطلان العقد فی ہذا فوجب الاجر المسمی دون اجر المثل واما العبد المحجور اذا اجر نفسہ فیجب لہ الاجرۃ بشرط السلامۃ بعد الفراغ من العمل لما بینا فلو ہلک فی ہذہ الاجارۃ فالقیمۃ واجبۃ لا الاجر لان المستاجر یصیر غاصبا بالاستخدام من غیر اذن السید فاذا ملک وجب القیمۃ علیہ ملکہ العبد بالضمان نظرا الی استخدم ملک نفسہ فلا اجر وکذا استحق الصبی الرضخ بالجہاد المعینۃ وہو مال اقل من السہم من الغنیمۃ مع عدم جواز شہودہ القتال ای القتال بدون الاذن بالاجماع لان عدم جواز الشہود انما کان لدفع احتمال ضرر الموت او الجراح مع عدم الوجوب علیہ واما حال اخذ الغنیمۃ فنفع محض وما ہو الضار محض کالطلاق ونحوہ فلا یملکہ ولو باذن ولیہ کما لا یملکہ علیہ ای علی الصبی غیرہ فعلی ہذا الیسر امراتہ لیس محلا للطلاق قالوا لانہ لما کان ضارا بالقطع وقد کان ولایۃ الولی لیندفع الضرر بانعدام رایہ ولا ان فاع ہہنا لبطل الولایۃ فی ہذا القسم بالکلیۃ فتامل فیہ قال الامام شمس الائمۃ السرخسی زعم بعض مشائخنا ان ہذا الحکم ای حکم الطلاق غیر مشروع اصلا حتی ان امراتہ لا یکون محلا للطلاق بل صارت فی ہذا الحکم کالاجنبیۃ وہذا وہم فان الطلاق یملکہ بملک النکاح فہو من لوازمہ فلا ینفک النکاح عن ملک الطلاق ولا مرتبۃ ای فی ملک الطلاق حتی لا یملک الصبی بل فی عدم الملک مشروعا انما ہو فی الایقاع فانہ یبطل ملک النکاح فلا یصلح الایقاع لکن ربما یلتنا دمن الزوجۃ معنرات عظیمۃ لا ضرر فی الایقاع فلو تحققت الحاجۃ الیہ لدفع الضرر کان صحیحا فان ہذا اشبہ بالصواب واللہ اعلم باحکامہ فانقلت فاذا کان لا یملکہ فیہ معتذرا اصلا فلم یملک القاضی اقراض مالہ من الملی فانہ تبرع لا نفع فیہ اصلا قال وانما یجوز اقراض القاضی مالہ من الملی لا لانہ تبرع بل لانہ حفظ لہ لانہ فی ید ضمین فلا احتمال للہلاک مع قدرۃ الاقتضاء لعلمہ فلا احتمال للجحود وہہنا بحث فان احتمال الجحود وان انسد لکن ہہنا احتمالات اخری کالعزل للقاضی او افلاس للمدیون او غیبوبۃ منقطعۃ الی غیر ذلک قال مطلع الاسرار الالہیۃ الربانیۃ لا یوخذ بہذہ الروایۃ لظہور الجنایۃ الیوم فی القضاء فافہم بخلاف الاب فانہ لا یملک اقراض مال ابنہ الصغیر الا فی روایۃ وجہہا انہ نوع من الحفظ لانہ یصیر فی ید ضمین قادر علی الاداء ووجہ الاولی انہ یحتمل الہلاک بالجحود بخلاف القاضی فان علمہ ملزم فلا یعسر الجحود والسادس وہو الدائر بین الضرر والنفع کالاجارۃ والبیع وغیرہما من المعاوضات فیہا نفع لاحتمالہا الاسترباح مشوب باحتمال ضرر لاحتمال خسارۃ المال او لیدل والصبی قاصر عن معرفۃ العواقب فلم یفوض الیہ ہذہ العقود مرحمۃ لہ لئلا یقع فی ضرر بل ولی علیہ من ہو اشفق بہ فبانضمام رای ہذا الولی یندفع تلک الاحتمال من ضرر فیملک ہذہ العقود ملکہ تم عند الامام ابی حنیفۃ لما انجبر القصور الذی کان فی الصبی من نفاذ تصرفاتہ بالاذن الصادر من الولی کان البالغ فی نفاذ التصرفات فیملک العقود بغبن فاحش مع الاجانب لتفاوت الروایات کالبالغ ومع الولی فی روایۃ وفی اخری لا تملک لان الولی ح متہم فی الاذن لجواز ان اذنہ کان خداعا منہ لاخذ مالہ ولا کذلک فی الاجنبی وعندہما لا یجوز العقود مع الغبن الفاحش وقولہما اظہر لان الاذن انما اعتبر لما لیاس عن الضرر فلما عقد مع الغبن علم ان اذنہ لم یقع فی محلہ والعذر لان الاذن مظنۃ مظنۃ عدم الضرر وتخلف الحکمۃ عن المظنۃ لا یوجب عدم العلۃ کسفر الملک المرفہ

او الهزلية والاعراض فعندهما القول قول من يدعي الصحة لان الصحة اصل وعنده القول قول المواضعة لانها اصل عنده وفي التحرير صور الاتفاق ثم
الاعراض عنهما اعتبارا بالسكوت او لم يتفقا على شيء مع بناء الافراد مع سكوت الآخر فيما اعتبار لسكوت الآخر وصور الاختلاف انهما يتقولان فالاول قال اذا ادعى احدهما الاعراض او بناء
بهما او سكوتهما او اعراض نفسه مع بناء صاحبه او مع سكوته او بناء نفسه مع اعراض صاحبه او سكوته او سكوت نفسه مع اعراض صاحبه او بنائه وهذه تسعة
واذا اخذ كل منهما مع الثمانية الباقية في دعوى الآخر تكون اثنين وسبعين هذا والقول للصحة مع دعوى كل منهما بناء الا آخر دون نفسه بعيد كما لا يخفى
على المتأمل وان كان الهزل في القدر فالاعتبار للعقد وتصدق العقد كما مالا لانه لو اعتبر للمواضعة في الزائد ويكون الثمن هو الاقل يلزم اشتراط ما ليس من مقتضى العقد
و يفسد فيلزم ابطال الاصل للوصف وعندهما الهزل الا في صورة الاعراض منهما والهزل اصل لا يفسد الا ان يبطل وان كان الهزل في جنس الثمن بان
وضعوا ان يكون دراهم ويذكر دنانير فالعبرة للعقد بالاتفاق لانه لو اعتبر الهزل بطل المسمى وبقي البيع بلا بدل بخلاف الهزل في القدر والبناء عليه لانه
اذا عمل بالهزل يبقى البيع بالاقل من الثمن والزيادة وان كان شرطا فاسدا الا انه لا مطالب من جهة العبد لا يورث الفساد ومنها اي ما لا يحتمل النقض مما لا يكون
يلزم فيه المال اصلا فلا يؤثر فيها الهزل كالطلاق والعتاق والرجعة واليمين والعفو عن القصاص للنص في الرجعة والطلاق والنكاح وغيرها
بالمقيسة عليها بجامع انها انشاءات لا تحتمل الفسخ او يلزم فيه المال كان تبعا كالنكاح فان كان الهزل في اصل النكاح فالعقد لازم وان كان في القدر فان
اتفقا على الاعراض فالمسمى لازم وان اتفقا على البناء فالاقل لاتفاق اما عنده فلانه يمكن العمل بالهزل بهما لان الاقل يكون مهرا والزائد شرطا
فاسدا لا يفسد به النكاح وان لم يتفقا على السكوت او اختلفا ولم يتفقا على شيء فالاقل في رواية الامام محمد لما مر وفي رواية الامام ابي يوسف المسمى
وفي التحرير هو الاصح لان العقد لا يحتمل الا ان يعمل على الهزل فكانهما بدا بالعقد الجديد عندهما الاعتبار للهزل لانه هو الاصل عندنا الاصل عندهما
كما مر وان كان في الجنس فان اتفقا على الاعراض فالمسمى اتفاقا او على البناء فمهر المثل اتفاقا لانه لا مسمى ح لفى النكاح بلا تسمية فيه مهر المثل وان اتفقا
على السكوت او اختلفا فالمثل عندهما وعنده في رواية الامام محمد المسمى في رواية الامام ابي يوسف تقديما للوجهان او يلزم فيه المال ويكون مقصودا
من العقد كالخلع والصلح عن دم العمد والعتق على المال فعندهما الهزل لغو ويجب المسمى لانه غير قابل لخيار الشرط عندهما وعنده يتوقف على اختيارها
اذ يصح خيار الشرط عنده فيها وان عرضا يبطل الهزل وتم العقد وان سكتا او اختلفا فالقول لمدعي الاعراض عنده ولمدعي البناء عندهما لكن يبطل الهزل
ويجب المال ويقع الطلاق والثاني اي الاخبارات لا تصح لما مر ان الهزل قرينة على عدم الحكم عنه واما كان الخبر باعتباره فلا يصح الاقرار
الثالث اي الاعتقادات لا يصح مع الهزل فيها الا انه يكفر بالهزل بالكفر للتبديل للاعتقادات بل لان الهزل استخفاف بالدين هذا ومنها السفه
وهو المكابرة على العقل فلا ينافي اهلية وهو لا يمنع التكاليف لانه لا ينافيه فهم الخطاب والعمل به الا انه يمنع المال الى ان يبلغ مظنة الرشد عنده وهي سن
خمسة وعشرين سنة وعندهما حقيقة الرشد للنص الصريح في الكتاب العظيم ثم عندهما يحسب النظر له فيجب الحجر بقضاء القاضي عند ابي يوسف و
يتحجر بنفسه عند الامام محمد والامام يقول ليس هو محل للنظر فانه مضيع للعقل الذي اعطاه الله تعالى ولا يستحق النظر فيه ايذاء ومنه والحاقه بالحيوانات
فلا تحجير اصلا وفي التحرير الاشبه قولهما لان في منع المال ظاهر ان المقصود منه عدم التضييع وذلك بالحجر ابلغ ورأيت في كتب الفقه الفتوى على
قولهما ومنها السفر وهو لا يمنع التكليف وتعلق الخطاب الا انه لما كان مظنة مشقة خفف الله تعالى ورخص رخصا كقصر الصلوة الرباعية وتأخير خطاب
الصوم وترخص المسح الى ثلثة ايام وغير ذلك مسئلة سفر المعصية اي سفر يكون الغرض منه فعل هو معصية كسفر البغاة وقطاع الطريق لا يمنع الرخصة
عندنا خلافا للائمة الثلثة الشافعي ومالك واحمد فعندهم يمنع الرخصة واما كونه سفر طاعة فلم يعلم اشتراطه من احد الا من الكرخي لنا الاطلاق
اي اطلاق النصوص عن التقييد بنفي كونه للمعصية والمطلق يجري على اطلاقه الا لضرورة وليست قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او

المكره عليه وكذا في دخوله في ذاته كما كان من قبل الفاعل تعين عليه الفعل وليس لا يمكن والحال انه يختار اخف المكروهين من الفعل وما اوعد به فان راى
الفعل اخف مما اوعد به يختاره وان راى ما اوعد به اخف اختاره فالفاعل قادر فيصح التكليف ولهذا قد يفترض ما اكره عليه والافتراض نوع من التكليف كالاكراه
بالقتل على شرب الخمر فانه يفترض عليه الشرب فيأثم بتركه وقد يحرم ما اكره عليه كقتل مسلم ظلما اي كالاكراه على قتل مسلم ظلما فانه لا يحل بحال فيتوجه
في الترك لانه دعي الى الحرام فكف عنه لعله اجراء كلمة الكفر على اللسان اي كما يوجر في الاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اذا كف عنه لكن
لا يأثم ههنا ان فعل وان كان حراما لانه عومل به معاملة المباح كما قد يرد يأثم في الاكراه على القتل بفعل القتل لانه ما عومل به معاملة
المباح قال المفصلون بين الملجئ وغيره المكره عليه واجب الوقوع لان المكره الجاء الفاعل الى الفعل وضده ممتنع وقوعه والتكليف
بهما محال قلنا لا نسلم ان المكره عليه واجب بالذات وضده ممتنع بالذات بل الوجوب فيه والامتناع قد يكونان بالشرع كما في القتل
وشرب الخمر قد يكونان بالفعل فان العاقل من شانه ان يختار ما يراه اخف والايجاب والامتناع بالشرع او العقل لا ينافي الاختيار للفاعل
بل مرجح لجانب الفعل او الترك لا موجب فتامل فانه دقيق قالت المعتزلة لا يمكن الامتثال في التكليف بعين المكره عليه اذا كره
على عين المامور به فالاتيان به لداعي الاكراه لا لداعي الشرع فلا اخلاص فلا يثاب عليه ولا امتثال فلا يصح التكليف به لانتفاء الفائدة بخلاف
ما اذا اتى بنقيض المكره عليه كامتثاله فانه اتى في اجابة داعي الشرع حيث صبر على التعذيب في سبيل الله قلنا قد اعترفتم بصحة التكليف بضد المكره
عليه والتكليف بالضد يقتضي المقدورية اي كونه مقدورا والقدرة على الشيء قدرة على ضده فالقدرة على الضد قدرة على ضد الضد
الذي عين المكره عليه فصار المكره عليه مقدورا وما هو كل مقدور يصح التكليف به وهذا غير واف فان الخصم لم يجعل المانع من صحة التكليف انتفاء القدرة
حتى يرد ما اورد بل احدث مانعا آخر وهو انتفاء فائدة التكليف وهو الامتثال مع الاخلاص في النية وهذا الكلام واقع لدليل العلوية في الجواب انا لا نسلم
بعين المكره لداعي الاكراه لزوما فان الذين بذلوا النفس في سبيل الله لا يقدمون على فعل الا لداعي الشرع والعمل بالنية والعالم هو الله تعالى
فتامل فهو الاحق بالقبول والتفصيل في الاكراه ان الضابطة فيه ان ما يكون آلة المكره في الفعل او لا يكون الاول هو الاقاويل فان الشخص لا يتكلم بلسان غيره
اخبارات او انشاءات فالاخبارات لا يفيد الحكم في كلا نوعيه لان الحجة فيها باعتبار المحكي عنه والاكراه قرينة ظاهرة على انه يقصد المطابقة والانشاءات
اما ان لا يقبل الفسخ كالطلاق والعتاق ونحوهما لا يؤثر فيه الهزل فهي تقع احكامها ولا يؤثر فيه الاكراه لانه لم يؤثر الهزل مع انه لا اختيار للحكم فيه فالا
ان لا يؤثر الاكراه مع ان فيه اختيارا فانه انما اكره عليه بايقاع الطلاق لا بمجرد التلفظ بكلمة الطلاق وهو قد قصد المكره عليه ايقاعه لنفسه ويلزمه
فتامل فيه فانه محل تامل واما ان يقبل الفسخ كالبيع والاجارة ونحوهما فهي تفسد والثاني وهو ما يكون آلة للمكره فنظر ان جعله آلة لغير محل الاكراه ولغير ما
غير اقتصر الفعل على الفاعل كما في الاكراه على قتل المحرم الصيد فانه وان كان يصح جعله الآلة بتغيير محل الاكراه فانه لو جعل قاتلا كان هذا الفعل جناية
على احرامه دون احرام القاتل وكان الاكراه بالجناية على احرام المكره فيقتصر عليه ويلزمه الجزاء وانما يجب الجزاء على المكره لانه جنى جناية اخرى
فوق الدلالة على الصيد وكما اذا اكره على تسليم المبيع بعد الاكراه على البيع فانه لو جعل آلة كان الفعل للمكره فيصير غصبا لا تسليما للمبيع ومحل الاكراه هو التسليم
فيقتصر عليه ويملك ملكا فاسدا كما في البيع الفاسد فتامل فانه موضع اشتباه وان كان جعله آلة غير محال الاكراه فينسب الى المكره ويلزمه العهدة ومحل الفعل
آلة بلا اذا اكره على قتل انسان مسلم فالقصاص على الملجئ دون القاتل وكما اذا اكره على اتلاف مال المسلم فالضمان عليه دون الملجأ كالاكراه
على الاعتاق فانه من حيث صدوره منه انشاء وتصرف لا يصح جعله آلة اذ ليس لاحد ان يعتق عبد غيره ومن حيث انه مزيل للمالية اتلاف
ويصح جعله آلة فيجعل آلة ويجب الضمان على الملجئ وعلى هذا فقس وعند الشافعي مع الاكراه ضمان على الحق او على الباطل فان كان على الحق

كالاكراه السماوي على الايمان واكراه الدائن المديون على البيع فلا يؤثر فيه ويثبت ما اكره عليه وان كان على الباطل فينظر ان كان يمكن جعل الفعل المكره عليه
فلا يثبت ما اكره عليه ان وجد فاعلا على الملجي كما في الاتلاف ونحوه بعد جعله والا يجعل فالتصرفات كلها يبطل عنده اختيارا كان او انشاء فافهم
او لا فان الاكراه قد قطع الفعل عن الفاعل من غيره لا ينفذ وان كان لا يحتج بعد على الفاعل ويثبت حكمه كالاكراه على القتل نقيض من القاتل انما
نقيض من الملجي لانه سبب فيما كان قبله ايمان كاكراه الرجل على الزنا فيه الزنا الى عنده هذا كله في احكام الدنيا واما في احكام الاخرة فالاكراه ان كان
على الباطل فان كان يباح المكره عليه حقيقة كالميتة يوجر على الفعل ويأثم بالترك وان كان لم يبح ولم يباح بها فانه بل بقي حراما كما كان قبل الاكراه
يأثم بالفعل ويوجر على الترك كالاكراه على القتل والزنا للرجل وان لم يبح لكن عومل به معاملة المباح يوجر على الترك ولا يأثم بالفعل كالاكراه على اجراء كلمة
الكفر على اللسان او تاخير الصلوة عن الوقت او الافطار في الشهر المبارك والجناية على الحرام او اكراه المرءة على الزنا ونحو ذلك والاكراه على اتلاف
مال المسلم فهو الفهم بان على الحرمة وعومل معاملة المباح لكن قال الامام محمد رجوت ان لا يأثم بالاتلاف وان صبر كان شهيدا ماجورا هكذا في الملخص واما غيرا
فيأثم فيه هذا ولما كان مسائل الاكراه وسائر العوارض مبنية على انتفاء الحرج في الدين اورد مسئلة عقيب الاكراه متصلة ببيان العوارض فقال مسئلة الحرج
في الشرع عقلا كما عند المعتزلة او شرعا كما عندنا وهو اي الحرج كلي مشكك بعض افراده اقوى من بعض ولا يعتبر كل مرتبة منه بل ما ثبت من الشارع
اعتباره وقلنا اي في الحنفية لاجل انه لا حرج في الدين لم يجب من الاحكام على الصبي العاقل لقصور البدن او القصور وقصور العقل ولا على المعتوه البالغ لقصور
العقل خلافا للبعض كزيدا للامام القاضي لان العبادات واجبة سقطت ادائها للعذر وقد فلا ان لا حرج في الدين لم يجب قضاء الصلوة في ايام الحيض
دون الصوم فانه يجب قضاءه لقول ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها في النفساء ذلك فيؤمر بقضاء الصوم ولا يؤمر بقضاء الصلوة
كذا في الصحيحين وفي قضاء الصلوة من الحرج ما لا يخفى لان الشهر عادة لا يخلو من الحيض وهو ايضا لا يكون اقل من ثلثة فيلزم قضاء الصلوة كثيرة وفي
قضائها حرج عظيم ولاجل ذلك شرعت العبادات في المرض على حسب الطاقة قاعدا ومضطجعا لما روى البيهقي والبزار عن جابر رضي عن النبي صلى الله
عليه وآله وسلم عاد مريضا فرآه يصلي على وسادة فاخذها فرمى بها فاخذ عودا ليصلي عليه فاخذه فرمى به وقال
صل على الارض ان استطعت والا فاوم ايماء واجعل سجودك اخفض من ركوعك ولاجل ذلك انتفى الاثم في الخطاء في الاجتهاد وقد ثبت باجماع قاطع
معاضد باحاديث صحاح وقد ادى اليه قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا سبق الكتاب بان لا مؤاخذة في الخطاء
في الاجتهاد لمسكم العذاب في اخذ الفداء والله اعلم بمراده وكذا انتفى الاثم في النسيان لما روينا من قبل وكذا انتفى ابطال الصائم ناسيا فليتم
به الصوم ولا اثم ايضا لما روى الشيخان عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من نسي وهو صائم فاكل او شرب فليتم صومه فانما اطعمه
الله وسقاه ولذلك خفف في السفر لانه مظنة المشقة فشرعت الصلوة الرباعية ركعتين لما مر وشرع فيه مسح الخف الى ثلثة ايام ولياليها والاحاديث
في ذلك مشتهرة مستفيضة كما عن امير المؤمنين علي رضي الله عنه جعل رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ثلثة ايام ولياليهن ويوما وليلة للمقيم
ولذلك عدم الحرج في الدين ثبت الرخصة للمسافر بالشروع في السفر قبل تحققه والقياس يقتضي ان لا يرخص الا بعد تحقق السفر بالخروج ثلثة ايام
لان الشيء لا يثبت قبل تحقق سببه لكن لم يعتبر الشرع فجعل مناط الرخصة الشروع للحرج والدليل عليه التوارث من رسول الله صلى الله عليه ومن خلفائه
الراشدين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ولو اقام المسافر قبل تمام المدة للسفر صح كونه مقيما وترتبت عليه احكام الاقامة من الاتمام بالعزيمة
ولو كان في المفازة مع انها ليست محلا للاقامة لانه رفعها اي الرخصة لان سببها الذي هو السفر لم يتقرر فبالاقامة ينتهي السفر لصير مانعا من اتيان
سببها فلا يمنع المفازة فانها تمنع لابتداء الاقامة دون بقائها وبعده اي بعد مدة السفر لا يصح الاقامة الا فيما يصح فيه من العمران لانه

رفع للمسلم ابد تحققه وتجدد نداء اقامته فلابد من مرجح ليصلح لابتداء هذا واما العوارض السماوية فمنها الصغر فانه اذا لم يبلغ حد التمييز يمنع وجوب العبادات
البدنية والمالية ولا يمنع وجوب ضمان المتلفات لانه لجبر المتلف ولا وجوب المؤنات من العشر والخراج وصدقة الفطر عند ابي حنيفة وابي يوسف وبها الولي عنه واما الردة فلا يصح منه
لعدم ركنه وهو الاعتقاد ولا اعتبار لردته لذلك واما البالغ حد التمييز فيجب عليه اداء الايمان عند الشيخ الامام علم الهدى الشيخ ابي المنصور الماتريدي
وسائر مشائخ العراق ويصح ايمانه باتفاق مشائخنا ويصح اداء العبادات من غير لزوم ثم يجب العقوبات والمؤنات ويدفع عنه الاجزية كحرمان الميراث
الكافرة لاسلامه اذ المؤمنة للارتداد ليس لاجل الحجر بل لاختلاف الدين يفسد النكاح ويعرض الاسلام على المميز عند اسلام زوجته دون غير المميز بل يؤخر
ويلتحق غير المميز مع الشباب احد الابوين او الدار وكذا الصبي مرتدا بارتدادهما ولحاقهما معه في دار الحرب ويترك المميز الساكت تابع لاحدهما دون المظهر للاسلام
او الكفر ومنها الجنون والعته فالجنون القليل لا يسقط شيئا من العبادات فيجب قضاؤها وحد القليل في حق الصلوة ما لم يزد في يوم وليلة لانه مظنة التكرار وعند الامام
محمد اذا بلغ ستا اعتبارا للحقيقة وفي الصوم الشهر وفي الزكوة والحج الحول وعن ابي يوسف الاكتفاء بالاكثر والكثير منه مثل الصغر الا انه يعرض على الولي الاسلام عند
اسلام امرأته ولا يؤخر كما في الصبي لانه ليس له نهاية معلومة والمسلم الذي جن في التحرير بعد الاسلام يحكم باسلامه ابدا ولا يتبع احدا ولا يحكم بردته بردة الولي والعته مثل
الصبي مع التمييز فلا يجب عليه شيء من العبادات وفي التحرير التقرير لفخر الاسلام عن التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا ومنها النسيان وهو عدم الاستحضار وقت الحاجة
وهو عذر في حق الاثم مطلقا واما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد واما في حقوق الله تعالى فان كان مع مذكر فلا عذر كالاكل في الصلوة لان الهيئة مذكرة والصيد
المحرم ناسيا لان الاحرام مذكر وان لم يكن هناك مذكر يكون عذرا كالاكل في نهار شهر رمضان ناسيا وسلام المصلي في القعدة الاولى ناسيا وترك التسمية عند الذبح ناسيا
ومنها النوم وهو فترة تعرض الانسان مع بقاء العقل توجب العجز عن ادراك المحسوسات واستعمال العقل وعن الافعال الاختيارية فالنائم فاما الخطاب فرفع عنه قلم
افعاله في حق الاثم واما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد فيجب ضمان ما تلف بانقلاب النائم وكذا دية انسان قتل بانقلابه عليه ولا يعتبر اقواله فيه حتى لا يصح طلاقه وعتاقه
وبيعه وغيره كالصبي لا يوصف كلامه بخبر او انشاء بل كالحان الحيوانات فلا يعتبر قراءته في الصلوة ولا يسقط به الفرض كما صرح به الامام فخر الاسلام ولا يفسد قهقهته الصلوة ولا الوضوء
صرح به هو ايضا وقيل تفسد الوضوء لعدم فرق النص وعن الامام الهمام يفسد الوضوء دون الصلوة كسائر الاحداث فيتوضأ ويبني وقيل لا تفسد الوضوء بل تفسد الصلوة وفي التحرير هو الاوجه
عندي بان نقض الوضوء لكونها جناية ولا جناية حتى مجرد كلام فيفسد به الصلوة لان الكلام مفسدها مطلقا لعدم فرق النص كالساهي ثم النوم ليس عذرا في سنة الاغماء
وهو سبب لخروج شيء جعل الشرع الموجب للاستحاضة منه حدثا اقامة للسبب مقام المسبب في غير الانبياء عليهم السلام ولا ينام قلبه كالرسول صلعم فليس في حقه حدثا
ومنها الاغماء وهو آفة يصير بها العقل في كلال فتعطل بها القوى المدركة فيجعل عليه كالنوم في عدم توجه الخطاب ووجوب القضاء ان لم يزد لا انه لما كان فوقه في
ارخاء الاعضاء جعل حدثا في كل حال ومنع بناء الصلوة على ما صلى قبله والكثير منه يمنع وجوب الصلوة كالجنون ان خرج بالزيادة الاعضاء شهرا او اكثر هذا ومنها الحيض
والنفاس وهما لا ينافيان التكليف الا انه لا يصح معه من العبادات التي شرطها الطهارة فاخرجهما خطاب الصوم وطواف الزيارة الى زوالهما وسقط عنهما
الخطاب بالصلوة وطواف الوداع للحرج ويسقط نفس وجوب الصلوة ايضا حتى لم يبق محلا للوجوب لعدم الفائدة لانها اما وجوب الاداء واما وجوب القضاء وقد
انتفيا ومنها الرق وهو عجز شرعي مانع للولايات من الشهادة والقضاء وغيرهما وهذا العجز غير متجزئ فلا يصح ان يقال شهادة نصفه غير مقبولة دون النصف الاخر كذا
القضاء وكذا العتق هو القوة الشرعية المنافية لهذا العجز غير متجزية وعلى هذا الاتفاق يتجزى الاعتاق لان العتق مطاوعه فلو تجزى لزم تجزيته وقال الامام التصرف الصادر
من السيد في الاعتاق ازالة الملك ولما كان الملك متجزيا كان الازالة ايضا متجزية وليس نفس الاعتاق سببا للعتق حتى يلزم من وجوده وجوده
بل اعتاق الكل موجب للعتق كالوضوء متجز وسبب لزوال الحدث وهو غير متجز فالرق في معتق البعض كامل فهو كالمكاتب عنده وحر عندهما ثم
الرق ينتصف الكرامات ولهذا يحل له نكاح اثنتين ويكون طلاق الامة تطليقتين وعدتها حيضتين بالنص الذي رواه الدار قطني طلاق الامة تطليقتان

وعدتها حيضتان ويكون قسمها نصف قسم الحرة ويكون حلها قبل الحرة منفردة دون بعدها ومعها وكذا يتنصف الحدود فحد العبد نصف حد الحر لان
الغرم بالغنم والرق يمنع مالكية المال لانه مملوك نفسه فدليل على انه كيف يكون مالكا بخلاف مالكية النفس فانها مبقى على اصل الحرية فيصح اقاريره بالحدود والقصاص
والسرقة مالكا وقائما في المأذون وفي المحجور عند الامام فيقطع ويرد المال وعند ابي يوسف يقطع ولا يرد وعند الامام محمد لا يقطع ولا يرد هذا كله اذا كذبه المولى ولا يصح
اقرار المولى في حقه بحد وقصاص وكذا يملك هو ملك النكاح وانما يحتاج الى الاذن لانه يجب بالمال في الذمة والرقبة وهي ملك المولى ولذا لا يملك طلاق امرأته كذا
يملك دم نفسه فلا يحل للسيد قتله ولا اتلاف عضو من اعضائه ولذا يقتل الحر به عندنا واما عند غيرنا فانما لا يقتل لاجل كرامة الحر والرق ايضا يمنع مالكية المنافع بل المنافع
كلها للسيد الا ما استثني منها كالصوم والصلوة فلا يخرج للجمعة والعيدين والحج الا باذن السيد وكذا الجهاد لا يخرج له الا باذن السيد او باذن الشرع عند النفير العام
وانما يصح امانه مأذونا لانه مالك للغنيمة فينفذ عليه بالذات وعلى غيره بالتبع والرق يمنع الولايات فلا يصح الشهادة على احد ولا قضاؤه ولا حكومته وكذا الاثر
والرق ينقص الذمة فلا يجب على ذمته شيء الا بضم مالية رقبته اليه فلا يجب باقراره المال في الحال الا في المأذون للضرورة ويجب الغرامات لاجل الجنايات في
الذمة مضمونة في ضياع رقبته الا ان يفدي المولى وكذا يباع رقبة المأذون فيما بقي من الدين بعد الاداء من الكسب او لم يكن كسب اصلا ولا يجوز تبرعاته من اكسابه لانه ملك
المولى او الدائنين ولا يقبل هبته الا اليسير بالنص ولا يجوز له التسري ايا ما كان ولو كان مكاتبا مسئلة العبد اهل للتصرف وملك اليد عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فانه
عنده ليس اهلا لهما ولنا اهلية التصرف وملك اليد خلافته من سيدنا انهما اي ملك التصرف وملك اليد انما يكونان باهلية التكلم وصحة الذمة وهي كون الانسان اهلا للخطاب
به من الاحكام والاولى اي اهلية التكلم انما يكون بالعقل وهو لا يختل بالرق بالضرورة ولذا كانت روايته ملزمة للعمل للخلق ولو لم يكن كلامه معتبرا لكون عقله مختلا لم يعتبر روايته
بل يصير كالمعتوه والثانية اي الذمة انما يكون باهلية الايجاب عليه والاستيجاب له ولتحققها خوطب بحقوقه اي حقوق الله تعالى من الصلوة والصوم وكلف
عن المحرمات الا ما يفوت به خدمة السيد كالجمعة ونحوها ويصح اقراره بالحدود والقصاص ويجب نفقته على السيد واذ قد ثبت اهلية التكلم المعتبر والذمة الصحيحة
له صار اهلا لملك التصرف وملك اليد وانما الحجر عن التصرف بحق المولى في رقبته وفي منافعه ولو جاز له التصرف من غير اذنه صارت الرقبة
مالكة في الدين ولا يقدر على الاستخدام بسببه فاذنه فك الحجر ورفع المانع عن صحة التصرف لا اثبات الاهلية كما هو زعم الشافعي الشافعية
قالوا لو كان العبد اهلا للتصرف في شيء لكان اهلا للملك فيه لان التصرف سبب له فان الشيء يملك بالبيع والشراء وسبب عنه فان الملك
حكم التصرف ولذا الايجاب في ملك غيره ووجود الشيء يستلزم وجود سببه ومسببه فالتصرف ايضا يستلزم الملك استلزام السبب للمسبب واللازم
باطل اجماعا فالملزوم مثله فليس اهلا للتصرف واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لليد لان اليد انما يستفاد بملك الرقبة او التصرف وقد انتفيا
قلنا لا نسلم الملازمة ومن كون التصرف سببا للملك لا يمتنع الانفكاك حتى يجب الملازمة اذ التخلف فيه لمانع وهو كون رقبته مملوكة للسيد والمقتضي
المقتضي هو التصرف وكذا لا يلزم من كون التصرف سببا عن الملك لزومه له بل قد ينفك السبب عن سببه اذا وجد هذا المسبب بسبب آخر
ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف والحاصل منع اللزوم بين اهلية التصرف واهلية الملك بابداء المانع مع سببية اهلية التصرف لاهلية
الملك وبابداء سبب آخر لاهلية التصرف غير اهلية الملك فيما يكون سببا واذا لم يثبت الاستلزام بين اهلية التصرف واهلية الملك لم يثبت
ما بني عليه من قوله واذا لم يكن اهلا للتصرف آه فالكل جواب واحد وزعم ان حديث تعدد الاسباب جواب آخر ومنع لقوله لان اليد انما
يستفاد آه فهم يرد عليه ان حديث تعدد الاسباب لا يضرنا فان المقصود بيان اللزوم بين اهلية اليد واهلية التصرف وهو حاصل
وانما يصرح هذا الحديث بعض المشائخ حيث اورده في تقرير كلام الشافعي ان ملك اليد يستفاد بملك الرقبة وعلى ما قررنا لا ورود لهذا
فافهم ثم انما ثبت له ملك اليد دون ملك الرقبة وهو اعلى من ملك الرقبة فانه المقصود من ملك الرقبة وقد كان مالكية للنكاح

بخلاف مالکیة القن من مالکیة الحر انتقص ما بنی علی المالکیة وهو الدیة ولا ینقص علی النصف کما فی المرأة لان المالکیة لیس نصف مالکیة الحر بل ازید
ولا ینقص قدر الربع لان مالکیته ید اکثر من ربع مالکیة الحر فالنقصان غیر مقدر فنقصنا بقدر نصاب السرقة فان له اعتبارا
فی الشرع فی مقابلة عضو الانسان بخلاف سائر التنقیصات فانها لم یکن لاجل نقصان المالکیة بل لنقصان الکرامة واما الدیة فاعتبار
المالکیة الا تری ان دیة المرأة نصف دیة الرجل لکونها مالکة للمال فقط دون النکاح وعلی هذا التقدیر لا یرد ما اورد صدر الشریعة انه یلزم
ان لا ینقص شیء من النعم لاجل کون المالکیة زائدة علی النصف من الحر فتدبر ثم اورد من عند نفسه دلیلا آخر وهو ان المعتبر فیه المالیة دون
الآدمیة فیعتبر فی الضمان قیمته الا انه نقص عن قیمة الحر لئلا یلزم شبهة المساواة بین الحر والعبد فتدبر فانه موضع تامل **فرع** لو اذن له المولی فی
نوع من التجارة کان له التصرف فی انواع التجارات مطلقا فی جمیع الانواع لانه لما اذن فوت حقه فی الخدمة وفی براءة رقبته من الدین الثابتة
بالتصرفات فکان فیه من نفسه وارتفع المانع من جواز التصرفات مع قیام المقتضی فیجوز ویثبت یده علی کسبه لکونه له والمانع قد زال بالاذن
کالمکاتب فانه یملک مکاسبه یدا وانما یملک المولی حجره دون حجر المکاتب فان فی الکتابة لیس للمولی ان یحجر علیه الا ان فی کتابة المأذون
عبده لا یملک الحجر علیه حتی یرد علیه انه مخالف للروایة فان المأذون غیر مالک الکتابة لان فک حجره کان بلا عوض فیکون کالهبة فیصح رجوعه
بخلاف الکتابة لانه اذا کان بعوض فهو کالبیع فلا یصح الرجوع هذا ومنها المرض وهو نوع من العجز ولا ینافی فهم الخطاب واهلیة العبادات ولذا لا ینافی
التکلیف الا انه لما کان نوعا من العجز شرعت العبادات علی حسب المکنة واخرت ما لا قدرة علیه او ما فیه حرج ثم هو سبب للموت وهو سبب الخلافة
فی المال حجر المریض عن التبرعات والتصرفات المشتملة علیه فی کل المال لحق الغرماء والثلثین بحق الورثة لکن اذا اتصل به الموت واما التصرفات التی
لیس فیها تبرع کالبیع بمثل القیمة والنکاح بمهر المثل لا یمنع منه التبرع اذ ابطل للوارث علمنا انه متعلق بالنظر الیه حق الورثة فی الصورة ایضا فمنعنا
من الاقرار له والبیع معه ثم انه لیفسخ العقود المحجورة علیه ان کانت قابلة للفسخ والا فحکمها حکم المعلق کاعتاق العبد من الترکة المستغرقة بالدین او قیمته
یزید علی الثلث فانه یعتق بعد الموت ویسعی فی قیمته فی الاول والزائد علی الثلث فی الثانی هذا ومنها الموت **مسئلة الموت** هادم لاساس
التکلیف لانه عجز کله عن اتیان العبادات اداء وقضاء ولانه ذهب من دار الابتلاء الی دار الجزاء فلا یبقی علی ذمة المیت الا ما کان متعلقا بالعین
الا ههنا صفة بمعنی غیر وهو فاعل لا یبقی ولا یصح ان یکون استثناء مفرغا متصلا فانه لیس علی ذمة المیت ما کان متعلقا بالعین ایضا ولا یصح
ان یکون منقطعا ایضا لانه مفرغ فالحاصل انه لا یبقی علی ذمة المیت غیر المتعلق بالعین کالعبادات مالیة کانت او بدنیة واما المتعلق بالعین اولا بمال
فلا یبقی علی ذمته ایضا لکن لصاحب الحق ان یاخذه من العین او المال کالودائع والغصوب فان للمودع والمغصوب منه ان یاخذه کما کان
فی الحیوة وعلی الورثة ان یردوه او غیرها کان متعلقا بالترکة کالدیون فان الدائنین لهم ان یاخذوها منه وعلی الورثة ان لا یتصرفوا من دون
الاداء والوصایا فان الموصی له یکون خلیفة فی ملک الثلث والتجهیز وتقدم علی الدیون والوصایا بالاجماع واذا لم یبق فی ذمة المیت شیء اصلا
فلا یصح الکفالة بما علیه من الدین بعد الموت عند ابی حنیفة اذا لم یترک وفاء من المال لانها ای الکفالة ضم الذمة الی الذمة فی المطالبة فیجوز للدائن
مطالبة ایهما شاء ولا مطالبة ههنا علی الاصیل فلا ضم فیها قال مطلع الاسرار قدس سره ههنا قولان الاول ان الکفالة ضم الذمة الی الذمة فی
المطالبة والآخر انها ضم الذمة الی الذمة فی الدین فلا یتم هذا الاستدلال الا اذا ترجح القول الاول وما فی الهدایة الاول اصح دعوی من غیر دلیل
فی بعض شروحه ان جعل دین واحد علی اثنین غیر معقول ولا ضرورة ملجئة الیه ففیه انه یجوز ان یصیر مثل الواجب علی الکفایة فانه کان واجبا
علی الاصیل ثم بالالتزام وجب علی الکفیل وایهما ادی سقط عن صاحبه کوجوب قبول الامامة الکبری علی کل واحد من الصالحین لها

ذمة واحد منهم لما سقطت عن الآخرين بل حرمت هذا ولم يظهر لهذا العبد وجه التوقف على القول الأول فإنه يمكن أن يقرر على القول الثاني
بأنها ضم الذمة إلى الذمة في الدين والدين قد سقط بالموت فإن ذمة الميت غير صالحة للاشتغال بالواجبات وإذ لا دين في الذمة فلا ضم
فإنه لا يرد عليه شيء إلا ما يقرر لنفي هذا بهذا وعندهما يصح الكفالة من الميت ولو لم يترك مالا ولا كفيلا وبه قالت الأئمة الثلاثة بحديث جابر قال
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فأتي بميت فقال أعليه دين قالوا نعم ديناران قال صلوا على صاحبكم فقال أبو قتادة
الأنصاري هما علي يا رسول الله فصلى عليه رواه النسائي وفي صحيح البخاري عن سلمة بن الأكوع أن النبي صلعم أتي بجنازة ليصلي عليها فقال هل عليه
من دين قالوا نعم قال صلوا على صاحبكم فقال أبو قتادة علي دينه فصلى عليه ولأن الموت لا يبرئ الميت عن الدين ولذا يطالب به في الآخرة إجماعا ولو
لم يكن عليه دين لما طولب ولما يصح التبرع بالأداء ولو لم يكن عليه دين فأي شيء يؤدى وإذا ثبت على ذمة الميت دين فيصح الكفالة به لأنه
المطالبة لا تنافي عالم بخلاف الأصيل والجواب لنا أي قول أبي قتادة يحتمل العدة وفي التحرير هو الظاهر إذ لا يصح الكفالة للمجهول وفي التقرير
وهو مشكل لما في لفظ من جابر للحاكم وقال صحيح الإسناد فجعل رسول الله صلعم يقول هي عليك وفي مالك والميت عنها بريء فقال نعم فصلى عليه
فالقول الظاهر بيانا في الكفالة أنه المكفول عنه لا يبرأ كما يأتي في العدة كذا في الحاشية فإن قلت لعله يراد كأنه بريء توثيقا للكفالة قلت لقول هذا العبد في
العدة أي لكان هذا تأكيدا في العدة والعذر يحتمل أن يكون إقرار الكفالة سابقة وفيه ما فيه إشارة إلى ما في رواية صحيح ابن حبان فقال أبو قتادة أنا
الكفيل به فقال بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وكان عليه ثمانية عشر درهما أو سبعة عشر درهما فيكون منافيا للوعد كما في التقرير لكن
يجوز أن المبالغة في وفاء الوعد كما هو المتعارف كذا في الحاشية فإن قلت هذا صرف عن الظاهر من غير ضرورة قلت الضرورة ما في التحرير من لزوم
جهالة المكفول عنه فتأمل فيه والمطالبة الأخروية باعتبار الإثم أي ثم عدم إيصال الحق إلى المستحق لا يفتقر إلى بقاء الذمة إذ الإثم باعتبار عدم الامتثال
بالإتيان بالواجب والمراد من بقاء الذمة بقاء ما يتوجه إليه به المطالبة وإلا فالدين في الذمة باق ولذا يعطي الدائن حسنات المديون عوضا عنه يوم القيمة
كما ورد في الخبر الصحيح وصحة التبرع إنما هو لبقاء الدين من جهة من الدين له وهو الدائن فإن السقوط بالموت لضرورة فوت المحل لا لأنه وصل حق الدائن
فيظهر هذا السقوط في حق من عليه دون حق من له فيبقى من جهة المستحق إلى أن يصل إلى الدائن والكفالة إنما هي على ذمة الميت ولذا يؤدي في الآخرة لكن الميت
ذمته مشغولة بحيث يصير مطالبا بالأداء والكفالة تعتمد على هذا الشغل وعدم الاستقلال على هذا النمط بجهة تصور في المديون بعينه وأما الدائن فلا لما
لما كان بأن ظفر وصح التبرع يكفي هذا القدر من الشغل وبقاء حق الدائن فلا يرد أن الدين أمر نسبي بين الدائن والمديون فلا معنى لوجوده من جهة أحدهما
دون الآخر لأنه يعقل وجوده بدون أحدهما والأحسن الأوضح أنه صحة التبرع لسقوط الإثم لا لبقاء الدين هذا والله أعلم بأحكامه **المقالة الثالثة في**
المبادي اللغوية من لطف الله سبحانه إحداث اللغات لما سر اللغتين فإنه جميع عالم اللغة ما أعلى تعلقات القياس خرج سنون أو بناء على أن المسائل القصد
قياسه أن يجمع بها المادة ولكان غيره عاقل على اختلاف الرأيين فيها أي من اللغتين تشعبت غصون الفنون من العربية والفارسية والهندية وتحصل
منها صياغة عرض عريض من إفادة ما في الضمير واستفادة ما في الضمير آخر غيره وكيفيتها من الكيفيات والمزايا المطابقة الصراحة والكناية والتشبيه والحقيقة
والمجاز واللف والنشر وغيرها فحدثت فنون عجيبة فله شكر حكيم غير ممنون على هذه النعمة العظمى ومن جملة شكرها إظهار النعمة فالبحث عنها نوع من الشكر
وهو أي اللغة والتذكير باعتبار تغير اللفظ الدال وضعا وهي أي الدلالة المعلومة من الدال أي لكمال مشابهته نحو اللغة ذي جرثم لتضمنها واحدة بالذات
في دلالة المفردات التي يتحققان فيها إلا أنها متعددة بمطلقا حتى يلزم الاستغناء عن الألفاظ الموضوعة في مشابهة البسائط فإن اللفظ المفرد لا يدل إلا على الكل
إجمالا والكل إنما يتحقق بصورة وحدانية لا تفصيل فيها للأجزاء إلا بعد التحليل أي بعد تحليل الذهن تلك الصورة فوقعت ثم المعنى المطابقي من اللفظ

ليس صور للاجزاء في الذهن فليست الاجزاء متغايرة في نفسها الا بعد التحليل فليس التضمن مغايرا للمطابقة الا بعد التحليل فهذه الدلالة من حيث انها على صورة الكل مطابقة ومن حيث
انها على تلك الاجزاء تضمن كذا قالوا وفيه نظر ظاهر فانهم ان ارادوا بالاجمال ان المدلول من اللفظ المفرد التوحد الحقيقي بحيث لا يكون فيه كثرة الا بعد التحليل فلا نسلم ان اللفظ
المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال انما هو دعوى تحض مثل المدعى فلا بد من الابانة وان ارادوا صورة الكثرة الموحدة الملحوظة بلحاظ واحد لا عروض الوحدة الاجتماعية فنسلم ان
المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال ولا يلزم منه المطلوب من اتحاد الدلالتين فان المعنى في الحقيقة كثيرة وهم اشياء كثيرة يعرضها نوع من الوحدة فتدبر فان قلت فما تقول
بالمفرد المشترك فانه يدل على اشياء كثيرة اجاب بقوله وفي المفرد المشترك انما تعدد الصورة عند انفهام المعنى لتعدد الوضع ونحن انما ندعي وحدة الصورة عند وحدة الوضع كما قال اهل الوضع
الواحد فكانه موحد الكثير فلا يحصل الكثير في الذهن الا بعد التوحد ومن ههنا لا ترى لفظا واحدا موضوعا لضدين بوضع واحد وان جاز وضعه لمختلفين كالبيت
اذ لا يحصل من الضدين امر واحد والا لزم من وجوده في موضوع وجود الضدين المندمجين فيه بخلاف المتخالفين اذ لا استحالة في اجتماعهما فان قلت فما تقول
في البلقة الموضوعة للسواد والبياض الضدين قال واما البلقة فتفاوت المحل ارتفع الضدية ونحن انما نمنع وجود لفظ موضوع لضدين بما هما ضدان باعتبار
اجتماعهما في محل واحد فلاح لك من هذا المقام اي مقام دعوى الاتحاد بين الدلالتين ان الصورة الواحدة يجوز تحليلها اي الصورة الواحدة الى حقائق مختلفة
ونظيره في تجويز التحليل الى الحقائق علم الباري علما اجماليا بسيطا فانه علم لسائر الممكنات مع بساطته فيجوز التحليل فيه كما حقق في موضعه فافهم ولا تقدم
ولا تأخر قال في الحاشية اعلم ان كلام اكثر المحققين في علم الباري تعالى وفي اتحاد المطابقة والتضمن مبني على تجويز تحليل الصورة الواحدة الى حقائق
متخالفة والبديهة تأبى عنه كيف ومن المحالات عقلا ان يتحد المتباينان انتهى لتفصيل المقام ان اتباع الفلاسفة قالوا ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها
دفعة واحدة من غير تجدد وتعاقب ازلا وابدا ومنشأ هذا الانكشاف هو ذاته تعالى كما ان المنشأ فينا الصورة الحالة فذاته كالصورة في انكشاف الاشياء
مفصلة عنده فهي كالصورة العلمية للاشياء كلها فورد عليه ان الاشياء متميزة في العلم قطعا والتميز فرع الوجود واذ لا وجود فلا علم فيلزم ان تكون
الاشياء مجهولة في الازل ولا ينفع القول بان الزمان مع ما فيه قديم دهري حاضر عنده كما ذهب اليه بعض منهم فان علمه تعالى فعلي سابق على المعلومات
فلا بد من التميز لها قبل وجوداتها ولو بالطبع فاجاب عنه بعض الفضلاء وتبعه محقق الدواني بالقول بان تلك المعلومات موجودة في العلم لا بوجود قوامه جهة
اجمالية وهي مخلوقة بالايجاب لانها من الصفات هذا ما اليه اشار المصنف في الكتاب وبينا في الحاشية ولا ريب ان هذا الراي مبني على انحلال الاتحاد
قطعا فلا يرد عليه ان العلم الاجمالي يرجع حاصله الى انحلال البسيطة الى صور كثيرة لانه ليس معنى الاجمال ان المعلوم هو الصورة الواحدة المنحلة الى الكثيرة وان نسبة
تلك الصورة الى الكثيرة نسبة المحدود الى الحد وكيف يكون هذا المعنى مرادهم وهم يلزم ان لا يكون الباري تعالى عالما على التفصيل والتميز وهو خلاف مزعومهم
بل خبيث كل قائل بل ارادوا بالعلم الاجمالي ان ذاته سبحانه مبدأ لانكشاف الاشياء مفصلة متميزة كل منها عن الآخر فالعلم الذي هو مبدأ الانكشاف
واحد بسيط والمعلومات كثيرة فلا انحلال اصلا وانما يرد هذا الايراد والمصنف لزوم انحلال الامر الواحد الذي هو العلم الى الكثير بل ارادوا انحلال الصورة الواحدة
للمعلومات الحاضرة عنده تعالى في العلم كما ذهبوا اليه تحاشيا عن لزوم تميز المعدومات المطلقة فافهم واما اتحاد الدلالتين فالبناء فيه ظاهر ولا شك في
استحالة هذا الاتحاد فان اتحاد الاثنين مطلقا محال لانهما بعد الاتحاد كما كانا قبل فحال الاتحاد وعدمه سواء فاما ان حدث شيء وهو صفة او ذات فكون
لا اتحادا والمدعى شيء ذات او صفة معدوم واستحالة الاتحاد وايضا ان بقيا بعد الاتحاد اثنين فلا اتحاد والا فان عدما او عدم احدهما فلا اتحاد
ولا يرد اتحاد الجنس والفصل في تركيب النوع فانه قول فلسفي لا نقول به ولو قطع النظر عن صحة الاتحاد واستحالته فلا يصح هذا القول في العلم وفي اتحاد
الدلالتين فانه يلزم على الاول الحمل بين كل اثنين غير رفع نسبة التباين وعلى الثاني الحمل بين الاجزاء في كل جهة حتى المقدار لان الحمل هو الاتحاد
المتغايرين باعتبار في نحو من انحاء الوجود ولا شك في استحالته في نظر سنة انه نعلم ما قيل وروده وان هذا الاشكال لا مخلص عنه فانه لزم في التركيب

الانتقال منه اليه وان امكن الانفكاك بينهما في المتصل ثم لمطلع الاسرار الالهية رح كلام على المصنف تمهيد مقدمة هي ان اهل الميزان قسموا الدلالة الوضعية الى ما كان على
تمام الموضوع له وهو المطابقة والى ما كان على الجزء المنفهم في ضمن انفهام الكل وهو التضمن والى ما كان على الخارج اللازم وهي الالتزام والتسمية انما هي في المطابقة فقط عندهم
والاخيران دلالتان تبعيتان لها وللدلالة المجازية ان تخرج من الدلالة باعتبار الانفهام الكلي كما نص عليه السيد قدس سره الشريف والمدخل للمطابقة كما قيل واما
اهل العربية فالقصد معتبر في الدلالات كلها فالالتزام ما قصد من اللفظ خارج عن معناه وكذا التضمن ما قصد من جزء معناه فالدلالات المجازية داخلة في التضمن والالتزام
واذا تقرر هذا فنقول ان في كلام المصنف اضطرابا فانه ان بنى كلامه على اصطلاح اهل العربية كما هو الاليق فالتضمن عنده دلالة اللفظ على الجزء المقصود من اللفظ ان استعمل
فيه مجازا فلا يصح دعوى الاتحاد بين الدلالتين كما لا يخفى بل لا يصح اجتماع الدلالة المطابقة معها كما لا يخفى وان بنى كلامه على اصطلاح اهل الميزان فالتضمن الدلالة على
الجزء المنفهم في الكل فيصح دعوى الاتحاد بناء على رأيهم من ان ههنا فهما واحدا للكل بصورة وحدانية فهي من حيث الوحدة دلالة مطابقة ومن حيث التحليل الى الاجزاء
تضمن لكن حينئذ الالتزام الدلالة على الخارج التابعة للمطابقة رح لا بد من اللزوم بين هذا الخارج والموضوع له والا لما صح الدلالة رح لا وجه لايراد انواع المجازات نقضا
على الشارطة فالمعتبر اخذ في التضمن اصطلاح اهل المنطق وفي الالتزام اصطلاح اهل العربية وكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ثم وضع الاصول من اللغات للمعاني من حيث هي هي
من غير لحاظ كونه في الذهن او الخارج لانه اي الوضع للتعبير عما في الضمير اي عن شيء معلوم مراد افادته وكونه في الضمير ليس في الضمير اي ليس معلوما مراد الافادة لان
هذا الوصف ليس في اسماء الماهية في الضمير فليس الوضع للصورة الذهنية فاما للمعاني من حيث هي او الامر الخارجي كما قيل فقوله هذا معطوف على المجرور في قوله للمعاني
معنى الصورة الذهنية بمراحل عن كونها موضوعا لها فوها الشيء من حيث هو او الامر الخارجي كما قيل واشار الى ان الحق هو الاول فانه كونه في الخارج ايضا قد لا يراد
افهامه وقيل النزاع مبني على ان المعلوم بالذات هو ما حصل في الضمير او في الخارج او مع قطع النظر عنهما والمعلوم بالذات هو الموضوع له حقيقة
وهذا كلام خال عن التحصيل فانه لم يذهب ذاهب الى ان المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير مع العوارض الضميرية الذي هو الصورة الذهنية عند قائلها فقد برد
وقد جعل بعض الاعلام النزاع الواقع بين اهل هذه المذاهب لفظيا فقال من قال انها موضوعة للصور الذهنية اراد المعاني من حيث هي فان الصورة ربما تطلق
عليها ايضا ومن قال انها للامر الخارجي اراد المعاني من حيث هي لكونه متصفا بالوجود الخارجي ثم الواضع من هو اختلف فيه فقال الاشعري معرفة الوضع
بالتوقيف الالهي فهو الواضع لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فتعليم الاسماء لآدم من الله عز وجل فليس هو الواضع ولا الملائكة لانهم عجزوا عن البيان مع
احتمال كون الجنة واضعين ابعد فالواضع هو الله تعالى فان قيل المراد المسميات فالمعنى علم الله المسميات كلها آدم بل هو الظاهر لان الكمال معرفة الحقائق
لا الالفاظ وادفعها قال وليس المراد المسميات بدليل قوله تعالى انبئوني باسماء هولاء فان المسميات هي المشار اليها فح يلزم اضافة الشيء الى نفسه واول
مسميات الحقائق فلا يلزم اضافة الشيء الى نفسه فالمشار اليه الحقائق والمضاف المسميات فان قلت هذا تاويل فلا يصار اليه من غير ضرورة ويلزم
تاويل آخر في قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة قلت التاويل لازم عليه بحمل قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة على التغليب والضرورة في هذا التاويل ان لا كمال
يعتد به بالنسبة الى الانبياء والاولياء بمعرفة الالفاظ هذا وههنا تاويل آخر للآية عليه المحققون هي ان الملائكة تكلموا في آدم انه يسفك الدماء وادعوا فضلهم بتقديسهم
بالتسبيح فاراد الله سبحانه ان يظهر فضله عليهم وتفضيل تسبيحه على تسبيحهم فعلم جميع الاسماء الالهية الكلية والجزئية تسبيح كل موجود موجود ببعض بعض فان كل موجود
يسبح ربه بما عرفه من اسمه وصفته ليسبح آدم الله تعالى ويمجده لكل اسم اسم ويكون كاملا في المعرفة الالهية ثم عرضهم اي عرض الموجودات كلهم على الملائكة فقال انبئوني
باسماء هولاء اي بالاسماء التي تسبح بها هولاء كلهم ان كنتم صادقين في انكم لائقون بالخلافة وان معرفتكم وتسبيحكم افضل من تسبيح آدم وعبر الموجودات لصيغة
ضمير العقلاء لانها من حيث انها مسبحة عقلاء قالوا سبحانك واعترفوا بالقصور سهم عن ادراك سر الامور لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم اخلق من شئت
واجعله خليفة وعلى هذا ليس الآية من المباحث في شيء وقال الاشعري بالتوقيف لقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وليس المراد اختلاف

عضو اللسان فانه لا اختلاف فيه يعتد به ليجعل آية بل المراد اختلاف اللغات وكونه آية لا يتصور الا ان يكون الواضع هو الله سبحانه كما لا يخفى
فان قلت يجوز كونها آية باعتبار الاقدار على هذه اللغات المختلفة قال والاقدار رجع اى القول بارادة الاقدار رجوع عن الظاهر فلا يلتفت
اليه وفيه نظر فالجيد ان يكون المراد باللسان العضو وبالاختلاف الاختلاف فى القدرة على التعبيرات المختلفة والمعنى والله اعلم بمراده
من الآيات اختلاف السنتكم فى الافادة فى الضمير بعيد بعضها على التعبير بلغة واخرى على التعبير باخرى وليس هذا كثير عدول عن الظاهر

ولا بأس به اليه كما الكم قلتم بالتجوز فى السنتكم هذا وقالت البهشمية الوضع بالاصطلاح من الناس لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
ولو كان الواضع هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل فلا يكون اللغة قبل الرسول وقد شهد الآية خلافه واجيب بانه لا نسلم انه لو كان الواضع
هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل كيف انه تعالى علمها آدم اولا قبل الارسال ثم اختص كل قوم بلغة فارسل رسول ذلك القوم
بلسانهم وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى بالتوزيع بان ما يحتاج اليه التعبير عما فى الضمير بالتوقيف وما زاد عليه محتمل او بالاصطلاح على اختلاف النقل عنه
وقال جماعة بالتوقف فانه لم يقم دليل على شئ من طرفى النفى والاثبات والحق ما قيل انه ان اريد جزم القول فالحق التوقف والا فالظاهر ما قال الاشعرى
ثم اختلف فى ان وضع اللفظ لمعناه بل لمناسبة بينه وبينه لا والحق اعتبار المناسبة بين اللفظ ومعناه والا فجعل بعضها لمعنى وبعضها لآخر ترجيح من غير مرجح
وشان الحكيم يابى عنه وهذا ظاهر جدا لمن يقول كون الواضع هو الله تعالى حتى ان المناسبة بين اللغات وبين الامزجة التى اكتسبت هيولى كل قوم ارادها فيه صلوح كما قال
لا يقول به الفلاسفة من طبع ارضها السماوية والارضية اى العارضة من خارج فاختصت لغة كل قوم بهم بحسب هذه المناسبة والا فاعطاء الصدية للبل
والعربية للعرب ليس اولى من العكس ومن ههنا اى من اجل اعتبار المناسبة بين كل قوم ولغتهم رأينا السان سكان الجبال صلبة تقتضيه مكون امزجتهم كذا كشاف اللغا
بالتناسب الكلى اى بين الالفاظ ومعانيها بان يكون بين ذاتيهما مناسبة تقتضيه عدم الانفكاك لوضع طباعها والاقتضاء فى الدلالة بل يكون العلم بهذا التناسب
فى التفهيم للمعنى منها كما ذهب اليه عباد ابن سليمان وغيره من اتباعه فهو بعيد لان المناسبة الذاتية بين الشئ والعدين كما يحكم العقل واما الرد بانه يلزم ان لا ينفك اللفظ
عن الدلالة اصلا فان مقتضى الذات لا ينفك عنها فغير وارد فانه لم يرد بالاقتضاء ما ذكرنا ولو اراد بالاقتضاء الاقتضاء التام مقابل الوضع فالكلام من اعراض معارفهم
وح لا يرد عليه ما ذكرتم بعد التخلى عن العدد مكابرة وسمعت عن بعض الشيوخ سمعت من الثقات انه اراد ببعض الشيوخ جدى المولى قطب الملة والدين الشهيد
قدس سره انه نقيدى لقى بعض الشيوخ رجل من البراهمة من جبال الشمال كان عنده قوانين لفهم منها كل لسان على وجه كلى كما سمعت
ويمكن ان يرجع الضمير المنصوب الى عباد ابن سليمان وعلى كل تقدير يريد هذا النقل مذهب عباد ابن سليمان نحو تائيده ويجوز ان يكون

فهمه لمعرفة تلك المناسبة التى وضعت الالفاظ لاجلها الا الاكتفاء بالمناسبة فقط فح احتيج الى الوضع والطريق الآن فى معرفة الاوضاع التام

كالنور والنادر والتشكيك فيه بان التواتر غير مفيد للعلم وان لفظ الله اكثر دورا مع الاختلاف فيه وامثالها سفسطة لا يلتفت اليه لكونه منها لقا
الضرورة الثالث هو الطريق فى المعرفة والآحاد والعز كنقل الآخرة والتحليل والتعليل مستنبطة بالعقل منه اثبات الوضع لكن مع اشتراك النقل كقولنا
الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء وهذه المقدمة استقرائية وكلما يدخله الاستثناء يعم المستثنى منه لانه اى الاستثناء الاخراج بالولاء فى جيا دخوله وهذا
مقدمة عقلية مسئلة هل يجوز القياس فى اللغة بان كان الواضع وضع لفظا معينا لمناسبة فيحكم بوجود تلك المناسبة فى غيره بانه موضوع ايضا كالخمر
للنبيذ المتغير قياسا على كونه لعصير العنب المشتد والسارق الموضوع للآخذ خفية عن حرز للنباش قياسا عليه للاخذ خفية واما اذا ثبت من الواضع
اعتبار قاعدة كلية باعتبار شمول مفهوم لمعان فى وضع اللفظ فلا نزاع فيه فانه جائز كقياس ضرب على نصر فى كونه للماضى فهذه شرذمة قليلة ومنهم القاضى ابو بكر الباقلانى
قياسا على القياس الشرعى بجامع انه اثبات المعلوم للمسكوت عنها قيل هذا قياس فى اللغة فاثبات القياس فى اللغة بهذا القياس فى اثباته فيه دور وليس القياس عبارة

على احد الازمنة وهو الاسم فانه الفعل لاشتماله على النسبة غير مستقل فانها غير مستقلة ملحوظة بما هي نسبة بين الحدث والفاعل بل باعتبار الزمان ايضا غير
مستقل فانه معتبر فيه لا بتفصيل على انه ظرف لها اي للنسبة فلا بد ان يلاحظ تبعا فاعتباره ايضا غير مستقل لكن باعتبار المعنى التضمني اعني الحدث
مستقل فعلى المعنى المطابقي لا يصير محكوما عليه وبطلان من شرطها الاستقلال هو غير مستقل وعلى المعنى التضمني يصير محكوما به لاستقلاله بهذا الاعتبار
لكن لا يصير بهذا الاعتبار ايضا محكوما عليه لانه اي الحدث معتبر في الفعل على انه منسوب الى الفاعل نسبة تامة فلو كان محكوما عليه يكون منسوبا ومنسوبا اليه وما اشتهر
بين الناس من ان الجملة تصير خبر المبتدأ مع انها ايضا مشتملة على غير مستقل فمن باب التوسع وانما يكون خبرا باويلها اخبارا عن المعنى كما في قولنا الفعل الواقع
مسندا باعتبار معناه بمضمون المعنى التضمني الحدثي يستعمل فيه مجازا اطلاقا لاسم الكل على الجزء او استعمل في معناه المطابقي والمسند فيه المعنى الحدثي والاول فاسد لانه ممن
يرجع الى الوجدان سليم ان المفهوم حين الاطلاق ليس الحدث فقط بل الزمان والنسبة ايضا مفهومان والثاني لو كان الامر كما ذكر لكفى المصدر للاستعمال في هذا المعنى
ولا حاجة الى الصيغ الفعلية اصلا وايضا القول بان الفعل موضوع للمجموع مع استعمل في الجزء انما ارتكاب مسافة طويلة من غير فائدة بل لعله اولا انه موضوع
للحدث واما الثاني فنقول انه لا يتصور كون الحدث مسندا اذ تمييز عند العقل والملاحظ عن الاجزاء الباقية فيلزم تكلف التفصي عن المطابقة وقد تقدم انه متحد معها فالحق
ان المعنى الحدثي مطابقي له نظرا الى المادة فتدبر وتفصيله ان الفعل مادة موضوعة للحدث وهيئة موضوعة لانتسابه الى شيء آخر لم يذكر بعد في زمان
معين ومجموع المادة والهيئة للمجموع كما في المركبات بعينه الا ان هناك الفاظا مرتبة في السمع لا ههنا فالمعنى للمادة مفهوم بها فاندفع الاشكال فتدبر قال في مطلع
الاسرار الالهية في تحقيق معنى الفعل انه معنى واحد اجمالي يفهم من لفظ الفعل صالح لان يحلل الى الاجزاء بل بسيط محض مع ان يحصل صور اخرى بالتحليل
يصير حدثا وزمانا ونسبة فالاخير غير مستقلة والاول مستقل والوسط ان اعتبر نفسه فمستقل وان اعتبر انه ظرف للنسبة فغير مستقل وربما قالوا انه محكوم به
نظرا الى المعنى التضمني فالمقصود انه بعد التحليل لكن اسم الفعل المستعمل في المحاورات يفهم منه معنى اجمالي مسند الى الفاعل وهذا المعنى الاجمالي مستقل بالمفهومية
قطعا واجزاؤه مندمجة فيه فلا يحتاج التفصي عن المطابقة بل هي متحدة معها واما في حال التحليل فهما غير متحدين قطعا وكذا ينبغي ان يفهم ويلوح مما مر ان اللفظ
المفرد لا يفهم منه الا معنى واحد اجمالي ولا شك في صحة كونه محكوما به استقلاله فتدبر والمركب ان افاد فائدة تامة يصح السكوت عليه فجملة تتقوم بالاسمين
يكون احدهما مسندا والآخر مسندا اليه او من اسم يكون مسندا اليه وفعل يكون مسندا اذ لا بد لها من الاسناد المتقوم بين المسند والمسند اليه ينتقض هذا
الحكم بقولنا يا زيد لانه جملة صحيحة للسكوت مع انه مركب من حرف واسم واجيب بانه غير مسلم انه مركب من حرف واسم بل انه من فعل مقدر واسم وياء اي الحرف
نائب عن الفعل منقول عن الجبهة الى انشاء الطلب هذا هو المشهور بين النحاة وذهب بعض النحاة الى انه لا فعل ههنا بل صيغة النداء اسم فعل موضوع لانشاء
الطلب واختاره مطلع الاسرار الالهية لكونه اسلم من التكلفات واعلم ان وضع المركب للافادة اي لافادة المعنى الحاصل ووضع المفرد للاحضار اي لاعادة ما كان
حاصلا من قبل وصار مذهولا عنه الآن واعلم يكون وضع المفرد للافادة بل كان للافادة لزم الدور فان العلم بوضع اللفظ للمعنى من شرط الدلالة عليه بمعرفة
المعنى من اللفظ موقوف على هذا العلم وهذا العلم علم بمعرفة للمعنى لمعرفة المعنى من اللفظ موقوف على معرفة المعنى فلو كان المعنى مفادا من اللفظ لكان معرفة
المعنى متوقفة على معرفته من اللفظ وهو الدور وفيه ما فيه اذ في وضع العام للعام لا يجب العلم بخصوص المعنى فيجوز ان يكون المستفاد من المفرد معنى
غير حاصل بهذه الاستفادة موقوفة على العلم بالوضع المتوقف على معرفة المعنى بوجه آخر فلا دور والغير يجري هذه المقدمات في المركب لان يقال انه
من شرطه دلالته العلم بوضع مفرداته لمعانيها لا العلم بالوضع لمعناه التركيبي فتدبر فائدة ان الوضع قد يكون خاصا والموضوع له خاص خصوص الوضع ان
لا يلاحظ حين الوضع امور متعددة بمفهوم واحد كزيد ورجل فلان خصوصهما وضعا لخصوص معينهما وفيه اشارة الى ان هذا القسم قد يكون للموضوع
له فيه كليا وقد يكون جزئيا وقد يكون الوضع عاما والعام اي الموضوع له عام وحاصل هذا القسم على ما يفهم من كلام المعلم انه يكون الموضوع له امرا عاما

ملاحظا بمفهوم عام حين الوضع كوضع ان كل فاعل موضوع لذات من قام به الفعل فلذات من قام به الفعل عام جعل مرآة
الضرب والنصر وغيرهما ولا يخلو هذا عن شوب تكلف فان وضع الافاعيل ليس الا لخصوص حدث قائم بفاعل معين واقع في زمان
وامثالها فان صيغ الماضي ليس الا ان كل لفظ على زنة فعل من مادة متصرفة فهو لحدث حدث مما اشتق منه منتسب الى فاعل معين في زمن
مثال عام موضوع له بل الحق ان حاصل هذا القسم ان الالفاظ المتعددة الملحوظة بجامع امر كلي عام وكذا المعاني وكل من لفظ من الالفاظ الملحوظة
لمعنى من المعاني المخصوصة الملحوظ نسبتها بالمعهود الا ان الكلي في القسم الاول كلاهما ملحوظان بخصوصهما وفي هذا القسم كلاهما متعددات
لوجه كلي عام كما ان في القسم الثالث اللفظ ملحوظا بخصوصيته دون المعاني فانها امور متعددة ملحوظة بوجه عام ومنه وضع المركبات فانها وضعت لمعان كلية
ضمن ضابطة كما يعم كل مركب احد جزئيه فعل والآخر فاعل فقد وضع للاخبار بان حدثه قائم به ليس الامر كما ظن البعض ان ليس للمركب وضع على حدة سوى ما
المفردات بل اوضاع المفردات كافية وهذا الرأي فاسد استدرفنا ايظهر بالتأمل وقد يكون الوضع عاما والخاص اى الموضوع له وقد تقدم شرحه
كوضع اسماء الاشارة والضمائر والموصولات والحروف فان الملحوظ عند الوضع الامر الكلي العام كمفهوم الواحد المشار اليه والواحد الغائب المذكور والمتعدد
بالصلة لكن لا يكون ملحوظا الا ان الوضع له بل ان يجعل مرآة لملاحظة الافراد الغير المحصورة فيوضع لها بخصوصها فلا يلزم التجوز فيها عند الاستعمال في
الخصوصيات لانها استعملت فيما وضعت لها ولا الاشتراك لانها وان وضعت للكثير لكن بوضع واحد لا باوضاع كثيرة وفي المشترك اوضاع كثيرة وفيه
رد على من زعم انها موضوعة للمفاهيم الكلية ليستعمل في الافراد لا للافراد والا يلزم الاشتراك بين المعاني غير المحصورة وعزي الى الفاضل التفتازاني
اما الوضع الخاص للعام على مطمح النظر وهو ان يلاحظ الموضوع له العام المتعدد بوجه خاص جزئي ويوضع له اللفظ فلم يوجد بل لا يمكن لامتناع هذا النحو
من الملاحظة ولما علي ما بيناه في ضابطة القسم الثاني والثالث فيخرج القسم الرابع وهو ما لوحظ فيه الالفاظ بمفهوم كلي والمعنى بخصوصه ويوضع كل واحد
من الالفاظ بهذا المعنى مرة واحدة ولا شك في امكانه وعدم وقوعه وللمفرد انقسامات باعتبارات شتى جميع شتيت كجرحى وجريح فلنفصلها مع احكامها

فصول الفصل الاول وهو اي المفرد مشتق ان وافق اصلا في المعنى بحروفه الاصول التي تبقى في التعريفات ولا يخفى ان اخذ الاصل في التعريف لا يخلو
عن شائبة دور فالاولى ان يقول ما يؤخذ منه مشتق لا ما يؤخذ منه مشتق ويجعل التعريف لفظيا وهو ولابد للمشتق من تغير ما في المبدأ الاصل ما بحركة فقط او حرف فقط وكل
منهما اما بزيادة او نقصان فهذه اربعة والتركيب اى التغير المركب مما فوق الواحد حال كون التركيب مثنى وهذه ستة حاصلة من اخذ التغير
بزيادة الحركة مع الثلثة الباقية ونقصان الحركة مع الاخيرين وبزيادة الحرف مع الاخير وحال كون التركيب ثلث وهذه اربعة حاصلة
من اخذ الاول مع اثنين من الباقي وحال كون التركيب رباع وهذا واحد وهو الحاصل من اجتماع المفردات كلها يرتقي الى خمسة عشر كما بينا
والامثلة واضحة وهو اي المشتق مطرد كاسم الفاعل وغيره مما اندرج تحت ضابطة كلية وغيره اى غير مطرد كالقارورة غير ما لا يندرج تحت ضابطة و
والفرق بينهما ان المعنى الاصل ما داخل في التسمية مثلا او جد فيه المشتق فيطرد او ليس داخلا فيه بل شرط صحة التسمية بهذا الاسم مقتصرا
اطلاقه على وعلى غير المطرد لا يكون مشتقا الا باعتبار الاصل وهو ظاهر فان وجود المشتق منه غير شرط هناك في صحة اطلاقه حتى يقال للقارورة المنكسرة قارورة
مسئلة شرط صحة اطلاق المشتق بقاء اصله المشتق منه عليه لامتناع تحقق الكل الذي هو المشتق بدون الجزء الذي هو الاصل هذا ظاهر على رأي
الجمهور والصحيح على ما سيختاره ان لا تركيب في مفهوم المشتق فالمراد ما هو في حكم الجزء وهي على المشهور خلافا للمعتزلة في صفات الباري تعالى عز وجل
قالوا العالمية له تعالى بدون علمه فاعتبروا صدق العالم المشتق من غير تحقق اصله الذي هو العلم وانما قالوا هربا عن لزوم تعدد القدماء والقول
بقيام الصفات اذ يستحيل قيام الحوادث بذاته تعالى وتعدد القدماء باطل الا ترى انه كيف ذم الله سبحانه وتعالى النصارى وقال لقد كفر

الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة فالقيل بهذا يلزمهم الغير متوقف القيام الخالية بذاته سبحانه قالوا واما العالمية فما هي من النسب الاعتبارية دون الصفات الحقيقية والجواب ان الممتنع انما هو تعدد القدماء هي ذوات قديمة واما قدم الله القول بهذا فان النصارى انما يقولون بالثلثة والا له لا يكون الا ازليا قديمة واجبة واما الصفات التي يقول بها فواجبة للذات لا بالذات فانها محتاجة الى الذات فلا يكون واجبة واذا لم يكن واجبة لا يصح دعوى الالوهية من احد من الحكماء والعقلاء فلا يكون باسم الالهية بل المقصود من الجواب ان تعدد ذوات قديمة يستلزم الوجوب بالذات دون تعدد الصفات حتى يرد عليه ان القدم والكمال للذات لا يوجب الوجوب لا ينافي الامكان الا ترى الفلاسفة يقولون بقدم الفلك وغيره مع القول بامكانه فتدبر ومطلع الاسرار هذا كلام يجب التنبيه عليه هو ان العلم غير معنى العلم يطلق على معنيين احدهما المعنى المصدري المفهوم للكاشفية التي بها ينكشف الاشياء وهو حسب ما عليه الجمهور عندهم في الباري عز وجل نفس ذاته فان ذاته بذاته ينكشف الاشياء ولا يفتقر في انكشاف الاشياء الى امر آخر وهم ما يحتاج الى امر زائد على ذواتنا في انكشاف الاشياء المشتق ملة لغيرهما المشتقات بمعنى لا باعتبار ان ال القائم بذاته ليتم الصدق لكن المشتق قيام المبدأ قياما انضماميا الا ترى المشتق الا موالاعتبار يلزمه يصدق على الاعتبارات التي تنتزع الاعتبارات عنها ومن ثمه قيل يصدق المشتق من غير قيام للمبدأ وهذا اولى مما قيل ان المعتبر في صدق المشتقات القيام الاعم من القيام بنفسه بمعنى سلب القيام بالغير وهذا متحقق فانه يحسن ان يكون صحيحا لكن عبارات امثال الزمخشري والسكاكي مع تشكيكهما في شئ لا عنها من ان ما لاستعمال لا يساعده مسئلة اطلاق المشتق كالضارب لمباشر الضرب في الحال حقيقة اتفاقا فان قلت كيف يصح الاجماع مع اجماعهم على ان المشتقات لا يدل بالوضع على الزمان اصلا قلت لعل ذلك الاجماع على وضعه مفردا او بيانا في حال التركيب لافادة المعنى فتدبر واطلاق المشتق باعتبار مستقبل اي اطلاقه على ما ليس مباشرا لكنه سيباشر في المستقبل مجاز اتفاقا كذا قالوا اقول فيه اي في نقل الاتفاق نظر فان ابن سينا واتباعه ذهبوا الى تحصيل معنى القضية الى ان معنى كل ج كل ما يصدق عليه ج بالفعل في احد الازمنة الثلثة فلا اتفاق والجواب انه ليس مقصود بيان اللغة بل بيان ان القضية المعتبرة في المنطق المستعملة في الفلسفة هو ما اعتبر صدق العنوان عليه بالفعل ولو سلم انه حسبان في اللغة لا اعتبار لهذا فانه اي حجة في حسبانه فانه ليس من الرجال بهذا المقال فلا يعتبر اجماع رجال هذا الشان فان قلت تمام ما شنع بقول اتباعه في ترجيح اعتباره على اعتبار الفارابي انه موافق للعرف واللغة ومنهم من صرح الى هذا الشان قلت انهم ارادوا انه قريب من العرف واللغة صرح به بعض منهم فتدبر واما اطلاق المشتق باعتبار الماضي في المباشرة اي على من باشر في الماضي لكنه غير مباشر في الحال فقيل وهو الاصح المختار مجاز مطلقا سواء امكن بقاؤه كالاعراض الباقية من السواد والبياض ام لم يمكن بقاؤه كالسيالة من الاعراض كالحركة ونحوها وقيل حقيقة مطلقا سواء امكن البقاء او لم يمكن وهو مذهب ابي علي الجبائي وابنه وقيل بالتفصيل بين امكان البقاء فقالوا فيه الاطلاق باعتبار الماضي مجاز وغيره فقالوا فيه حقيقة لنا التكاذب بين قولنا زيد قائم وزيد ليس بقائم عند اهل العرف يعدون هذين القولين متناقضين متكاذبين ولو صح للماضي حقيقة كما زعموا وقد صح للحال بالاتفاق فيجوز ان حقيقة اذ لا منافاة بين سلب القيام في زمان كالحال وثبوته في آخر كالماضي فيبطل التكاذب هذا فافهم واستدل على المختار بانه يصح النفي اي يصح نفي المشتق عن مباشر الاصل في الماضي وصحة النفي من امارات المجاز واما صحة النفي فلانه يقال انه ليس بكاتب في الحال فيصدق الاطلاق وهو ليس بكاتب مطلقا فيصح صحة النفي فيه وان صح عقلا باعتبار استلزام المقيد المطلق واما لغة فلا استلزام للمقيد المطلق الا ترى انه يقال عدم التكلم ولا يقال معدوم والا من امارات المجاز الصحة اللغوية ثم ان الدليل منقوض بانه يصدق على المباشر في الحال انه ليس بكاتب في الماضي فليس بكاتب مطلقا وصحة النفي من امارات المجاز فيكون الاطلاق على مباشر الحال مجازا ولو كان المستدل نوى حذف المطلق والمقيد وقصر الكلام بانا استقرينا الاطلاقات اللغوية فوجدنا سلب المشتقات عن المباشر في الماضي وصحة السلب عرفا من امارات المجاز لتم الكلام واندفع الشبه لكن صحته بالاستقراء عسر فيكون مكابرة فتدبر واستدل

الخبر بانه لو صح لما قيل حقيقة يصح لما بعده لتحقق الثبوت في الجملة المترتب على هذا التقدير ويجاب بانه لا يكتفى بالثبوت في الجملة بل يشترط الامر المستمر بين الماضي والحال وهو يجري معنى الاصل في حالة الفعل وهذا مفقود في المستقبل فلا نسلم الملازمة واستدل بان اسم الابيض واسم الاسود يصدق عليه حقيقة على الكائن اسود من في الوجود الواقعي حقيقة ومفهوم الابيض لم ينعدم عنه حقيقة فاطلاقه اي لا يبيض عليه اي الذي صار اسود اطلاق على غير الموضوع له لا يمين له حقيقة اقول ان لا نعدم لا يبقى في الحال عند مصيره اسود لا ينافي الاتحاد اعني اتحاد الجسم فيما مضى فلا نسلم ان ذلك لا انعدام عدم الاتحاد في الحال فسلم الاطلاق على غير الموضوع له اذا اطلق على الذي كان ابيض وفي الحال اسود وما يلزم ذلك لما صار اسود وبالابيض لو كان الاتحاد المعتبر في الوضع الاتحاد في كل الليس الزمان عنه الخصم بل الاطلاق حقيقة يقتضي الاتحاد مطلقا في الماضي كان او في الحال فتدبر القائلون بكونه حقيقة في الماضي مطلقا قالوا اولا اطباق اهل اللغة واقع على صحة ضارب امس والاصل في الاطلاق الحقيقة وعورض بالمثل فانهم اجمعوا على صحة ضارب غدا والاصل الحقيقة فيلزم ان يكون حقيقة في المستقبل ولا يخفى انه نقض لا معارضة كيف لم يثبت منه نقيض مدعى الخصم وكيف ما كان فقد اجيب عنه بان الاصالة انما يكون حجة لو لم يرد ما الا قوى وههنا الاجماع قد وقع على مجازيته للمباشر في الاستقبال بخلاف المستعمل في الماضي فانه مختلف فيه فانهم قالوا المصوب هذا النقض لا يتم على ابن سينا قد عرفت انهم لا يرجع الحقيقة والكلام للناصر ولكن ان الكل في المشتق المطلق من القيد وضارب امس مقيد وان صدق المقيد لكنه لا يستلزم صدق المطلق كما لا يلزم من صدق ضارب امس ضارب مطلقا الا ترى ان قولك زيد معدوم التكلم يلزم من صدقه صدق المطلق عقلا وهو المعدوم اعم ان يكون لنفسه او نظيره او ضده واما في العرف فلا يقال زيد معدوم فانه يفهم منه عرفا انه معدوم بنفسه فافهم وقالوا ثانيا اطلاق المؤمن ثابت لغة وعرفا للنائم فانه مومن اجماعا مع ان الايمان غير حاصل في الحال فيصح الاطلاق باعتبار الماضي ويعارض بامتناع اطلاق كافر على رجل مومن للكفر المتقدم والا يمتنع ذلك لزم ان يكون اكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم الذين هم اكابر المومنين بعد الانبياء عليهم السلام كفارا حقيقة العياذ بالله وقد يقال في الجواب عن المعارضة ان هذا الاطلاق الشنيع جائز لغة والمنع شرعي فلا يجوز شرعا حفظا للادب المفروض ولا يخفى ان هذا منقلب على اصل الدليل فان المانع من سلب الايمان من النائم شرعي والحل ان الايمان اعم من ان يكون حاصلا في المدركة او الخزانة والنائم ايمانه حاصل في خزانته وتحقيقه ان لنا حالتين حالة مشاهدة المعلوم وحالة الغفلة عنه لكن من شانه وقوته انه متى التفت شاهد ويتعين به من غير حاجة الى النظر بالدليل والاستيقاظ بالبينة والايمان اعم من المشاهدة بالفعل و بالقوة بهذا النحو من القوة والنائم مومن لوجود الشق الثاني منه والمعبر من الاول بكونه في المدركة وعن الثاني بكونه في الخزانة بناء على القول من الفلاسفة ان وقت المشاهدة المعلوم حاصل في القوة المدركة وقت الحالة الاخرى المسماة عندهم بالذهول يفوت عن المدركة ويحصل في الخزانة واذا عرفت هذا فالامر ان الكلام في الاطلاقات اللغوية ومبناها على الظاهر لكانه في ظاهر الامر الخزانة والمدركة وقة فلسفية هذا وقد يجاب كما في شرح المختصر بتخصيص الدعوى باسماء الفاعلين التي بمعنى الحدوث فاطلاقها على الماضي مجاز دون التي بمعنى الثبوت فانه حقيقة في الماضي والمومن من هذا القبيل وفيه نظر ظاهر اذ الاتفاق منهما فان الذي علم باسس اللغة انهما تحت ضابطة واحدة فان اشتراط الاتصاف بالمبادي كما في الثابتة كذا في المتجددة ولا يرد عليه انه قياس في اللغة على ان مثل عالم وقادر ومالك بمعنى الثبوت ولا يطلق على الباري عز وجل ثم يلزم ان يكون حقيقة في الماضي بالاتفاق هذا وقالوا ثالثا لو لم يلزم مجازية متكلم ونحوه من الاعراض السيالة فانها لا توجد في ان الحاضر فلا يصح اطلاقه على شي حقيقة ويجاب بان المعتبر المباشرة العرفية في الحال العرفي لا المباشرة في الحال الحقيقي الذي هو ان فاصل بين الماضي والمستقبل كما يقال فلان يكتب القران ويمشي من مكة الى مدينة ويراد به اي بالحال اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة لا يتخللها فصل يعد عرفا تركا واعراضا هذا على انه لا يلزم من دليلكم عدم الاشتراط مطلقا في جميع اسماء الفاعلين بل فيما تعذر بقاؤه فقط فالدليل قاصر عن الدعوى ثم انهم مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره واما اسم المفعول فيجوز اشتقاقه والفعل المبدأ قائم بغيره بناء على ان الفعل

نسبته الى ذي القدرة وهذه النسبة هي التاثير والخلق وباعتباره الاشتقاق فيختار الشق الثاني هو حدوث التعلق ولا بد له من تعلق آخر وهي اعتباريات

والاعتباريات ان كانت محتاجة الى مؤثر كالحقيقيات لا كما زعم انها لاعتباريتها لا يحتاج الى مؤثر وتاثير لكن التسلسل فيها منقطع بانقطاع الاعتبار ولهذا ترى ان استحالة التسلسل مختصة بالامور اليقينية لكنه غير دان اذ هذا التسلسل في جانب المبدء وهو باطل قطعا اعتبارية كانت او حقيقية وهي لا ينقطع بانقطاع الاعتبار فانه لو انقطعت لزم عدم العالم لانها علل فافهم والحق ان يقال ان هذا التعلق قديم لكن هو تعلق بان يوجد المعلول بعد مدة كذا فح لا يلزم القدم ولا التسلسل فان اعيد قيل لم تعلق بهذا النمط فالاصوب عندي ان يقال ان الممكن لم يكن صالحا الا ان يوجد الا على هذا الوجه فتدبر ولعنه مسئلة الاسود ونحوه من المشتقات

يدل على ذات ما متصفة بالسواد مثلا بمعنى ان المشتقات يدل على مطلق الذات لا على خصوصية الذات من كونه جسما او غيره والا اي وان لم يكن كذا بل دل على خصوصية الذات لما افاد قولنا الاسود جسم لان الذاتي بين الثبوت لما هو اي الذاتي ذاتي له والجسم على هذا التقدير صار ذاتيا للاسود لدخوله فيه وفيه انه انما يكون الذاتي اي بينا ثبوته لو لوحظ الكل مفصلا وههنا فالاسود ملحوظ مجملا فليس ثبوت ذاتياته بينا له قال في الحاشية ولا يبعد ان يقرر هكذا لو كان خصوص الجسم داخلا في الاسود لكان حمله عليه في مرتبة التفصيل غير مفيد لكن لا يخلو عن نوع شبهة فللخصم ان يمنع بطلان اللازم فهو لا يخلو عن منع الملازمة ان لوحظ الكل مجملا وعن منع بطلان اللازم ان لوحظ مفصلا ولبعض المحققين وهو المولى جلال الدين الدواني رحمة الله تعالى على انه لا يدل المشتق على الذات اصلا لا عاما ولا خاصا فانا نعلم ضرورة انه ليس مفهومه الا ما يعبر عنه بسياه وسفيد ومعنى الجسم اسود الجسم له السواد لا جسم سياه لا انه جسم له السواد حتى يلاحظ الجسم مرتين مرة موضوعا ومرة في المحمول او لا يفهم معناه ذات له السواد فانه لا يفهم اصلا لكن هذا المعنى البسيط يلزمه ذات له السواد لا انه عينه وهذا المعنى البسيط له فرد وان الجسم هو يصدق عليه صدقا عرضيا لكونه متعلقا به علاقة مخصوصة بها بنسب جده اليه ويقال انه هو وفرد آخر يصدق هو عليه صدقا ذاتيا فانه تمام حقيقته فان السواد اسود بنفسه الفرق بينهما بالاطلاق والتقييد وهو الذي قال هذا المحقق اذا اخذ هذا المفهوم لا بشرط شي كان مفهوم اسود عرضيا واذا اخذ بشرط لا شيء كان عرضا وعين السواد واذا اخذ بشرط المحل كان الثوب الاسود ومقصوده انه على هذا التقدير يحصل المقيد لانه يكون عين المحل ويتحد معه كيف وقد عرفت ان اتحاد الاثنين باطل مطلقا وكيف يتجوه بمثال المحقق هذا تقرير كلامه على ما يلوح من مرامه ثم انه دعوى نظرية في مقابلة السواد الاعظم فلا يسمع من غير دليل واما انه معنى بسيط فمسلم لكن لم لا يجوز ان يكون اجمال هذا المركب اي ذات له السواد ولا بد لنفيه من دليل وما قال انه لا يفهم منه ذات له السواد ان اراد هذا المفصل فمسلم ولا يلزم منه المطلوب وان اراد اجماله فممنوع انه غير منفهم بل هذا المعنى البسيط الذي ادعاه هو اجماله لا غير قال المص وهو لا يشبه فان المشتقات محمولات والمحمولات من حيث هي هي لها وجودات رابطية اتحادية مع الموضوعات فلا حاجة الى اخذ الذات في مفهومها فان المفهوم له السواد كما انه يتحد مع الذات على تقدير اخذها كذلك يتحد بالجسم الموضوع بلا توسيط الذات ثم لو قصد الى تعبيره ولم يكن خصوص الموضوع في البين سيق التعبير الى اخذ الذات المبهمة تحصيلا للتعبير لا غير بخلاف المبادي فان وجوداتها ليست وجودات رابطية بناء على ان الفرق بينهما ان الاولى هي المشتقات لا بشرط شي فهي صالحة لان يتعلق بغيرها ولان فيه نوعا من الابهام والثانية اي المبادي بشرط لا شيء فهي متحصلة بالذات وموجودة لوجود مغاير للموضوع فلا يصلح لان يتعلق بغيرها هو هذا تقرير كلامه فافهم وفيه ان كون وجود المحمولات رابطية لا يستلزم ان يكون معانيها بسائط لا بل يجوز ان يكون مركبة ويكون وجوداتها رابطية ثم ان ما قال لا حاجة الى الذات ح منظور فيه فان الخصم لا يدعي عليه اي لم يوخذ الذات لصحة الحمل لانه لا يمكن صحته بدونه بل ان معاني المشتقات وجدت في الواقع كذلك مركبات من الذات والصفة بل هذا كما يقال يكفي للحمل على زيد مفهوم الناطق فلا يحتاج الى اخذ الحيوان في الانسان ثم هذه التفرقة الاعتبارية التي ادعاها من الفرق لا بشرط شي وبشرط لا غير لازم من كون وجودات المحمولات رابطية فلنا ان يجوز ان يكون معاني المشتقات بسيطة ووجودات اسمائها رابطية لكن المبادي لما لها لها بالذات الحقيقية ووجوداتها غير رابطية ويكون قيامها بالموضوع شرط الحمل فافهم ثم انهم قالوا ان اسماء الزمان والمكان والالة تدل على ذوات مخصوصة

الزمان والمكان والآلة وان كانت مبهمات بالنظر الى افرادها مع منه بخصوصها الانها كسرة الآلات المخصوصية فالمقصود من الزمان والمكان والآلة غير داخل وبحاصيه في الاصول اعتبار ذوات مخصوصة لحوانها يكون المخصوص من اللوازم فالمعتبر فيه الشئ المطلق ومصادقه المخصوصيات فان شيئا يقع فيه الضرب الذي هو مفهوم المضرب مثلا ليس الا الزمان والمكان فتدبر المستعمل للثاني وهو اي المفرد لان تعدد معناه فان وضع لكل من المعاني المتعددة ابتداء من غير اعتبار انه كان موضوعا لمعنى قبل فمشترك والا وضع لكل بل وضع لواحد ثم ترك استعماله في الاول ونقل الى الثاني بحيث يفهم من غير قرينة لمناسبة فمنقول او لا لمناسبة فمرتجل والا اي ان لم يترك الاول بل تارة يستعمل فيه وتارة في الثاني فحقيقة في المنقول عنه ومجاز في المنقول اليه مسئلة للشئ عدم امكانه فقيل يجب وقوعه واستحالته لعل المراد بالوجوب الضرورة بالنظر الى ما سواه لوجود الوجوب الذاتي وكيف يتفوه به عاقل المراد بالاستحالة ضده وقيل ممكنة فقيل لم يقع وقيل وقع ثم وقع قيل لم يقع وعدم الوجوب والاستحالة فرع لم يمكن القول بالوجوب لغيره وهو الاشكال مع الوقوع وكذا الاستحالة المتعلقة ليست الا الاستحالة بالغير وليس الا الامكان مع عدم الوقوع فالاقوال

اذن ثلثة الحق الوقوع وعليه والله اولا واستدل الموجبون فقالوا لنا القرء موضوع للحيض والطهر معا اللذين بينهما التباعد وما بين الطلاق اذا ثبت كونه مشترك بينهما وجاء هذا ان يسقط منع جماعة الاشتراك بين الضدين سوى من الامام فخر الدين الرازي منه بين النقيضين لكمال التباعد واستدل على الوقوع بل الوجوب بانه لو لم يكن اي لم يوجد في كلامهم ثبت اكثر المسميات عن الالفاظ بازائها اللازم باطل لانه يفوت التعبير عنها والملازمة لانها اي المسميات غير متناهية والالفاظ متناهية فلا يبقى لكل واحد منها بازاء كل واحد من المسميات بان يكون واحد بازاء واحد بل يبقى الاكثر من المسميات والالفاظ متعددة انما دامت متناهية لتركيبها من حروف متناهية والمركب من المتناهي متناه واجيب عن هذا الاستدلال بان الاشتراك انما يكون بين معان متضادة او متخالفة فان اردتم ان هذه المعاني غير متناهية فلا نقبل بل لا نسلم انها غير متناهية وان اردتم ان مطلق المعاني غير متناهية فمسلم لكن لم لا يجوز ان يكون الجزئيات من الاوضاع لها بخصوصها ويكون الالفاظ المتناهية موضوعة بازاء الكليات ويعبر من هذه الجزئيات بالاضافة هذا وايضا غاية ما يلزم على هذا التقدير لو سلم استحالة الخلو الاشتراك بين الجزئيات المتماثلة وهو غير المدعى فان المدعى وقوع الاشتراك بين الكليات المتخالفة وفيه ان مراتب الاعداد غير متناهية وهي انواع متخالفة فثبت عدم تناهي المعاني المتخالفة وارتفع المنع على الشق الاول هو متماثلة التي النوعي بين مراتب الاعداد ثم بل استدل على خلافه فليس بشيء لانه لم يرد بالتخالف النوعي تخالف النوع الحقيقي بل بمعنى الحرف تخالفا نوعيا والنوع بمجازه الكلام والفلسفة يعدون امثال هذه المنوع كابرة فتنكر به اي بهذا الجواب لا نسلم الخلو للمسميات عنده ثم الاشتراك عنه وانه يجوز وضع لفظ الكثير من المعاني مرة واحدة بتقبيل الوضع العام للموضوع له الخاص وذلك الاندفاع لانه لبس الوضع العام للموضوع له الخاص انما يكون بين الافراد المتماثلة اي من حيث انها متماثلة دون المتخالفة اي من حيث انها متخالفة لان الهدية في آلم الاشارة انما يعبر من حيث انها مشتركة في الانسان والفرس سواء في هذا المعنى و المراد بالتماثل عدم التخالف النوعي حتى يرد عليه ما يرد ومراتب الاعداد متخالفة فلا بد بازائها من وضع تلك الحيثية واذ ليس فالخلو لازم كذا في الحاشية فتدبر والايراد عليه بتجويز جريان الوضع العام في المتخالفة من حيث التخالف بعد من المكابرات كيف لا ولا بد فيه من معرفة الجزئيات الموضوع لها الا ذلك الكلي المشترك فيها انما هي من حيث هي متماثلة في هذا العام موضوع لها لا غير فتدبر لئم يرد عليه ان وجوب الوضع من حيث التخالف ممنوع بل يمكن ان لو وضع لها من حيث التماثل المذكور ويعبر حين الافادة بهذا الاسم ويفهم المعاني بالقرينة وكما لو كان مشتركا فتدبر واجيب بان ما تعقله متناه ومما يحتاج اليه حين الافادة بهذا الاسم فان اريد خلو ما تعقل عن الوضع له ثم فانها متناهية كالالفاظ فيجوز التساوي بينهما وان اريد خلو غير المتعقل فبطلانه التام ممنوع انه اي ما تعقله غير متناهية بمعنى لا يقف عند حد وان كان متناهيا بالتناهي الكلي وهو المراد اي غير المتناهي اللاتقفي هو مراد المستدل بل المجوب عن الدليل ممنوع ان الالفاظ متناهية وان المركب من المتناهي متناه وانما يكون المركب من المتناهي متناهيا لو كان التركيب بمرات متناهية وهو ممنوع بل مراتبه غير واقفة الى حد كالمعاني فانقلب هذا لا يصح لان المفرد لا يتركب بازيد من سبعة احرف والمركب لا يتركب بازيد من ثلثة الفاظ فلا يكون عدد التركيب

وهو ههنا في وضعه وتخصيصه للآخر فلا يجوز الاستعمال في كل منهما وسقط ما قال في التلويح انه ليس المراد بالتخصيص ههنا ان اللفظ له لا لغيره ومتى يلزم التنافي
بل المراد ان المعنى انما هو مخصوص بهذا اللفظ من بين الالفاظ وذلك لان الاستعمال في معنى لا يكون الا من جهة وضعه له ويلزم من استعماله لذلك الوضع ارادة
فقط كما بينه المص فلزم التنافي ومن ههنا علم اندفاع قول المعممين للعموم حقيقة انه وضع لكل مطلقا اي من غير لحاظ ان يكون معا او منفردا فاذا استعمل فيهما
كان الاستعمال فيما وضع له المشترك فكان حقيقة وذلك الاندفاع لان الوضع لا يكفي للحقيقة بل يجب الاستعمال [illegible] حتى لو وضع اللفظ ولم يستعمل لم يكن
حقيقة ومن شرط عدم الجمع فلو استعمل فيهما كان خطأ لا حقيقة ولا مجازا واندفع ايضا ما اورد في شرح الشرح انه لو تبادر احدهما كان متواطئا لا مشتركا وذلك
لانه ليس بتبادر المفهوم المردد التناول بما بل تبادر كل بدلا بان يكون هذا المراد او ذاك فافهم واندفع ايضا ما قيل في شرح المختصر ان اللفظ كان لواحد واحد فاذا
اريد الكل كان كل جزء ما استعمل فيه فيكون مجازا كيف لا واللفظ لواحد واحد واريد الآن هو مع الغير وذلك لان الكلام في ارادة كل بحيث يكون
كل مناط الحكم اولا وبالذات لا الكل بما هو الكل حتى يكون كل جزء المراد ويكون مجازا البتة لارادة الكل من قبيل اطلاق الجزء على الكل انما يصح اذا كان للكل هيئة
يكون الاسم للمجموعة ويكون بحيث ينتفي بانتفاء الجزء عرفا كما قال الشيخ ابن الهمام لتجويز العموم في النفي لانه يراد كلا هو مسمى لهذا الاسم فيعم في النفي لان المبهم
اذا ورد عليه النفي يعم ولا يخفى انه ليس من عموم المشترك في شيء بل ادخل تحت النفي فيعم ولعل هذا هو مراد صاحب الهداية وغيره لا النزاع
قالوا اولا قال الله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس الآية والسجود من الناس وضع الجبهة
على الارض ومن غيرهم غيره مما الخضوع القهري وقد اريد من لفظ يسجد اسنادا اليهم جميعا ما يعمهم قال الله تعالى ان الله وملئكته يصلون على النبي الآية
من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اريد ما يعم من لفظ يصلون لانه اسند الى الله تعالى والى الملائكة والجواب عن الاول ان السجود حقيقة غاية الخضوع
وهو في الانسان تحقق بوضع الجبهة وغاية الخضوع في ذي الجبهة المختار ولعل في غير الانسان لا يكون بوضع الجبهة بل بالانقياد تحت حكمه [illegible] كما في التلويح ان
السجود القهري يشمل الكل اي كل الناس فلا وجه لتخصيص كثير من الناس وان اريد السجود الاختياري فنقول [illegible] فلا يصح الاسناد ووجه الدفع ظاهر على
ان لنا ان نقول اريد القهري الشامل لكل الناس والتخصيص [illegible] من البيان والمعنى والله اعلم [illegible] كثيرة هم الناس كلهم لكون اللام
للاستغراق والجواب عن الثاني ان الصلوة موضوعة للاعتناء باظهار الشرف ثم يتحقق هذا الاعتناء منه تعالى بالرحمة [illegible] وتحقق من غير [illegible]
[illegible] الاعتناء باظهار الشرف وانما كانت موضوعة للاعتناء تقديما للاشتراك المعنوي على اللفظي [illegible] الله والملئكة
يصلون [illegible] تنبيه المشترك ان تجرد عن القرينة المعينة للمراد
بحيث لا يمكن تعيين المراد اصلا مجمل ولا يبعد ان يراد بالاجمال مطلق اخفاء المراد على ما هو مصطلح الشافعية [illegible] عند الشافعي ومن تبعه
فيحمل عندهم على الكل [illegible] وان اقترنت به قرينة الاعمال بالواحد الغير المعين يحمل عليه اتفاقا او لواحد غير معين [illegible] او الاكثر فيحمل عليه عند المجوز وعند المانع
مجمل اتفاقا اما عندنا فظاهر واما عندهم فلوجود قرينة [illegible] قرينة صارفة عن الكل وان اقترنت به قرينة الالغاء [illegible] فيحمل على الباقي ان كان واحدا معينا
بالاتفاق لوجود القرينة والا اي وان لم يكن الباقي واحدا [illegible] الا عند المجوز يحمل على الباقي الاكثر من واحد واما المانع يحمل على المجاز الراجح اتفاقا وهو
ظاهر فان تساوت المجازات بقي الاجمال وهو ظاهر **الفصل الثالث** الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضع له في اصطلاح التخاطب اي في اصطلاح به يكون التخاطب
فلفظ الفاعل المستعمل في التخاطب اللغوي بمعنى الفاعل مجاز وان كان فيما وضع له في اصطلاح الفلسفة وهي حقيقة لغوية ان كان الواضع اللغة وعرفية
عامة ان كان الواضع واصطلاح التخاطب العرف كدابة موضوعة في اللغة لما يدب على الارض وفي العرف لذات القوائم [illegible] ان يكون تخصيص في المعنى
اللغوي [illegible] وما يشبهها المجاز كاضافة التحريم الى الخمر [illegible] مشهورة في [illegible] رفع الحرمة عن الحلية للفعل وحقيقة الحال سينكشف لك ان شاء الله تعالى

والعام مستغرق وان وخلو المحل عن القصد شرطا بوجود القصد الآخر فالعلم بسلب الكل موقوف على انتفاء التردد وهو متوقف على مجازية المجاز ولما ان كون عدم
اشتراط خلو المحل عن القصد بوجود القصد الآخر بل الحق ان يكتفى في الايراد بان سلب الكل لازم للمجازية المجاز ومساوله فلا مصادرة والجواد بل الحق ان التحقيق
الارة هذا والله اعلم فافهم اشارة الى ان الكلام في الاثبات دون الثبوت وانه اذا قصد تحصيله بالنظر فالمفروض انا لم نعلم بوجه آخر لا بديهة ولا بامارة
ومعلوم ان النظرية لا يكون الا فيما يحتمل الادراك فيه فاندفع منع بعض الفضلاء ومنع التوقف للمستند بانه يجوز بان هذا ليس شيئا من المعاني الحقيقية
فلا يعلم المجازية بناء على عدم العلاقة المعتبر في المجاز ولا ما اورده التفتازاني بانه يصح سلب المعاني الحقيقية للاسد عن الانسان ولا يعلم استعماله فيه فضلا
عن المجازية واجيب بان سلب البعض كاف لاثبات المجازية فاذا سلب احد من المعاني الحقيقية عما استعمل فيه علم انه مباين له والا لكان تعيينه
فيلزم المجازية في احدهما دفعا للاشتراك ولما كان المسلوب متعينا لكونه حقيقة تعين المستعمل فيه لكونه مجازا ثم ان هذا الجواب لا ينطبق اذا ورد
السؤال في الحقيقة فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على كونه حقيقيا او سلب المطلق لا يدري كذا قالوا ويعقب عليه الملا وقال يكفي
عدم صحة سلب بعض المعاني فانه يكون حقيقة دفعا للاهمال وهذا ليس وافيا فانه ان اريد عدم صحة سلب جميع المعاني مطلقا فلا يوجب كونه حقيقة ولا
يلزم الاهمال لجواز ان له معنى حقيقيا آخر يجوز سلبه عنه وان اريد عدم صحة سلب بعض معاني الحقيقة فهو موقوف على معرفة الحقيقة وهذا
سواء اريد السبب باعتبار الحمل الاولي والمتعارف كما لا يخفى على ذي كما ستعرفه فان قلت يلزم على هذا مجازية المشترك لصحة سلب بعض المعاني
الحقيقية عن المستعمل فيه قال ولا يلزم مجازية المشترك لان الكلام في المتناول في انه حقيقة في هذا المعنى او لا وهو اي المشترك معلوم الحقيقة فيهما
ومنها اي بعض الامارات للمجاز ان لا يتبادر نفسه بل يتبادر غيره لولا القرينة وهو عكس الحقيقة فانها يتبادر نفسه من غير قرينة فانه لا يتبادر غيره بل
يتبادر نفسه واورد والمشترك لوجود امارة الحقيقة فيه حيث لا يتبادر المراد عند عدم القرينة ويمكن توجيهه الى امارة المجاز فان المشترك المستعمل في المجاز
لا يتبادر منه غيره لولا القرينة قيل الثاني هو الصواب لا الاول لفساد فان خصوص المادة عما هي خاصة له غير مستعمل لجواز ان يكون مشتركا بينه وهذا
فاسد لان التبادر عندهم من لوازم الحقيقة والثاني متوجه لو شرط تبادر غيره للمجازية الا ان يكتفي بعدم تبادره لولا القرينة لم يكد توجه هذا فهذا ما يرد
على مذهب من نفى العموم بدله والتبادر البدلي موجود في المشترك وربما يجاب بان المراد التبادر تفصيلا والمشترك المجرد عن القرينة وان لم يتبادر للمراد لكن
يخطران في الذهن ملاحظة مجازية اللفظ الموضوع للمركب المستعمل فيه لانه يتبادر غيره هو الجزء لانه لا يتبادر من اللفظ نفسه بل يتبادر في ضمن تبادر
الكل والجزء ليس لامارة المجاز تبادر الغير فقط بل مع عدم تبادر نفسه هذا لو منعنا عدم الاطراد وهو يعني اذا استعمل لفظ في معنى لاجل وجود معنى فيه ولا يطرد
استعماله في غيره مع وجود ذلك المعنى الموجب فيه فيدل على انه استعمال مجازي نحو واسأل القرية دون واسأل البساط مع اشتراكهما في وجه الاستعمال
اقول المنع ممنوع لم لا يصح اسأل البساط وعدم الشيوع لا يدل على عدم الجواز كيف وقد تقدم انه لا يشترط اسماع الجزئيات وهذا ان تم فهما قرينة في المثال
فافهم ولو سلم المنع فلا تحقيق هذا المنع بالمجاز فان المنع في البعض دون البعض مع الاشتراك في وجه الاستعمال من العلاقة يحكم والتحكم غير مستحسن في المجاز
تجويز ان يمنع استعمال اللفظ في بعض الموضوع له دون بعض الحكمة وهو غير حجة وجوابه يجوز في المجاز الانتقال في الانتقال مع الاشتراك في العلاقة
فما كان العرب يمنعون فيه بخلاف الحقيقة فان الانتقال فيها للوضع لا يختلف في الافراد بل عرف نحو واسأل القرية بانها الاصل بناء على ان المجاز
في الاسناد فليس مما نحن فيه وهذا يعني مناقشة في المثال ولا ينعكس هذه الامارة حتى يكون الاطراد علامة الحقيقة فان المجاز قد يطرد فلا يكون امارة
الحقيقة لامر وليس السخي فانه حقيقة فيمن قام به السخاوة ولا يطرد اذ لا يطلق على الله تعالى مع انه الجواد المطلق الجواب انه ملكة بالاستقراء والملكة
امر كسبي لا تحقق فيه سبحانه فلا يطلق لعدم وجوده الاطلاق فيه ويجاب بانه يجوز الاطلاق لغة وانما لا يجوز شرعا لان الاسماء توقيفية ولا توقيف

فيه او لانه موهم للمنتقية فيح لا يرد والعلامة للمرادفة للعام اليضا هذا لا يقال عدم الاطراد انما يعلم بالسبية لانه ظن غير محسوس والعلم به انما يعلم من جهة العلم بسبب لا يظهر لهذا وجه ظاهر والظاهر انه من قلم الناسخ والصحيح وانما يعلم من جهة سببه كما بين في المنطق فيح عدم الاطراد انما يعلم من جهة سببه ثم عدم الاطراد لا يكون بسبب الا بعدم المانع لاستلزم عموم المانع وعدم المقتضي وليس سببا وجود المانع اذ لا مانع ههنا فان الكلام فيما لا نص فيه فتعين عدم المقتضي لا طراد الوضع فعدم الاطراد يدل على عدم الوضع فيعلم وقد جعلتم عالم لو ضع معلوما بالعدم الاطراد فدار ومع القول الان توقف العلم بذي السبب على العلم السببية انما هو في اليقين الدائم الكلي لا في تعين الحسي الى النسب الله انهم دلالة في الظنون ومباحث اللغة مظنونية ثم لنا في توقف العلم بذي السبب على العلم السببية لمكان يقينيا كليا كلام استوفيناه في شرح السلم ومنها اي من الامارات تجمعه على خلاف جمع الحقيقة كالامر فعلم انه ليس متواطيا فتعدد المعنى باعتبار احدهما جمع وباعتبار الاخر جمع آخر فيحمل على المجاز دفعا للاشتراك فاذا قرينا بالفاه فاو. وفي التحرير على التقرير المشهور بان اختلاف الجمع موجب للمجازية دفعا للاشتراك انه لا اثر لاختلاف الجمع فانه تم الكلام وهنا لان بامثاله فتبع المعلم تعدد المعاني وسيأتي الكلام فيه في بحث الامر وتتفصيل ان اختلاف الجمع علامة الحقيقة ليستوي الكلام هناك انشاء الله تعالى ولا فان اتحاد الجمع ليس امارة الحقيقة ومنها اي من الامارات التزام التقييد عند استعماله في هذا المعنى كلمة الكفر فان استعماله في العقائد الباطلة لا يصح بدون التقييد ونور الايمان ومع التقييد يستعمل في العقائد الحقة اقول هذا منقوض بلازم الاضافة فان استعماله في معناه لا يجوز الا بالاضافة وهي تقييد فافهم وفيه ان المراد التزام التقييد لافادة هذا المعنى الذي لولاه لفهم معنى آخر فكانه قرينة الدلالة عليه وهو لا يوجد في لازم الاضافة قطعا قال في الحاشية ان التقييد في مورد معين بعد معرفة استعماله في مورد آخر بدون التقييد امارة المجاز ولازم الاضافة ليس فيه هذا النحو من التقييد فتامل فيه ومنها اي من الامارات توقف اطلاقه على اطلاق آخر نحو ومكروا ومكر الله فانه لا يصح مكر الله ابتداء فالمشاكلة مجاز وقد يقع تحقق العلاقة فيه والمشاكلة بما سبق مشاكلة يشكل فاين الطبخ من الخياطة فانه لا علاقة ههنا اصلا مع انه اطلق عليه في قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا فقيل فيه كانهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقة وهذا بعيد كل البعد فان المصاحبة في الذكر يمكن في كل لفظين فيجوز استعمال احدهما في معنى الآخر واعترض عليه بان هذه المصاحبة غير معدودة في تعداد انواع العلاقات اجاب الملم بانها نحو من المجاورة واعترض عليها بانها بعد الاستعمال والعلاقة يجب تحققها قبله قال في الحاشية المصاحبة المتقدمة علاقة وهي متقدمة ولا يخلو عن تكلف وقيل ليس العلاقة المصاحبة في الذكر بل المجاورة في الخيال فيه ايضا بعد فان المجاورة الاتفاقية غير كافية اقول ليس العلاقة المصاحبة في الذكر ولا المجاورة الخيالية بل التشبيه الادعائي فانه لما احتاجة الى الجبة شبهها بالطعام الذي به قوام البدن للانسان وشبه خياطته بالطبخ لكن لما لم يعرف هذا التشبيه قبل لم يجز هذا المجاز ابتداء بل بعد ذكر الحقيقة ولهذا لا يجوز مكر الله ولا اطبخوا جبة ابتداء وهذا مسئلة بعد الاتفاق على ان اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز فانهما من اقسام اللفظ المستعمل استعمالا صحيحا اختلف في ان المجاز هل يستلزم الحقيقة وهل يشترط استعمال اللفظ في الموضوع له ولو مرة فقيل يستلزم والاصح انه لا فلا يستلزم لنا الرحمن لله مجاز لغة او عرفا والحقيقة فيه قد تركت بوجهين الاول انه لا يطلق الا على الله ولا تحقق معناه الحقيقي فانه ذو الرحمة والرحمة رقة القلب ولا قلب له سبحانه والثاني انه لا يطلق الا على فرد خاص من ذي الرحمة وهو الله سبحانه ولم يطلق على المطلق اصلا فان قلت قد يطلق اصحاب المسيلمة الكذاب عليه لفظ الرحمن وقد اشتهر حتى قال ابو جهل عند سماع الرحمن من رسول الله عليه الصلوة وآله واصحابه اجمعين وسلم لا نعرف الرحمن الا رحمن اليمامة اجاب بقوله ورحمن اليمامة مردود فانه ليس على طريق اللغة بل انما هو تعنتهم وجهلهم ثم الوجهان غير وافيين فانه لم يقم دليل على ان الرحمة رقة القلب بل يجوز ان يكون موضوعة للتفضل والاحسان نعم في الانسان لا يكون هذا التفضل عظيم وهذا التعظيم باعتبار سعة المرحوم عليه وشموله لكل احد وبالنظر للمرحوم من العباد من حيث الكثرة والشدة وهذا لا يوجد في غيره تعالى وبعد التنزل اطلاق العام على فرد منه ليس بمجاز تامل في هذا التنزل ولنا

فلان القرينة تاقص وقرينة النافية والقرآن مهموز اللام فاين الاشتقاق هذا الظاهرة قالوا المجاز كذب لانه الصحيح نفيه فيصح في اشتغال المدارس شيئا ما يشتمل
واذا كان كذبا فلا يقع في القرآن والحديث واجيب بان النفي للحقيقة نفي كذب للمجاز المراد فلا يلزم كذب ما هو المراد اقول لعلهم ارادوا ايضا ما يدل على ما عم وقوعه حكاية
عن الكفار كعقائدهم الباطلة الواقعة فيه فانه لا استحالة في نقل الكلام الكاذب ولعل مرادهم انه لم يقع بتصرف من الشارع اما مجازا الا على قانون اللغة
لا بما اخترع منه فيؤول الى ما قيل لا مجاز في القرآن اي تصرف مثل المجاز في كلام العرب اي تصرف منهم ولعل مراد هذا القائل انه لا مجاز في القرآن الذي
هو كلام الله تعالى وصفته الغير المخلوقة وانما المجاز في كلام العرب هو الكلام اللفظي المقروء على الالسنة واما قولهم لو كان المجاز في القرآن يلزم اتصاف
الباري بالمتجوز اذ لا يصح اطلاق المتجوز عليه سبحانه فجوابه ان فيه ايهاما بالمنقصة فانه للانتقال من مكان الى آخر فلذا لا يطلق عليه تعالى لانه لم يرد اطلاقه كما
او لا توقيف من الشارع واسماء الله تعالى توقيفية فلا يطلق المتجوز عليه لهذا لا لعدم ايراده المجاز مسئلة الاظهر ان في القرآن معربا وهو لفظ اجنبي استعمله
العرب على وضعه الاجنبي في محاوراتهم كما روي عن عبد الله ابن عباس وعكرمة ولقاء الاكثر لنا المشكوة هندية وسجيل فارسية اصله سنك وگل وقسطاس رومية
وقد وقعت في القرآن قال الله تعالى مثل نوره كمشكوة وقال وزنوا بالقسطاس المستقيم وقال ترميهم بحجارة من سجيل ثم كون المشكوة هندية غير ظاهر فان
البراهمة العارفين بالسنسكرتية لا يعرفونه نعم المشكوت بضم الميم والسين المهملة بمعنى التبسم هندي وليس في القرآن لهذا المعنى كذا في الحاشية ثم نقلت
بحجر وقوع الاتفاق من تعيين قال والاتفاق كالصابون والتنور فانهما لغة فارسية وعربية ايضا فانه نادر لا يقاس عليه غيره ومن انه لا اتفاق في الصابون فان
الذي في العربية بالصاد وفي الفارسية بالسين ونقول بل الغرض على انه لا صاد في لغتنا والاستدلال بنحو ابراهيم فانه لفظ عجمي وقد وقع في القرآن لا يتم لانه
العلم لا تنازع فيه اي في وقوعه في القرآن فنحو ابراهيم خارج عن مسئلتنا على انه ليس بمعرب فانه اسم الجنس الذي وضعه غير العرب ثم استعمله على ذلك الوضع بالتغيير
او لان العلم خارج عنه فلا حاجة الى تخصيص زاده ثم المنكرون للوقوع قالوا لو وقع المعرب في القرآن لزم ان لا يكون كله عربيا لاشتماله على غير العربية ثم الكل لانتفاء عربية الجزء انتفاء الكل كيف
وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا قلنا لا نسلم الملازمة وانما يلزم عدم كونه عربيا لو لم يكن معربا واذا كان معربا صار عربيا بالتعريب على ان ضمير انا انزلناه
للسورة على تاويل الكلام مع بطلان اللازم مع ان الآية انما تدل على ان السورة التي هي فيها عربية فان قلت فكيف يصح حمل القرآن على السورة قال
كلما يصدق على القليل والكثير مع ان للاكثر حكم الكل واذا كان الاكثر عربيا كان الكل عربيا فيجوز ان يكون اطلاق العربي على القرآن باعتبار الاكثر
للاجزاء فتدبر ولا بعد ان يقال المراد انا انزلناه قرآنا عربية النظم لا المفردات فان المعتبر في كون اللغة فارسية او عربية هو النظم وقالوا ثانيا لو كان
في القرآن معرب لزم تنوعه الى الاعجمي والعربي وهو باطل اذ قوله تعالى أأعجمي وعربي نفي التنويع قلنا لا نسلم انه نفي التنويع بل المعنى أكلام اعجمي ومخاطب
عربي لا يفهم فمن التنويع ولفيه ما كتب اقول الملازمة ممنوعة انما يلزم التنويع لولا التعريب اذ بالتعريب صار الكل عربيا على ان وقوع لفظ
فقط لا يستلزم تنوع الكلام فافهم مسئلة المجاز خلاف الحقيقة بالاتفاق يعني ان اللفظ المستعمل في المعنى المجازي فرع لنفسه المستعمل في الحقيقي لا كما
قيل ان اللفظ المستعمل في المعنى المجازي فرع للفظ آخر موضوع بازاء هذا المعنى والا لزم ان يكون هذا ابني خلفا عن هذا حر والسيأتي عليه التفريعات
كما لا يخفى ويأبى عنه كلام الامام فخر الاسلام كل الاباء لكن اختلفوا في جهة الخليفة فعند الامام ابي حنيفة رضي في التكلم اي التكلم بالمجاز خلف عن التكلم بالحقيقة
باللفظ هذا ابني مرادا به العتق خلف عن لفظه مرادا به البنوة واذا لا بد من امكان الاصل لثبوت الخلف فيكفي صحة التركيب على ضابطة العربية ليصح التكلم وهو الحق
لشهادة استعمال الله تعالى ورسوله صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وقالا الخلافية في الحكم فحكم انت ابني مرادا به العتق خلف عن
حكمه مرادا به البنوة فلا بد عندهما لصحة المجاز من امكان الحكم المستفاد من الحقيقة فانت ابني معقولا لاكبر سنا اي لمن لا يولد مثله من مثله يوجب العتق
عنده بوجود شرط المجاز وهو صحة التركيب استحالة الحقيقة صونا من اللغو لا يوجب العتق عندهما لعدم امكان حكم الاصل وهو البنوة فالثلث

من الخليفة ههنا بمعنى انه لا يصح الحمل على الحقيقة لا يلزم منه اشتراط الجواز بامكان الحقيقة والخليفة في الحكم لا يوجب امكانه بخلاف
فانه يحنث للبرهان الحنث انما يكون فيما اوجب فيه البر قلت لا يستقيم الجواز لانه لا محمل صحيح تتحقق فيه بصحته بما كان عليه من الحالة الاصلية والتكلم
بما هو تكلم هو الحمل اللفظ المذكور من حيث انه يفيد المعنى بحسب التركيب عند الامام صحيح بما ذكر للتكلم من حيث يصح حكمه المفاد منه حين التركيب بكذا ينبغي
ان يفهم فان قلت سلمنا صحة التجوز لكنه يمكن على اختيار نظم اوجب الامام العتق بل انه يمكن حمله على الشفقة اجاب بقوله وتقديم العتق على الشفقة
لانه اى العتق لازم للبنوة لا ينفك فالحمل عليه اولى بخلاف الشفقة ولهذا الاعتق في اسعد الشيخ عن الدين محمل عليه الفهم الا اذا قال اردت العتق ثم هذا
غير واف لان الشفقة ايضا لازم غير متخلف عرفا حتى يعدونه من الاحوال المؤكدة واما العتق فانما يعرف لزومه للبنوة من له نوع من التمييز فيمكن ان يحمل على الشفقة
ولا اقل من ان يحال على النية ولا يحكم بالعتق لا قضاء ولا ديانة والحق عند هذا العبد في الجواب ان هذه الكلمة بعد ما كان في الجاهلية ليقصدون منه الاعتاق
من حين الملك ويريدون به ثبوت الميراث مثل ميراث الابن حتى صار الاعتاق لازما عرفيا بحيث يفهم من هذا اللفظ لا غير وصار غير مجاز في العتق ثم لما نسخ
النبي صلى الله عليه وسلم حكم الميراث بقي حكم الاعتاق ثم العلاقة بين الحقيقي والمجازي ههنا اللزوم فالحرية من حين الملك من لوازم البنوة فاطلق الملزوم واريد اللازم على
سبيل ارسال المجاز وقيل استعارة للمشابهة الظاهرة بين الابن والحر من حين الملك وما قيل انه لا يصح الاستعارة ههنا لان المشبه مذكور ومن شرط الاستعارة
عدم ذكره فليس شيئا لانه ليس مثل زيد اسد هو تشبيه اتفق عليه علماء البيان وقد اعتاق في نفي التشبيه فانه لا يصدق في هذا مثل الحر فانه بعيد لا لما في التلويح ان الشبه
بوجه العلاقة ولما ذكر ههنا الخامس لا خفاء النوع مما ذكر لم يجوزه تشبيه علماء البيان حتى حكموا في نحو زيد اسد انه تشبيه حتى حمل صاحب الكشاف قوله تعالى صم بكم عمي على التشبيه قالوا
ذكر المشبه في الكلام بحيث ينبئ عن التشبيه يمنع حمل الاستعارة والبدر من هذا ما في التوضيح ان الممتنع انما هو اذا كان المشبه مبتدأ والخبر جامدا وههنا
مشتق فيصح الاستعارة كما في الحال ناطقة ولا يخفى ان مبنى كلامه ان هذا القول مما اجمع عليه علماء البيان ولم يسمعوا برهانا اصلا فلا عبرة بقولهم بل الظاهر
الاستعمال خلافه كما في قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فان المشبه الذي هو الفجر مذكور حتى لا يخرج
عن التشبيه مع انه اريد من الخيط الابيض الفجر مجازا ولم يصح البيان به وكذا في قوله تعالى واشتعل الرأس شيبا فان الشيب مراد باشتعال الرأس ولم
يقع تمييزا وفي قول الشاعر على اسد وفي الحروب نعامة فاريد من الاسد المجترئ لا الماسح فلق الطرف به وامثال هذا كثيرة وما قيل ان الاشتراط في
الاستعارة بعدم ذكر المشبه مما لم يؤيده تقرير ولا شاهد عليه اصلا فلا يسمع قولهم هذا ذلك ان يقول سلمنا ان الاستعارة تشبيه وهذا كما ان نحو زيد
اسد تشبيه فليس هذا التشبيه بما يكون الاداة مقدرة فيه ويكون كلاما معقولا ولكن تشبيها بليغا بمعنى ان المتكلم قصد منه التشبيه الكامل في
المشابهة في وجه الشبه فادعى ان زيدا عين الاسد على طريقة الاسناد المجازي فهذا المعنى ان كان تشبيها بليغا فيكون معناه ان مشابهة الابن الحر
من حين الملك بلغت الى ان صار عين الابن وفي هذا الاعتاق لازم قطعا وليس مثل هذا شكل في الابن فانه نوع غيره كونه من افراد الابن حتى يلزم العتق فافهم
ثم في هذا الانتقال الى المجازي من المعنى الحقيقي فانه اذا فهم من اللفظ دل على القرينة على انه غير مراد انتقل الى المجازي وهو اى الانتقال من المعنى الحقيقي
ليتحقق صحة الكلام من حيث العربية او لصحة العربية بعينها او ضرورة تمكن للسامع فينتقل منه الى ملابساته لا صحة الحكم الا ترى انه يفهم من اللفظ معنا العلاقة
الحال كما لا يخفى على ذي كياسة فاذن لا فرعية الا من جهة التكلم وهذا اولى مما هو المشهور ان المجاز تعرف في اللفظ من حال الى حال فيكون الفرعية من جهة
اللفظ لا من جهة الحكم فانه يرد عليه انه مسلم ان التفرعية في اللفظ لكن لا يلزم منه ان الفرعية من حيث الحكم بل غاية ما لزم ان اللفظ من حيث انه تعبير
النفس من حيث انه متغير عنه ولا جهة الخلفية فلم يعلم انه اى شيء علم متعين فيه وكان يجاب عنه بان التجوز لما كان تغيير اللفظ من معنى الى آخر فلا يتغير هذا التغير
الا الى صحة الافادة وهو الصحة التركيب على القانون العربي وما يتوقف على صحة الحكم في نفسه فانه مما لا دخل له في الافادة فتدبر ثم قيل انه ابحاث لا احراز للمعرفة

من وقت الملك فعلى هذا لا يعتق قضاء ولا ديانة فالكلام يحقق منه الاعتاق فيعتق وان لا فيصير ام ولد له اقول فيما فيه لانه ما كان اقرارا لكنه اقرار بالحرية لا بالنبوة والمستلزم لامومية الام هو الثاني لا الاول الا ان يقال انه كان يقصد من هذه العبارة التبني وثبوت جميع احكام الابناء من العتق من حين الملك وامومية الام والميراث حتى صار مجازا فيه لان الشرع لما نسخ التبني والميراث بقي العتق فيه وكذا امه حق العتق كما كان فتأمل فيه قيل ليس اقرارا بل انشاء لاعتاق بحتر انت حر من حين الملك وعلى هذا يعتق قضاء وديانة فلا يصير ام ولد له وفي التحرير الاول اي كونه اقرارا اصح لتوقفه اي قول الامام محمد في كتاب الاكراه من انه اي المكره بل على قول هذا ابني لعبده لا يعتق عليه والاكراه انما يمنع صحة الاقرار بالعتق لا الانشاء فعلم انه اقرار اقول السر في عدم العتق فيه لعدم صحة الاقرار حتى لو كان انشاء ويعتق بل لان المجازي يتوقف على النية لان اللفظ للحقيقة فهي لا تسبق الا بنسبتها النظر الحقيقة عنها والاكراه محل فوت الارادة والقصد فلا يثبت هنا الا اصل اللفظ فقط علة تامة لا يثبت بالنية فهذا توقفه على النية لا لصحة انشاء كان او اخبارا حال الاكراه وهذا الكلام غير موجه فانه ليس لازم توقف معنى مجازي على النية بل المتوقف عليها هي الكناية سواء كانت حقيقة او مجازا وجعل الالفاظ الصريحة علة تامة سواء كانت حقائق او مجازات وانت ابني من الصريح صرح به صدر الشريعة وغيره فان حالة الحقيقة صرف اللفظ الى المجازي مرفا خاليا عن الاعتقاد فيه كذا صرح به فلو كان انشاء لم يتوقف على النية وصح في الاكراه لعدم صحته حال الاكراه دل على كونه اقرارا قيد الحكم المتقدم ومن القواطع انه يعتبر او واجيب ان هذا الحكم كيف ولا ملائمة للمقصود باعتبار ما فيما يتعلق بالدلالة بل الحقيقة هنا في الدلالة وعلى تابعة لصحة التركيب على قانون اللغة اقول الاصل ان الحقيقة بالنظر الى الحكم اولى بل الصور على معين الكلام عن اللغو الذي يلزم على الحقيقة في الحكم اولى لان الكلام للافادة لا للالغاء فتأمل فان كان الحال ان يقول لا نسلم المعين اولى لكن ههنا امكن وههنا غير ممكن لانعقاد شرط المجاز لكن الامر فيه خفي على المتأمل واما قولهما في الاستدلال فحينئذ تعلق يدل انما اخرجناه صحيحين ولم يجعل الكلام مجازا عن الاقرار بالمال والتركيب صحيح والقطع سبب لوجوب المال فعلم ان امكان الحقيقة شرط وقد يقال فيه ان القطع ليس سببا للمال مطلقا بل اذا قطع خطأ يجب المال على وجه مخصوص فالعلاقة مفقودة فان لا يكفي للانتقال عرفا العدم صحة حكم الحقيقة وحاصل الجواب انه لا يلزم من صحة التركيب صحة المجاز اذ لا يلزم من تحقق شرط واحد تحقق المشروط لاحتمال فقدان شروط اخر واصل هنا عدم تحقق العلاقة المصححة فانه ليس القطع سببا للمال المطلق بل للمال المخصوص الذي الدية وجوبه ولا ينتقل الذهن من القطع الى المال مطلقا فلا يرد ان البنوة ليس سببا ايضا للاعتاق مطلقا بل عند وجودها كالقطع فانه سبب عند وجوده خطأ ومفض الى المال في الدفع ظاهر ثم يقول هما اي الصاحبان الامكان الحقيقة عقلا وفي ظاهر الاول لا وقوعه في نفس الامر وههنا القطع ممكن عقلا وان لم يقع فلا دخل لفقدان المعنى في عدم صحة المجاز فالمثلان اتفاقا على نفقة والنكاح بلفظ الهبة في الحرة مع ان المعنى الحقيقي لا يصح لانها لا توهب اجاب بقوله واما اتفاقهما على انعقاد النكاح بالهبة في الحرة ولا يتصور المعنى الحقيقي فلانهما لم يشترطا الا امكانه عقلا الا ترى انهما قالا فيما اذا قال انت ابني للاصغر المعروف النسب يعتق وهو اي المعنى الحقيقي ممكن عقلا كيف لا وقد وقع التملك للحرة في شريعة يعقوب عليه السلام اي في الشريعة الالهية التي كان يعقوب يعمل بها واذ صح التملك مع الهبة عقلا وقد وقع في اول الاسلام ثم نسخ كذا قيل مسئلة في المجاز عموم اذا لحق به موجبه كاللام والاضافة والوقوع تحت النفي كالحقيقة نعم لوجود المقتضي للعموم وعدم المانع عنه فقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين الا تبيعوا ما يسعه الصاع بما يسعه الصاعان يعم المكيلات كلها مطعوما وغير مطعوم فيجري الربوا في نحو الجص ولا يصح تعليل الشافعي رحمه الله بالطعم لانه يعود على اصله بالنقض وروي عن بعض الشافعية انه لا يعم لانه ضروري وهي تتقدر بقدر الضرورة والعموم امر زائد فلا يصح قلنا كونه ضروريا ممنوع كيف وقد ورد في كلام الله تعالى المنزه عن الضرورة ولو سلم انه ضروري فالاستلزام اي استلزام عدم العموم ممنوع لانها العموم بدليل دال عليه فيفتي اعتباره اليه ضرورة واعلم ان كلامهم على هذا النهج يدل على ان المستعمل اراد بالضرورة ضرورة المتكلم يعني انه انما يجوز اذا اضطر ولا يجد لفظا آخر للضرورة وتحقيقه فيه هذا الضرورة لو فرضت فلا ينافي العموم ايضا لانه اذا قصد التعبير عن معنى عام ولم يجد لفظا

لثبت معنى آخر وههنا قد ثبت المعنى المجازي فافهم ويمكن ان يقصد اليمين على سبيل الكناية فكان الناذر اراد النذر لينتقل منه الى اليمين
فلا جمع اصلا وان صح هذا النحو بطل الكناية وفيه انه على هذا يلزم ان لا يصح النذر فان المعنى الحقيقي في الكناية غير مقصود فليس محلا للصدق والكذب ومقصود
فتح لهذا وقع القيل والقال لبعض المشايخ من المتاخرين الذي بلغ مبلغ السابقين كلاما هو ان النذر نوعان نذر بايجاب شيء فقط ونذر بايجابه
بحيث لو لم يوف المنذور لكان عليه كفارة اليمين ففي هذا القسم الاخير يلزم فيه اداء المنذور فان ادى فيها والا وجب عليه القضاء للمنذور والكفارة
لنقض العهد المؤكد بايجاب الكفارة وهذا القسم قد يسمى يمينا لوجود موجب اليمين فيه فيعم فالمراد في المسئلة من ارادة النذر واليمين هو هذا النحو فالنذر
نذر من وجه ويمين من وجه ومن ارادة اليمين مع السكوت اراد ان عليه الكفارة ولم ينو استقلالا ان هذا واجب عليه فلا جمع اصلا ومن ثم
الجمع ليس الا ما نوى فيه اليمين مع نفي النذر يعني ارادة اليمين من صيغة النذر مجازا مع نفيه الكلية كفي للمنذور سواء نفي صراحة ام لا هذا خلاصة كلامه رحمه الله تعالى
فان قلت فهذا ابداء تصرف جديد لا بد عليه من حجة من الشارع قلت ليس هذا ابداء التصرف من عند نفسه بل ذو دليل فان النذر ايضا عهد كاليمين حتى لو نذر
بالمحرم يجب كفارة يمين بعدم امكان الوفاء فيه فاذا اراد تاكيد العهد بالزام الكفارة عند عدم الوفاء صح تفسيره فليس فيه بعد بل نذر في نذر داخل في عموم
فليوفوا نذورهم هذا غاية التتميم لكلامه لكن ليس يخفى لا شاشا ان يجبر بما عليه فانه مما لم ينبه عليه المشايخ السابقون عليهم الرضوان بينها وبين ابي يوسف
لفظ وهذا البعد ومن ادعى فلا بد له من شاهد ولو اشارة من كلامهم هذا ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا مسئلة الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف
عنده عملا بالاصل لان الحقيقة اصل مهما امكن لا يصح العدول عنه في الحاشية هذا لا ينافي ما سياتي ان التخصيص اولى بعرف مطلقا كان او قوليا مع ان اكثر
لما سياتي ان العام المخصص حقيقة عند الفقهاء وهذا لا ينافي منافاتنا الا نقول بكونه حقيقة وعندهما بالعكس اي المجاز المتعارف اولى من الحقيقة المستعملة
للتبادر الى الفهم فان التعارف يوجب التبادر بلا ريب لا يعارضه الاصالة لان الاصالة انما تقتضي الحمل عليها اذا لم يمنع مانع والتبادر والتعارف مانع وقيل يتساويان
فافهم فانه احق بالقبول وقيل تساويا فيتوقف حتى يتعين احدهما بالدليل اقول ينبغي ان يكون النزاع فيما اذا لم يكن بناه على العرف كالايمان لان ما يكون
بناه على العرف فيتم منه المتعارف بالضرورة لهذا افتوا بعدم الحنث عنده في حلفه لا ياكل لحما باكل لحم آدمي او كان كافرا مسلما مع ان اللحم حقيقة يصدق على لحم الآدمي
قال مطلع الاسرار لا حاجة الى التقييد بالاسلام في لحم الآدمي فان الكافر والمسلم سواء فيه وينقل عن [illegible] ان الفتوى عليه لا على رواية اخرى
في المحيط كالهداية وغيرها الحنث لكونه لحما في الحقيقة ثم ان ما ذكره غير ظاهر وان كان قبل هذا القول من قبل ائمة الاعلام امرا مختلطا في اليمين وكذا مبناه على العرف الامام
فخر الاسلام ان هذا الخلاف مبني على الخلاف في فرعية المجاز فلما كانت الفرعية عندهما باعتبار الحكم كان اعتباره اولى ففي مسئلة اكل الحنطة لما كان حكم
المجاز المتعارف شاملا لحكم الحقيقة اعتبره وعنده لما كان باعتبار التكلم فاعتبر التكلم فرجح الحقيقة للاصالة وهذا التعليل يدل على ان الخلاف في المجاز المتناول
للحقيقة ثم في هذا التعليل نظر لانه لو تم لدل على رجحان كل مجاز متناول للحقيقة سواء كان متعارفا ام لا ثم ان اعتبار الخلفية في التكلم لا يوجب عدم
الحقيقة وان كانت ثابتة بالاصالة فهي كافية ولا حاجة الى الخلفية في التكلم الحق ما اشار اليه المصنف ان المبنى للخلاف انه اعتبر الاصالة وهما التبادر فرجح لا يشرب
من الفرات ولا ياكل الحنطة ولا نية تستثنى من المعنى الحقيقي والمجازي فعنده العرف الى الكرع في الاول والى عين الحنطة في الثاني فانه حقيقة الكلام
فيهما وعندهما الى ما يغترف في الاول اي الماء المنسوب اليه سواء كان بالاغتراف بالاناء او غيرهما بحيث لا ينقطع النسبة اليه عرفا
حتى لو اخذ منه نهر فلا يحنث بالشرب منه اصلا لانه انقطع النسبة عنه في العرف ويصرف عندهما الى ما يتخذ منها من الخبز وغيره في الثاني فيحنث بما يعمل
بالعمل منها اخر فلا يحنث بالسويق لانه غير جنس الحنطة ولهذا يجوز بيع السويق بالدقيق متفاضلا عندهما كذا قالوا وتامل فيه وبعضهم فرق بين
حنطة معينة وغير معينة فقالوا في غير المعينة بان يقول لا آكل حنطة يحنث بالاتفاق بالخبز وغيره لان المتعارف فيه على ما يتخذ منه في المعينة

بان يقول انه يحنث فعلى المخالف تعدده لا يحنث بالخبز الى العين وعنده يحنث على حال الا ان العادة فيه مختلفة اقول فذلك ان تعدى لا ستر لكن اشتراك الحقيقة
بين العرف مطلقا اى في مطلق الاطلاق وانكان الغالب في الاستعمال البعض كما هو المعترف او المتى ينبغي ان يحنث مطلقا اى في المعينة وغير المعينة
بحكم ولا يخفى انه معلق بالمستدرك تقودها انكان الغالب فانه يجوز ان يكون مستعملا تقويدها اى لعرف مشترك في اكل العين والمتخذ والكرع والاعتراف فينبغي ان يحنث
مطلقا بطريق عموم المجاز قلت هذا من حيث اللفظ لكنه خرج عما فان المذكور من قول الصاحبين في اصول الامام فخر الاسلام هو هذا كما اشرنا اليه وفي الهداية
الاصح انهما قالا بعموم المجاز فيحنث مطلقا فلا توجه لهذا الايراد عليهما الا ان البعض فسر انهما قالا يحنث بالمتخذ والاعتراف دون العين وبالعين عنده فكان الهم
نقل اد لا بد القول ثم اعترض فصحح الحنث مطلقا او قد ظهر لك من هذا الصل والقال ان لا شبهة قال الامام ايضا غير مستمر على هذا الاصل والله اعلم بحقيقة ما عليه
مباده الصالحون مسئلة الحقيقة تترك اتمد اعقلا كانت اتحا لا كبر سنا وكذا القسم ليكا ويوجد عند بها والتعذر بالعادة وان جاز عقلا كالايكل من هذا القدر
فانه محال في العادة فلما يمنعها اى فينعقد لايكل لعقدر والاظهر ليحلا او تترك التعسر بها وان لم يتعذر كمن اتب به اى لا ياكل منها فان اكل عين الشجرة حسر
وان امكن فيحنث فلا يحرج منه الولا كالتمر والشجر والمراد كل شئ منه فعلا تمنه او تترك الحق بالعادة وان سهل ملوك له فيوت اى لا ياكل منه فلا الدقيق يتخذ
لا اى لا جله كالخبز وغيره ولو تكلف واكل عين الدقيق فقيل لا يحنث لانه سقط اعتبارها وقيل يحنث لان الحقيقة لا يسقط بحال فعندهم ههنا عموم المجاز قال
الامام فخر الاسلام الاول اشبه ثم ان فخر الاسلام ادرج هذه الاشياء في المتعذر فلعله اخذه معنى اعم من التعسر ونحوه مثل الهجر تحولا ليقع قد مر سفر ولد فلان اذا
كان الهجر للعادة فرق تغير الحكم بتغيرها وجوبا واجوبا شرعا فان الهجر شرعا كالمهجور عرفا فان المسلم المتدين عرفا لا ياخذ من الشرع فلا يحنث بالزنا في قسم
لا ينكح اجنبية يحمل النكاح على العقد دون الوطي الذي وضع له في اللغة لانه هجر شرعا الاجنبية لانه نوى ما يحتمله الكلام وليس فيه تخفيف وقد تعذر ان اى
الحقيقة والمجاز فيلغو انت بنتي لزوجته الثابت نسبها المعلمة حقيقة فظاهر واما تعذر المجاز فلا يقع الطلاق للمنافاة بين تحريم النسب وتحريم النكاح
وهو الطلاق فان الاول تحريم مؤبد مناف للنكاح بخلاف الثاني فانه حادث واثر من اثاره واما التحريم المؤبد فليس اثباته في وسعه بخلاف الحرية
من ابتداء الملك وانما لا يحمل على التشبيه كما نقل عن علماء البيان حتى يكون ظهارا لانه تشبيها لا ينبغي ان يلم به فانا نعلم بالضرورة الاستقرائية ان المقصود
من هذا الكلام استعارة او تجوز في الاسناد والاول قد بطل والثاني لا يفيد فائدة شرعية اذ لا يلزم منه الظهار ولا الطلاق لدعوى الاتحاد فيه مبني
والزوجية فغايته ما لزم منه التحريم المؤبد وهو ليس في وسعه بخلاف ما قلنا في هذا ابني فان الاعتاق من حين الملك في وسعه فتامل فيه اما علماء البيان
فليس مقصودهم انه تشبيه بتقدير اداة كيف وهم يقولون انه تشبيه بليغ واذا كان الاداة مقدرة والمقدرة كالمذكور فلا فرق اذن بينه وبين ما ذكر فيه
الاداة وايضا ليس للاعراب باقيا فاى قرينة على التقدير هو لا وهو السيد الطولى في العلوم الادبية كيف يقولون مثل هذا القول فانه كما قال الشيخ عبد
القاهر في مثل الشعراء شئ مفعول ليس المراد ههنا انه مجاز اعتبارا فانسا دالا سد مثلا الى زيد وادعاء انه هو وهو قولوا في التشبيه الذي اختبرنا الذين لا ان التشبيه
مدلول الكلام فتامل فيه لا ينبغي للنوائب لا يحج له معنى من المعاني حتى يرد عليه انه لا يلزم من بطلان التجوز في الطلاق ونحوه بطلان تجوزات اخر فانه يجوز
انكونه للشفقة ونحوها بل المراد ليس معنى يترتب عليه حكم شرعي ثم ان الكلام لا يخلو عن شئ فانه لم لا يجوز ان يراد به الطلاق بجامع الشركة في نفس الحرمة
واشتهار النبت بالحرمة الاترى ان البلاغة في البليغ من منعت وفي الكامن يعني اخرى الجامع تجرد عن خصوصيات موارد الاستعمالات تحت الجنس بحسب الاشتراك الكامل
من جميع الوجوه وسنخ التغيير نوع تعالى في المبالغة فينبغي ان يقع طلاقا بائنا ولنا ان نقول يلزم ان نوى هذا التحريم المؤبد يجب ان يكون يمينا بل
ان تعدية لتحريم مطلقا فهو يمين كما في تحريم الامة فان تحريم الحلال يمين هذا والله اسمحانه اعلم بحقيقة الحال قال الملكم اقول له نوى الطلاق من
تحريم الوطي اللازم لموجب لا لمنفى المنفى بتقاده كاليمين المنوى من لازم موجب التنزل لم يقع ام يقع فافهم فانه ان كمي هذه الارادة هذا او وقوع

الاطلاق لا يمنع هذا والاطلاق الكلام ههنا وقد عرفت ان الكلام على هذا النحو لا يتم ههنا كالفعل مسألة لا خلاف في الحقيقة الشرعية اللتي وضعها اهل الشرع كالفقهاء
وعلماء الاصول والا في ان الالفاظ الشرعية لا يحتاج الى القرينة في افادة المعاني الشرعية وانما الخلاف في ان هذه الدلالة لاجل وضع الشارع او بالاشتهار من اهل الشرع
من المسلمين فاختار المصنف الاول وقال الحقيقة الشرعية ثابتة بان نقلها الشارع من المعاني اللغوية الى الشرعية لمناسبة وهو الظاهر او وضع الشارع اياها ابتداء على
الرتجال في ثبتة عند الجمهور المذكور في المنهاج والمحصول عند المعتزلة وقال القاضي ابو بكر الباقلاني من الشافعية والقاضي ابو زيد الدبوسي منا والامام فخر الاسلام
البزدوي من كبار مشايخنا ومن في طبقته شمس الائمة والامام صدر الاسلام والقاضي البيضاوي من الشافعية الحقيقة الشرعية الموضوعة من الشارع للمعاني
الشرعية غير واقعة والمستعمل في المعنى الشرعية مجاز اشتهر وقد نسب الى القاضي الباقلاني تارة انها حقائق لغوية في المعاني الشرعية وتارة انها مستعملة
في المعاني اللغوية والزيادات شروط للاعتبار شرعا ولما كان هذا باطلا بالضرورة للقطع بانها مستعملة في المعاني الشرعية وهذا الذي هو الاليق
بشأن العلوم كيف ينقل هذا قال المصنف الشارح المختصر والحق انه لا ثالث لهذه للمذاهب لعل القاضي لم ينص عليه والا فلا يصح هذا القول فتى كلام الشارع
ان وردت هذه الالفاظ الشرعية قبل الاشتهار عند عدم القرينة فلا يحتمل منها على ايهما تحمل فعند القائل بالحقيقة الشرعية يحمل على الشرعي وعند منكرها يحمل
على اللغوي وهذا فائدة الخلاف لنا الاستعمال بلا قرينة في الشرع متحقق وهو علامة الحقيقة وهذا انما يتم لو ساعد عليه المنكر ولنا ايضا فهم الصحابة الشرعي
كذلك بلا قرينة والفهم بدون القرينة دليل الحقيقة وهذا انما يتم لو ثبت فهمهم قبل الاشتهار من غير قرينة وهذا في غاية الخفاء ولنا ايضا عدم صحة النفي اي نفي
معاني الالفاظ الشرعية من المعاني الشرعية في اصطلاح الشرع فلا يقال للاركان المخصوصة ليست صلوة وعدم صحة النفي علامة الحقيقة
وهذا انما يتم لو سلم عدم الصحة قبل الاشتهار في خطاب الشارع دون المتشرعة ولنا ايضا الاستمرار للشارع على المعاني الثابتة في الشرع مع ترك الملاحظ
اللغوي الا بدليل كالقرينة وهذا الاستمرار لا يكون الا في الحقيقة وهذا معنى قول ابن الحاجب لنا القطع بالاستقراء على ان الصلوة مثلا للركعات
واذا كان مراده هذا الاستمرار على استعمالها في الركعات فاندفع ما في التحرير انه لا يتم لو ان القطع فيه بالشهرة بين كافة المسلمين وهجر اللغوي والقطع بوضع
اهل الشرع ثم الاستدلال بالاستمرار لا تعلق كثير له بالاستدلال بالاستعمال من غير قرينة وههنا ايضا لا يخلو دعوى هذا الاستمرار من توجه منع والقول في الجواب
عن هذا الدليل بانها باقية على اللغة وهو الدعاء والزيادات من القيام والركوع وغيرهما من الاركان شروط شرعا لاعتبار الدعاء مع انها لا يتم كالزكوة فهي
لا تعم مثل الزكوة فانها لغة النماء وشرعا التمليك المخصوص من المال المخصوص فههنا تثبت حقيقة شرعية من غير ريب لهذا العذر والمناقشة فيه بانها لغة
للتطهير ايضا والتطهير للقلب التمليك المخصوص شرط له او وسيلة اليه لا يغني كثيرا فانها بعد التمام مناقشة في المثال وبانه اي هذا القول يستلزم عدم سقوط
الصلوة بلا دعاء لان المفروض على هذا القول انها باقية والاركان لاجله وما قال ان الدعاء ليس بشرط يلزم في الاخرس بالاتفاق وللمناقش ان يقول ان عارض
فرض عنكم فيلزم منها ان لا يتادى بلا قراءة مع ان الاخرس يتادى منه وان اعتذر بانه اقيم تحريك اللسان بدله للعذر فلهذا القائل ايضا يتادي هذا
ثم لا يصح الاستدلال لهذا النحو من الحنفية فان لهم ان يقولوا يلزم على هذا ان لا يصح صلوة القادر على الدعاء من غير دعاء مع انه يصح لا يابى من الشافعية بل الحق
فان الفاتحة عندهم فرض فيها دعاء والحق في الرد ان هذا مكابرة فانه علم من ضروريات الدين ان الصلوة هذه الاركان والاحاديث بيان الصلوة
البعض محكات فيها فتعلقت النية شرط في الصلوة وهي دعاء نفسي اجاب بقوله والنية لا يستلزم الدعاء القلبي حتى يلزم كلاما نفسيا وايضا النية خارجة
عن الصلوة متقدمة عليها فلا يكفي كونها دعاء الا ان يوجد دعاء نفسيا على الاخرس بعد النية وفيه ما فيه لمنع كون صلوته صلوة شرعا بل عبادة اخرى اقيمت
مقام الصلوة كالفدية اقيمت مقام الصوم للعذر كما قيل في حق الشيخ الفاني ان يستلزم ان لا يكون الاخرس مكلفا بالصلوة وهو باطل فانعقدت لهم
ان يسلموا ذلك قلت لعله مخالف للاجماع المنكرون للحقيقة الشرعية قالوا لو نقلها الشارع لفهمها الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فان الفهم شرط

التكليف وهم مكلفون بفهم ما يريدون ولو كانوا فهموا لنقل الينا بالتواتر ولم يوجد الآحاد فضلا عن التواتر فانا نقطع ان النقل مشترك بين كونها حقائق شرعية وبين كونها
مجازات فما يوجد الحكم فهو جوابنا على ان حصول الفهم بالبيان النبوي وقد حصل متواتر المعنى وان لم يكن متواتر اللفظ مع انه قد يحصل البيان من غير تصريح كما للاطفال
فليجز ان يكون الفهم ههنا بهذا الوجه هذا والذي يظهر من تتبع كلام المحققين ان في نقل الدليل تحريرا لما كان عليه وحاصله انه لو كان النقل لكان الشرع مستقيما لتفهيمها
اولا فان لا وضعت لها المعاني باطل لعدم شرط التكليف وتفهيم المعاني الوضعية لا يكون الا بعد العلم بالوضع وايضا انهم ما عرفوا بوجوه الدلالات ولو كانوا اعلموا انها
منقولات بوضع الشارع لنقل الينا نقلا متواترا كما في وضاع اللغات فتتوفر الدواعي الى نقله ولم ينقل آحادا فضلا عن التواتر ثم لا يرد الاول فانه غير مشترك الا لزم
ان في المجازية يلزم فهم المعنى بواسطة القرينة وهم قد فهموا او نقل الينا بخلاف النقل فانه يلزم عليه معرفة الوضع لفهم المعنى وكذا الثاني فانه لم تبين النبي صلى الله
عليه وسلم لصحابته بتعيين ان هذه الالفاظ موضوعة لهذه المعاني ولم ينقل هذا آحادا فضلا عن التواتر اما الثالث فله وجه ورود وتجويز ان يكونوا علموا بالتجربة ثم من بعدهم
كك والتصريح ليس بضروري لكن ما الامر غير خاف على ذي كياسة فانه ما علم هذا التوقيف كما هذا اليه مطلع الاسرار الالهية وما يجب عليه انه لو كان كك يصرح بالعدد فلو
وقت كلام حوابعض اوضاع اللغة ثم ان دعوى النقل دعوى على الله تعالى فلا بد لاثباتها من قاطع وليس ههنا امارة ظنية فضلا عن قاطع فلا يجوز
بمجال مسلم ان تمسك بعض السادة الاجلة ولما تولهم في نفي النقل الشرعي لو كانت حقيقة شرعية لكانت غير عربية لعدم وضع العرب لكان القرآن غير عربي
لاشتماله عليها وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فقد مر الجواب عنه في مسئلة المعرب تتمة المعتزلة سموا القسم من الحقيقة الشرعية حقيقة دينية
وهو ما دل على اصول الدين كالايمان والمؤمن دون الصلوة والمصلي ولا مشاحة في الاصطلاح قال في الحاشية لا مشاحة معهم في مجرد التسمية لكن ادعوا
انها موضوعات مبتدأة بلا مناسبة مصححة للتجوز والنقل واستدلوا عليه بان الايمان يعتبر فيه الاعمال ومحله الكلام مسئلة في التجارة التصحيح شرعا في الالفاظ
الشرعية بعدم وجوب النقل في التجوز خصوص الالفاظ بل يكفي معرفة انواع العلاقات وههنا هذه الانواع متحققة فيصح التجوز ايضا فان قلت كيف يصح التجوز
فيها عند اتباع الامام فخر الاسلام مع انه لا بد من معنى وضعي وههنا ليست للمعاني الشرعية معنى لغوي لما قلت ثبت ههنا اليت وضعية لما وضع الشارع الا توسع
المتشرعة فهي ضعيفة ثم انه بعد الشهرة يلتفت الى استعمال المسلمين من اهل اللسان الى انها تفهم من غير قرينة فصارت مثل الدابة حقيقة فيما صح التجوز قالوا
الكفالة بشرط براءة الاصيل عن الدين حوالة وهذا الشرط قرينة عليه والحوالة بشرط عدم البراءة كفالة لقرينة هذا الشرط لاشتراكهما
الكفالة والحوالة في افادة ولاية المطالبة من الكفيل والمحتال عليه فيصح الاستعارة من الطرفين كما في العرد فاذا نصح ما الشراء لتجوز في الملك
او بالعكس انما كسل الاشتراك العلاقة السببية والمسببية وانما جاز من الطرفين لتكرر الافتقار من الطرفين فان الملك حكم الشراء وقالوا الاحكام تثبت لا لابتداء كل غير
فائدة وتبع الاسباب فلا يوجب عليه للشراء الافتقار والشراء سبب الملك والاسباب العلل الالهية فانها انما شرعت لتحصيل الاحكام فاذا صح التجوز فيهما من الطرفين فلو عني
الملك في قوله ان اشتريته فهو حر فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف الا قضاء ولانه نوى خلاف الظاهر وفيه ترفيه فلا يقبل
فيرا لعلم المجيب في ملكته فاقال ان ملكت فهو حر وعني الشراء فاشترى النصف ثم باع واشترى النصف الباقي يعتق قضاء ولانه ليس فيه ترفيه ودبانة لان العلم
يحاذى مطلب حسب النية والوجه في هذه المسئلة ان الملك يستدعى الاجتماع عرفا حتى لو ملك شقصا ثم زال عن الملك فملك شقصا آخر لا يقال ملك الكل لا
لانه ملك الكل في الشراء فانه لا يستدعي ذلك بل يعني الاول لم يعين شيئا او عنى معناه حنث لانه وجد شرط الظاهر او المنوي ايضا فاذا نوى الملك لم يحنث لانه ما
الشرط وهو تملك الملك بل وجد في الثاني لو لم يعين او عنى ظاهره ما حنث لانه لم يوجد الشرط وهو تملك جملة واذا عنى الشراء حنث لوجود شراء الكل لو في مجتمع
ولصح تجوز السبب للمسبب فيما لم يكن للافتقار فيصح العتق للطلاق فان العتق ازالة ملك الرقبة وهو سبب لازالة ملك المتعة كما في الامة ولصح الهبة
والبيع للنكاح فانهما لاثبات ملك الرقبة وهو سبب لاثبات ملك المتعة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فيهما اي في الهبة والبيع لا لاجل الفساد في العبارة

فلا يفهم الا الافراد من الفقهاء و معنى الاعتاق يفهم كل احد بهذا قال مطلع الاسرار الالهية تاج العلماء حسن جد محمد المولى الشهيد قطب الملة والدين قدس سره بل في الفقهاء من لا يعرف

لا اثبات القوة فان كل احد يعلم و يحكم بان الرقيق ضعيف و العتيق قوي و الفقهاء انما يعرفون كنه هذه القوة لا غير فقد ظهر فساد قوله ان اثبات القوة

لا يعرفه الا الاحاد من الفقهاء و الدليل على كونه موضوعا بازاء هذا المعنى ان العتيق في اللغة القوي و العتق القوة فان اجيب انما لا يكون اثبات القوة فانه

معنى المجرد و محفوظ في ابواب المزيد من ادعى انه نقل في ازالة الملك فعليه البيان اذ الظاهر عدم النقل لانه خلاف الاصل كذا التخلص من البيان لمن ادعى انه في

اللغة لهذا المعنى فان الظاهر ابقاؤه عليه و الا لزم الاشتراك هذا تم تحقيقه كما اورده صدر الشريعة هو ان الحاصل الطلاق مستعار للازالة الملك لا للاعتاق فيقتضي ان

يقع الطلاق و جيب بان الاعتاق تعرف شرعي لا بد له من لفظ يدل عليه حقيقة او مجازا و ازالة الملك يدل عليه مجازا الطلاق للسبب على المسبب الا ان الطلاق

لا ازالة الملك فلا يدل على الاعتاق اصلا و ادرده انه يجوز ان يقع الطلاق بل ازالة الاثر امية و جيب بان ازالة الملك ليس لمجرد العتاق فانه يكون بالبيع

و لذا لا يعتق بقوله لا ملك لي عليك بل لا بد من جنبة الاعتاق و ليس ههنا الا و تعبد بازالة الملك الاعتاق فيلزم التجوز في التجوز و تعقب عليه المطلع على الاسرار

الالهية بان ازالة الملك لا الى مالك فرد الاعتاق فانا قوله لا ملك لي اخبار عن عدم ملكه و ان وجد مالك آخر فله و الا كان حرا الاصل بخلاف ما نحن فيه والله

اعلم فالاعتاق من الازالة لا يلزم التجوز في مجاز بل يجوز ان يكون على طريق الكناية البيانية هذا الوجه الثاني ان استعارة القوي للضعيف صحيحة دون العكس

فلا يقال للاسد زيد بل العكس و ههنا الاعتاق قوي في ازالة الملك من الطلاق فلا يصح استعارة الطلاق للعتاق و اورد صاحب التلويح بان الاعتاق

قاصر في ازالة الملك لانه يبقى اثره من الولاء و اليه ليس ضروريا في التشبيه كونه اقوى و جواب ان الاعتاق يجعل الرقيق قوية بعد ما كانت ضعيفة بالملك على

تاثير قوي في الازالة من الطلاق فانه لا يزيل ضعف الملك اصلا بل يرفع قيد ملك النكاح و هو ملك ضعيف كما ان التمليك ازالة ضعيفة و الولاء ليس اثر الملك بل

لحمة كلحمة النسب من ضروريات الحرية ان الاستعارة للمبالغة و هو في استعمال الاشد في الاضعف دون العكس هذا والله اعلم باحكام مسائله

قال الامام الرازي في المحصول المجاز لا يكون في الاسم الجنس فقط و اما الفعل و المشتق فيدخلهما بالتبعية اي بتبعية المشتق منه و اما الحرف و العلم فلا يدخل فيهما اصلا لا بالذات و لا بالتبع

و قيل و جوده في الحرف ايضا بالتبعية اي تبعية المتعلق الذي عبر به عن المعنى الحرفي كما يقع الباء للالصاق فالمجاز يقع اولا بالذات في الالصاق

و بتبعيته في الباء و هو الحق فان الاستقراء شهد بان في الحروف مجازا كما سيظهر ان شاء الله تعالى و قال الامام حجة الاسلام في المستصفى المجاز قد يدخل في

الاعلام ايضا اذا وجد علاقة مصححة للانتقال و هو ممكن لكن لم نقل هنا سيبويه استعير تعبيرا في النحو لكل فرعون موسى اي لكل مبطل نوع مسألة كل منهما اي الحقيقة

و المجاز باعتبار تبادر المراد و عدمه ينقسم الى صريح و هو ظاهر المراد منه و حكمه ثبوت الحكم الذي جعل الصريح سببا له بعين الكلام من غير توقف على النية كصيغ العقود

التي لا يعتبر فيها الرضى و الفسوخ كالطلاق و نحوه التي لا تحتاج فيه الى الكنايات كما ينبئ عليه ما قالوا الكن الطلاق صريح في مفاد المراد و الحق ان المقرون

بالقرينة صريح ايضا و منه المشترك المشتهر في احدهما و المجاز المتعارف الذي هجرت حقيقته و المجاز المقرون مع القرينة كما ان المبني ينقسم الى الكناية و هي

ما استتر المراد منه فلا يثبت الحكم فيها الا بالنية او قرينة دالة على تعيين المراد و منه اقسام الخفاء من الخفي و المشكل و المجمل و المتشابه و المجاز الغير المشتهر الخفي القرينة

و ههنا قوله الاولى و الاولى و الوجري على لسانه غلطا انت طالق مكان انت ساجدة و التسبيح و نحوه وقع الطلاق و يفهم من بعض الفتاوى انه يقع ديانة و قضاء

و لو اراد الطلاق عن وثاق يدين المعنى الاصلي قضاء و جهة ديانة و لا يقع الطلاق الا قضاء لانه حاكم بالظاهر لا بالسرائر قال الشيخ ابن الهمام و الحق في الكل و في تحمل

و اراد و الطلاق عن الوثاق الوقوع قضاء فقط لا ديانة الا ترى انه لا يثبت حكم البيع و الشراء مع الهزل لعدم الرضا بالحكم دون السبب فان الهازل يتكلم

الكلام بالقصد و الرضا و لا يقصد وقوع الحكم بذا السبب و الا فلم ثبوت الحكم بعدم الرضا بالسبب او كماله فما ظنك فيه شائبة من الخفاء فانه لا يصح قياس الطلاق

و نحوه على بيع الهازل بهذا النحو فانه مع فارق فان الرضا شرط في البيع شرطا و تخلف حكمه من السبب يقبل الانفساخ بخلاف الطلاق و نحو قال

بين المعطوف والمعطوف واو عنوا به زعماً منهم انه اسلم من التكلف وقال المص والاول اقرب بحسب المعنى ويرشد الى هذا السيد انه لايصح ما في الكشاف
فانه آية اخرى نزلت متفرقة عن الاولى وسبقت بغرض آخر وظاهر تباعد روى البخاري في التاريخ والترمذي واحمد والنسائي
والبيهقي في الدلائل عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يوم احد اللهم العن ابا سفيان اللهم العن الحارث
ابن هشام اللهم العن سهيل ابن عمرو اللهم العن صفوان ابن امية فنزلت هذه الكريمة ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم
فانهم ظالمون فتيب عليهم كلهم وروى البخاري والترمذي ومسلم وابن ابي شيبة والبيهقي في الدلائل عن انس ان النبي صلى الله عليه
وآله وسلم كسرت رباعيته يوم احد وشج في وجهه حتى سال الدم على وجهه فقال كيف يفلح قوم فعلوا هذا بنبيهم وهو يدعوهم الى ربهم فانزل الله
ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون وبعضهم جعلوه معطوفا على شيء اسم ليس اي ليس لك من الامر شيء او توبتهم
او تعذيبهم من قبيل عطف الخاص على العام ولا يخفى ما فيه من التعسف **فرع** اختلف في هذا حر او هذا وهذا يحتمل ان يكون معطوفا على
مدخول او فالمعنى هذا حر او هذا او هذا ويحتمل ان يكون عطف الجملة على الجملة او المفرد على مفهوم احدهما المأخوذ اي احدهما حر وهذا فقيل يحرم
ز فيحرم الاخير الا بالبيان كهذا او هذا ان رجوعا الى الاحتمال الاول وقيل وعليه الجمهور وهو ظاهر الرواية يعتق الاخير ويخير في الاولين لانه كذا
نحو هذا رجوعا الى الاحتمال الثاني فيكون مفهوم الكلام ان يكون النزاع فيما ياتيه لهذا الا فيحال على النية ورجح القول الثاني بان التخيير ههنا مر دي تراخي حكم الاشارة الى
منفعة فيتوقف الاول على الثاني حتى يعتبر معه كلاما واحدا فيا الحكم موقوف على خيار السيد فقط من دون توقفه على الثالث والمعطوفات يتقدر بتقدير ما فلا توقف عليها
وفيه شائبة من المصادرة فان كون التخيير ضرورية غير ظاهر بل هو التخيير يقتضي ان ما بعده مع ما قبله كلام مفيد لايقاع الحكم في الواحد المبهم وههنا يجوز انكرني
هو الثالث معا وايضا الكلام في قوة المعطوف فانه لو كان معطوفا على ما بعد او فليزم الضرورة في توقيفه على الثالث فتدبر واستدل بترجيح بلزوم تقدير
الخبر في التثنية خبرا على الاحتمال الاول في المعطوف مع كونه في المعطوف عليه مفردا كما قال صدر الشريعة ليس بشيء فلا نسلم اللزوم
ونقول التقدير هكذا هذا حر او هذا حر وهذا حر وفيه ان فيه كثرة التقديرات والقلة فيها اولى فتأمل ولا نسلم بطلان اللازم فانه يجوز
التخالف في الخبر بين المعطوف والمعطوف عليه وهو شائع ذائع بل انما يجب اتحاد المادة فقط وانت خبير بان حكم الواو وحكم او وهو
في تعلق المعطوف بعين ما يتعلق به المعطوف عليه ان امكن والا فبقدر المثل في عطف المفردات وفي صورة التخالف عطف الجملة
على الجملة وههنا من قبيل عطف المفردات ولو سلم لنا قلنا لا شك في اولوية الاتحاد وهذا القدر كاف للترجيح **فصل حتى**
للغاية ولو كانت باعتبار المتكلم نحو مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة فان موتهم ليس غاية بل في الوسط وكذا قدوم المشاة
ليس غاية لقدوم الحاج لكن المتكلم اعتبر جانبا اعلى وجانبا ادون واعتبر ابتداء الحكم من الادون منتهيا الى الاعلى كما في المثال الاول
او اعتبر بالعكس كما في المثال الثاني واعتبار ذلك الاعتبار من المتكلم ليس تكلفا كما قيل ها في التحرير بل تحقيق للعرف فان الثقات
نقلوا من اصحاب اللغة هذا الاعتبار في حتى فلا بد من القبول ويكون حتى جارة وعاطفة والشرط فيهما البعضية ان يكون ما بعدها
فيما قبلها لانه داخل في حكم ما قبلها فان فيه خلافا في الجارة وابتدائية بعدها جملة مذكورة الطرفين كما عند البصريين او احدهما
وما قدر احدهما كما عند علماء الكوفة والشرط في الابتدائية ان يكون الخبر من جنس المتقدم اما ان يكون نفسه او نوعا من انواعه او
لازما وتابعا له ولو عرفا ومنه قول امرء القيس سريت بهم حتى تكل مطيهم وحتى الجياد ما يقدن بارسان وصح بالاوجه الثلثة اكلت
السمكة حتى راسها الجر والنصب ظاهر والرفع بتقدير خبره اي حتى راسها ماكول وفيه خلاف البصريين وفي دخول ما بعدها فيما قبلها خلاف

كونها جارة فمذاهب اولها الدخول مطلقا وهو مذهب ابن سراج وابي علي وكثير من المتأخرين من اهل النحو وثانيها عدم الدخول مطلقا
واليه ذهب الجمهور من اهل النحو وثالثها الدخول ان كان جزءا مما قبلها كما في اكلت السمكة حتى رأسها والا لا وهو مذهب المبرد والفراء وعبد القاهر ورابعها
لا دلالة على شيء من الدخول والخروج الا بقرينة دالة على احدهما وهو منسوب الى ثعلب واختاره ابن مالك وليس هذا المذهب با
الاولين من الدخول وعدمه كما في التحرير لانهما من قسم الدال فالاول الدلالة على الدخول والثاني الدلالة على الخروج
وهذا ليس بدلالة على شيء منهما ثم حاصل المذهب الثالث اما الاشتراك والجزئية وعدمها قرينة تعيين احد المعنيين وذلك بعيد فانه
خلاف الاصل من غير ضرورة ملجئة واما تعيين كل منهما بالقرينتين من غير ان يكون وضع لهما فاما ان يكون الوضع لواحد منهما فقد آل الى
احد الاولين او لا يكون الوضع لواحد فهو عين الرابع وعبارة التحرير يمكن ارجاعهما الى احد هذين الاحتمالين ايضا والله اعلم لا دلالة
على الدخول في العطف والابتدائية واستعيرت حتى اذا لم يستقم الغاية للسببية اي سببية ما قبلها لما بعدها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة
وفي التحرير سببية احدهما للآخر ومثل سببية الثاني للاول بحث حتى اتجرت وهو مطالب بتصحيح استعمال مقبول العربية ولا يكفي الامثلة
الفرضية الا ان يقال لا يلزم في المجاز سماع الجزئيات فكما يجوز سببية الاول يجوز عكسه واشار الى بيان العلاقة بقوله فان السبب
ينتهي حكمه بالمسبب فكانه منتهى به فانه يظهر به ايضا تمام ذي المنتهى وهذا معنى ما في الكشف ان العلاقة بين السببية والغاية الاشتراك
في انتهاء الحكم فالمراد به الاشتراك في ظهور تمام الحكم كيف لا لو كان الانتهاء عنده حقيقة لكان الغاية حقيقة فيستقيم الحقيقة فلا يصح المجاز
وقد كان بصدد اثبات المجاز هذا خلف واذا تبين مراد صاحب الكشف فلا يرد ما في التلويح ان الدخول ليس منتهى للاسلام فلا يطرد في نحو
اسلمت حتى ادخل الجنة وربما يجاب ايضا بان علاقة الاستعارة لا يجب اطرادها في جميع الافراد وبعض افراد المسبب يكون غاية فلا يضر
التخلف في المثال المذكور ولا يلزم كونها حقيقة في السببية مطلقا ايضا فافهم وما اختاره في التلويح انها مقصودية ما بعدها مما قبلها وهو مشترك
بين الغاية والسببية فمنقوض بحتى رأسها فانه غير مقصود من اكل السمكة وفيه ان اطراد العلاقة في جميع افراد المستعار منه غير واجب لكن يجب
فالاطراد في افراد المستعار له ايضا غير واجب والتخصيص بحدوث الاسلام او اسلام الدنيا لاطراد الغاية في المثال المذكور كما في التحرير في
دفع ايراد التلويح تكلف مستغنى عنه كيف لا والحدوث آني لا يصلح ان يكون منتهى فلا يكون الدخول غاية له واسلام الدنيا منتهي بالموت
فلا يصلح الدخول غاية له وان لم يصح للغاية والسببية فيتجوز للعطف مطلق الترتيب الذي هو اعم مما كان مع التعاقب او التراخي فان
قلت ليس هذا معنى اللفظ فان حرفا لم يوضع لمطلق الترتيب اعم من التعقيب والتراخي قلت ليس من شرط المجاز ان يكون المستعار
له مدلولا للفظ مطابقة بل يكفي ان يكون مدلولا التزاميا او تضمنيا بل يجوز ان لا يدل عليه لفظا اصلا باحدى الدلالات ومن انكر فليأت
بالحجة ونقل عن كشف المنار انه مستعار لمعنى الفاء ومن ههنا جوز الفقهاء تجوز جاء زيد حتى عمرو اي بعده عمرو ومخالفة النحاة في هذا وقولهم
انه لم يجيء في كلام العرب لهذا العطف نظير لا يعتبر في مقابلة المجتهدين فانهم متقدمون في تحصيل اللغات فلا يعارض قولهم واما الجواب
بانه لا يشترط سماع الجزئيات في التجوز فليس بشيء فان السماع وان لم يكن شرطا لكن يجب ان لا يظهر المنع كما في اطلاق الاب على الابن
وههنا يمنعون هذا النحو من استعمال فما زعم النحاة **فرع** قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فكذا اذ لا يصح ههنا اعتبار الغاية وهو
ظاهر وكذا لا يصلح للسببية فان اتيانه لا يصلح سببا للتغدي من نفسه وهو لا يصلح جزاء للاتيان فتعذر السببية ايضا فيحمل على العطف
بمجرد الترتيب فيشترط للبر وجود الفعلين من الاتيان والتغدي ولو متراخيا الى آخر العمر في غير الموقت او الى آخر الوقت الذي قيد به

ان خرجت الا باذنى فانت طالق لانه استثناء مفرغ لان الباء لابد لها من متعلق وذلك هو الخروج فالمعنى ان خرجت باى خروج كان
الا خروجا ملصقا باذنى فلم يخرج من المنع خروج خارج الا ملصقا به اى بالاذن والخروجات الغير الملصقة بالاذن ممنوعة داخلة تحت اليمين
فيشترط الاذن لكل خروج بخلاف ان خرجت الا ان اذن لان الاذن غاية تجوزا وليس باستثناء والمعنى ان خرجت الى الاذن لتعذر الاستثناء بعدم دخول الاذن تحت الخروج واذا كان غاية تحقق البر بالمرة الواحدة من الاذن لعدم تحقق الشرط وهو الخروج
قبل الاذن فان قلت فمن اين لزم تكرار الاذن فى دخول بيوت النبى صلعم مع انه قال الله تعالى لا تدخلوا بيوت النبى الا ان يؤذن
لكم قال واذ لزم تكرار الاذن فى دخول بيوته عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام انما هو بدليل وهو قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذى النبى بانا
النبى صلى الله عليه وسلم سلم حيا في كل وقت لا بهذا النهى اقول فقد عرفت اخبرهنا اى مع ان قياس نظم لا يقتضيه تصير الاصل لا بان آذن فيصير مثل الا باذن
والمعنى استعماله للحين شائع كثير فلم لا يجوز ان يكون للحين والمعنى الا وقت ان اذن فيصح الاستثناء من عموم الاوقات وعلى هذا لا يكون
يلزم تكرار الاذن فى كل مرة فما وجه الترجيح لما قلتم على تعين الوجهين فيه ان الوجه موافقة الاصل من الاباحة وبراءة الذمة من وجوب
الاذن فى كل مرة فان الخروج كان مباحا انما منع بهذا المنع فلا يثبت بالشك فالاولى ان يقال ان هذين الوجهين شائعان شيوعا كثيرا
وكون الاعنى الغاية قليل جدا والحمل على الشائع اولى هذا مستانفة على الاستعمال ولو سلم اى ولو كان الاستعمال متعويا فيهم اللزوم كما لا يخفى
فان فيما استثناء ومعنى فقال ركبه لدين واستعير للمعاوضات المحضة اى العقود التى لا تنعقد الا بمعاوضة المال كالنكاح والاجارة والبيع
للالصاق بمعنى باء المقابلة بالاتفاق كاحمله على عشرة او بعتك هذا العبد على عشرة او تزوجت على عشرة واستعير فى الطلاق للشرط اى
لكون ما بعده متعلقا بما قبله عنده فى نحو طلقنى ثلثا على الف لا شىء له لواحدة اى لا شىء للزوج لايقاع واحدة بعد انقسام المشروط على الشرط
فان حاصل التعليق ان المشروط ثابت على تقدير تحقق الشرط واما ان كل بعض منه ثابت على تقدير كل بعض من الشرط فلا فلو ثبت بعضه
من غير مقتض فلا يثبت وبعد هذا اورد من قال لو انقسم لزم وجود جزء المشروط قبل الشرط والا فيه وهو والظاهر انه كما وجد بعض الشرط
وجد بعض المشروط فعلى تقدير انقسام اجزاء المشروط على اجزاء الشرط يكون كل جزء من المشروط مشروطا بكل جزء من الشرط فلا استحالة وفيه
لا استحالة فى تقديم جزء المشروط على الشرط انما المحال تقدم نفس المشروط على الشرط وعندهما اى عند صاحبيه فى الطلاق للالصاق عوضا فانقسم
اجزاء العوض على اجزاء المعوض فله الثلث الالف فى الواحدة اى فى ايقاع الواحدة وهو صحيح كما فى التحرير ان الاصل فيما علمت مقابلته بمال العوضية والطلاق مما يقابل
بمال فيحمل فيه على العوضية ضعيف لان ذلك اى كون العوضية اصلا فيما لا يحتمل الشرط المحض اصلا كالبيع ونحوه لانه كلما تقبل المعاوضة فى
الجملة هذا وقد يندفع بدعوى الاستقراء والمراد على ترجيحه اى كما ان ترجيح قول الامام ضعيف بانه اى على مجاز فى الالصاق حقيقة فى
الشرط فيحمل عليه عند امكانه كما ذكره شمس الائمة وانما كان ضعيفا لانه اى كونه حقيقة فى الشرط ممنوع قيل فى الاستناد ولان مال الالصاق
المتحقق فى العوض حقيقة اى حقيقة على فانه من افراد اللزوم اذ هناك يلزم العوض فى ذمته اقول اللزوم انما يتحقق بعد التعلق الذى
يكون فى المعاوضة لانه يوجب المقابلة والمقابلة توجب اللزوم فالتعلق يوجب اللزوم والكلام فى اصل التعلق انه حقيقة فيه ام لا بعد تحقق
ان الالصاق والشرطية كلاهما فيه اللزوم وهو فيهما مجاز هذا ومن ادعى انه حقيقة فى الشرط لم يقل بانه باعتبار اللغة حقيقة بل يقول صار فى
العرف حقيقة بمعنى انه لا يحتاج فى الانفهام الى قرينة اصلا وهو غير ظاهر الفساد ولكن يلزم عليه الاثبات ثم اقول لك ان تؤجه اى قول الامام
بان تعلق المجموع من الالف بالمجموع من الطلقات الثلث صونا عن الالغاء ضرورى سواء كان التعلق شرطيا او الصاقيا والانقسام

البعض على البعض تامة بلا دليل فانه ان كان للشرط فظاهر انه لا انقسام وان كان للالصاق فان الطلاق مما لا يتجزئ والعوض المال الا في
عوضه ولا قسمة له في ذاته حتى ينقسم عليها الا بالشرط والرضا وقد وقع بتوزيع المجموع لا الاجزاء بخلاف البيع ونحوه فان للمبيعين اجزاء في
ذاتها فلا بد ان يقع في مقابلة الاجزاء التي هي اموال اجزاء من العوض لا الاخر والا لزم اعطاء المال بلا عوض واذا كان مقابلة الاجزاء بالاجزاء
بلا دليل لم يثبت **فرع** في قول رجل له علي من الف يلزم الدين لكون اقراره لكونه حقيقة في اللزوم وهو كونه دينا ولو وصل وديعة تعين
المجاز لوجود الصارف وهو وجوب الحفظ **مسئلة** من اختلف فيها فكثير من الفقهاء قالوا انها للتبعيض فقط وقال فخر الدين للتبيين و
قال جمهور ائمة اللغة للابتداء والغاية اي ابتداء الشيء وفي الغاية زمانا كان او مكانا قيل الاصح للاكثر وعند البعض انه للابتداء الغاية الكائنة وارجعوا
معانيها الواقعة في الاستعمال الى ما ذهبوا اليه والحق ان التبعيض او التبيين في نحو اجرت من شهر كذا الى شهر كذا والابتداء في نحو اخذت من
الدراهم بعض الدراهم في المثال الاول فانه من التبيين ان الغرض في الاجارة بهذا الكلام التحديد من ابتداء الشهر والى آخر فلان الله
ليس ممكنا حتى تجدد بل كلمة من مشتركة بين المعاني للتبادر اي لان الكل يتبادر في مواضعه فلا احتمال بكونه مجازا في احدها وحقيقة في الاخر
ولا ان يكون موضوعا للقدر المشترك دون الخصوصيات او الكل والاول باطل لا التبادر منه فتعين الثاني فان قلت لا احتمال ههنا للقدر المشترك
فان وضع الحروف للمفهومات جزئية ملحوظة بوجه كلي قلت انه لا يضر فالمراد ان يكون موضوعا للافراد القدر المشترك بوضع واحد او لا
افراد كل مما ذكرنا باوضاع من المفهومات الثلاثة والاول باطل لا للتبادر للافراد باعتبار الاشتراك في هذا القدر المشترك فتعين الثاني
فتدبر وهذا اولى مما في التحرير واستمر اعواقبا لبيان متعلقها ان تعلقه مسافة كسرت ولعت فلا ابتداء النهاية بيان افادتها الا الدخول
والحلت فلا يصاله الى البعض بخوله ثم ساق الكلام فانه يرد عليه انه لا يلزم للبعض ان يكون متعلقه تعديا للتناول كما في قوله تعالى ...
من الانثيين فتدبر **مسئلة** الى للانتهاء حكم ما قبلها الى ما بعدها وهو الغاية وفي دخول ما بعدها فيما قبلها مذاهب حتى اي كما في حتى او
من الدخول وعدمه والدخول ان كان من جنس ما قبلها وفي غيره عدمه وعدم الدلالة على شيء من الدخول وعدمه لكن الاشهر في حتى مذهب
الدخول وفي الى مذهب عدمه والتفصيل يتناول الصدر لولا الغاية لما كالمرافق فانه لولاه لتناول وجوب الغسل للمرافق بل لما بعدها الى تمام
بعض العضو كما في التيمم اليه كالى الابط كذلك حكم في الكشف ناقلا عن المبسوط فيدخل الغاية في الحكم لانه كان داخلا فلا يخرج ويسمى
هذا غاية الاسقاط والتفصيل بعدم اي عدم تناول الصدر لولا الغاية كالليل فانه لولاه لما دخل في الصوم فانه امساك في النهار فلا يدخل
في الحكم لانه كان خارجا فيبقى كذلك ويسمى غاية المد حسن فخر لو لم التفصيل وقد نبه هنا التفصيل باتفاق اكثر ائمة الفقه واجلاء الله
صاحب الكشف ناقلا عن المبسوط قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا تدخل الغاية في مدة الخيار لانها جعلت غاية والاصل ان الغاية لا تدخل في
الا بدليل ولهذا سميت غاية لان الحكم ينتهي اليها ولهذا قال عليه الصوم الى الليل والاكل الى الفجر ولهذا لو اجر الى رمضان يتاجل الى رمضان
لا تكمل الى رمضان ثم يحل رمضان تحت الاجل لانه غاية والا يلزم علينا المرافق فانها دخلت تحت الجملة لان ذلك يثبت بالسنة فان النبي صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم حين علم الوضوء الذي لا يقبل الله الصلوة الا به غسل المرافق هكذا حكى الحاكي الوضوء انتهى وهذا
ولا ان اختيار انما اختار لعدم الدخول واما الاختيار لما لتي اي واما بعدم الدخول فيما الغاية غاية المد الا مسئلة الحلف فان فيها تفصيلا
الليل غير داخل في حكم اتمام الصوم وذكره لم يذكر وكذا الفجر في قوله تعالى كلوا واشربوا فان صيغة الامر لا يوجب التكرار فان لم يذكر الغاية
لو تناول الامر ايام وكذلك في الاجارة فانها تمليك للمنفعة وهي يصدق بتمليك المنفعة ساعة وكذا الاجل في ثمن المبيع لانه تاخير عن وقت وجوب

ويدل عليه قوله بالتأخير ساعة فهذه الغايات لمد الاحكام المغياة بها فلا يلزم من عدم الدخول فيه عدمه في غايات الاسقاطات ولا يلزم
منه ان يدخل في الخيار فان الغاية فيه غاية لمد لان الخيار المؤبد غير صحيح فلا يقيد المطلق من التقييد بالغاية الاخيار ساعة غير مغنية فذكر
الغاية لمد الخيار الى تلك المدة ولذا يفسد العقد بالخيار المطلق اتفاقا فانه يوجب الجهالة المفضية الى المنازعة فلا بد من المد الى الغاية مطلقا
عندهما والى ثلثة ايام عنده واما مسئلة الحلف فالغاية يدخل فيه في رواية الحسن فلا يصلح حجة واعترض القاضي الامام ابو زيد على التفصيل بان
الكلام اذا اقترن في آخره غاية او شرط يتوقف عليه ويستفاد من المجموع الحكم المغيا او المعلق فليس ههنا حكم الصدر حتى فاسقط الغاية بعده او
غير تام قصده الى الغاية فلا يصح التفصيل المذكور والحق ما قال كيف ومسئلة اليمين لا تتمشى على طريق الامام ابي حنيفة اذ الاعتماد على رواية الاصل
دون رواية الحسن انتهى منقولا منه في الكشف والجواب عنه انه ليس حاصل التفصيل ان ههنا حكما قائما اولا ثم مغيا واما من اول الكلام ثم الغاية
اسقطاه مده حتى يرد عليه ذلك بل المقصود ان الغاية لو كانت بحيث لو لم يذكر ويلفظ بما قبله افاد شمول الحكم الغاية وما بعدها وسميت
هذه الغاية غاية اسقاط لان ههنا اسقاطا لحكم موجود وان كانت بحيث لو لم يذكر لم يشمل حكم ما قبله لها لم يدخل وسمي غاية المد لان
ههنا حكما ثابتا امتد الى الغاية وليس هذا منافيا للتوقف اول الكلام على الغاية وحاصل التعليل المذكور ان هيئة الكلام لو لم تذكر الغاية معه
اقتضت الشمول فلا يغيره الغاية التي شك في خروجها وتغيرها وكذا في الشق الثاني ان هيئة الكلام بدون ذكر الغاية ما اقتضت الشمول
فلا يجعله الغاية مفضيا بل نقول ان اقتران الكلام الذي يقتضي الشمول بالغاية يدل على انها لاسقاط ما وراءها استقرارا وكذا اقترانها
مع الكلام الذي لا يقتضي الشمول يدل على مد الحكم اليها استقرارا واما هي نفسها فبقيت كما كانت واما مسئلة الحلف فان سلمت فالتخلف فيه
لعله لقرينة اخرى او بعرف خاص ان تم واذ دريت ما تلونا لك وعلمت حقيقة الامر فاعلم انه ليس الامر كما زعم البعض من ان معنى غاية الاسقاط
ان متعلق الى فعل الاسقاط المقدر والمعنى اغسلوا ايديكم مسقطين الغسل الى المرافق وكيف يكون هذا التاويل صحيحا مع انه لا يخطر بالبال
اصلا وينبغي لك ان تحمل ما في الكشف ان الى يتعلق باغسلوا لكن المقصود منه اسقاط ما وراءها على ما قلنا يعني ان الى وان كان متعلقا باغسلوا
ويكون هذا غاية للغسل لكن الغاية ربما يجاء بها للاسقاط ما وراءها وهو المقصود وقد يجاء للمد الى الغاية ففي الاول يدخل وههنا القسم الاول
فيدخل فعاد آل الى التفصيل المذكور فتدبر وعليه انه ان اراد ان المقصود ههنا اسقاط ما هو واجب فلو راد الغاية خارج ليس واجبا حتى يسقط
انما الواجب غسل اليد من الانامل الى المرافق وان اراد اسقاط ما وراءها فما وراء الغاية خارج البتة لكن لا يلزم منه دخول المرافق فان الى
لا يدل على شيء فالواجب ليس الا غسل اليد الى المرافق ويبقى المرافق على الاصل غير واجبة واذ قد دريت صحة التفصيل متناول الصدر ودمه فتح
الشرح من دخول المرافق من غير كلفة وقد وقع ههنا لتتميم التفريع اقوال اخر من دون بناء على التفصيل المذكور منها ان الى بمعنى مع ورد عليه ان هذا الاطلاق
يجوز فلا بد من باعث وما اورد عليه في التحرير انه صار المعنى حينئذ اغسلوا ايديكم الى المناكب مع المرافق فان اليد عبارة عما من الانامل الى المناكب
فقد افرد بعض اجزاء اليد من الحكم وافراد بعض الافراد من العام لا يوجب اختصاص الحكم بما عداه فيلزم وجوب الغسل الى المناكب ههنا فالجواب
عنه ان لهذا القائل ان يقول ان سقوط غسل ما وراء المرافق ليس لارادته من الحكم بل لانه ثبت بالنقل المتواتر انه عليه وآله واصحابه واتباعه
الصلوة والسلام والصحابة ومن بعدهم انما غسلوا في الوضوء اليد الى المرافق فهذا اسقط ما وراء المرافق ويبقى هو داخلا لكون الى بمعنى مع
في الآية ومنها ان وجوب غسل المرفق ضرورة وجوب غسل اليد اذ لا يتم غسله من دون غسله تيقنا بما يلي الذراع والساعد بغسل الذراع لا يتم
من دون غسله وهذا معزو الى المبسوط وفيه ان هذا موقوف على افتراض مقدمة الفرض وهو افتراض تبعي اعني انه افتراض لتدبر المقدمة

الى الحقيقة وانما نسبناها اليها نسبة بالعرض كما مر وغسل المرافق ليس من هذا القبيل كما يظهر من كتب الفقه واما ما ورد في التحرير انه لم يجب غسل المرافق
حتى يجب غسل لازمه بل الواجب غسل اليد الى المرافق فلا يلزم غسل جزء الزراع وغيره والعضد الملتصقان بها قطعا لانه لا يخفى عليك ان غسل اليد
الى المرافق لا يتم الا بغسل جزء منها الملاصق للمرفق وهذا كالمعطاء ان تت لكان قطعا فلا يتم غسل اليد الى المرافق الا بغسلها فافهم وههنا ان
الغاية قد تدخل وقد لا تدخل فوقع الشك في الدخول وعدمه فصار الآية مجملا وفعله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام بيانا وهذا انما يتم لو ثبت
الى في الدخول وعدمه وهو ممنوع عند الخصم بل يقول انه لا يدل على شيء فبقي المرفق على العدم الاصلي اللهم الا ان يستعان بكونه متيقنا الوجوب
ومنها انها تارة يدخل وتارة لا فيدخل احتياطا وفيه ان الاحتياط انما يجب لو كان الاصل الوجوب كصوم ثلثين من اشهر المبارك لا كشهر
الشك واصالة الوجوب ههنا ممنوعة بل هو اصل المسئلة ثم ان حديث الاحتياط لا يوجب كون الحكم مستفادا من الشرع والكلام فيه فافهم ومن
ههنا المدفع ايضا ما في التحرير الاقرب ان يقال ان المواظبة على غسل المرفق قد ثبتت فاورث شبهة الايجاب فاوجبناه احتياطا واليه منع حمل
باكثر السنن ثم ثبوت المواظبة ايضا مشكل فانه لم ينقل الا بكلمة الى وهي يوجب عدم الدخول عنده وما روي الامام مجرد انه اداء الماء على المرفق
نفسه لا يوجب المواظبة فافهم هذا كله ما عندي في هذا البحث وهذا التفصيل لعله من خصائص هذا الكتاب ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا

فرع في رجل من درهم الى عشرة قال زفر يلزم ثمانية بعدم دخول الغايتين عنده المبدء والمنتهى وصاحبه الاصمعي وقال ما قولك في
رجل قال سنى ما بين ستين الى سبعين اي يكون ابن تسع ستين فتحير زفر هذا انما يتم عليه لو كان حكم بين ومن واحدا وتحيره ليس دليلا
عليه كما قيل ان تحيره كان لعدم مطابقة الاعتراض بمذهبه لان قوله كان في من وهذا في بين وعنده يلزم في الاقرار المذكور تسعة لدخول المبدء
بالعرف وعدم دخول المنتهى لانه غاية ما اذ لولاها لما تناول الاقرار العشرة هذا وقد استدل لدخول المبدء ان وجود الثاني يستلزم لوجود الاول
لما بينهما من التضائف الموجب لوجودهما معا ولا وجود للدين الا بالوجوب في الذمة ويرد عليه والظاهر ان الثاني معروض للثانوية و
لا يلزم من دخوله ووجوده في الذمة وجوده مع هذا العارض حتى يلزم وجود متضائف اخر بل هذه الاوصاف معتبرة في الذهن ويحمل معنونها
واقعة في الخارج فلا يلزم من وجود معنون احدهما وجود معنون الاخر والحق من هذا ما قيل ان وجوب التاسع يستلزم وجوب العاشر اليه
كما ان وجوب الثاني يستلزم وجوب الاول عنده لان تاسعية التاسع بازاء ما تحته لا بازاء ما فوقه حتى يستلزمه فافهم وعندهما يلزم عشرة كما حسنه
اذ العشرة غاية والمعدوم لا يكون غاية للموجود والاوحد للشيء من دون غاية فلا بد من وجوده ووجوده انما يكون لوجوبه لانه لو لم يجب
العاشر فيجب عشرة لهذا المعارف عما هو اصل الغاية قلنا ليس العاشر غاية في الخارج بل يكفي التعقل للتحديد وجعله غاية والحكم عليه بالحدود
في التعقل بلزومه في الذمة فافهم مسئلة في للظرفية حقيقة وهي الزمانية او المكانية ونحو الداخل فيه مجاز فلزم ما في قول الله ثوبا
ثوبا في المنديل لان الغصب في المنديل انما يتحقق بغصب المنديل بخلاف غصب الفرس في الاصطبل لان العقار لا يكون مغصوبا عنده
وبخلاف غصب ثوبا من منديل فان المتبادر منه الانتزاع وليعد للمناقشة فيه مجال فالاولى ان المنديل تابع والمتبادر من غصب التبع
في التابع غصبهما ولزم عشرة في قول المقر له على عشرة في عشرة لبطلان الظرفية فان الدرهم لا يكون ظرفا للدرهم وكذا عدولي وآخر
وهذا اولى من الاستدلال بانه يلزم ظرفية الشيء لنفسه فانه انما يستحيل في العين واما المطلق فلا نحو ثوب في ثوب الا ان تقصد المعية
فعشرون لازم حينئذ لانه قصد الجائز وفيه تشديد عليه فيصدق قضاء وديانة واستشكل بما اذا اراد الملم عرف الحساب فينبغي ان يلزم مائة لانها
العشرة المضروبة في عشرة مائة وليس كذلك عندهم حيث قالوا لا يلزم عشرة الا في رواية الحسن وهو قول زفر رحمه الله تعالى

لبيان ذلك ان الضرب لا يفيد زيادة في المضروب نفسه وانما يفيد تكثر الاجزاء والا لكان الفقير منا يضرب ما في يده من المال في الالف
الالوف فغاية ما لزم بارادة عرف الضرب والحساب صيرورة اجزاء العشرة مائة فلا يلزم المائة لكاملة فيه اه وفي فتح القدير ان الكلام فيما اذا
اراد عرف الحساب ولا شك ان في عرف الحساب يفهم من مثل هذا التركيب الالف فيلزم المائة قطعا ونحن لا ندعي ان بالضرب ازداد العشرة وصارت
بالضرب مائة حتى يتوجه ما قلتم بل المدعى ان هذا اقرار بالمائة لانه مفهوم كلامه بالنظام هذه الهيئة ونظيره مثل من تكلم بلغة هندية او فارسية واقر بها فيلزم ما يكون
مفهوما في تلك اللغة فافهم وتحقيقه ويفيد الاستيعاب عنده بخلاف ذكره للفرق الظاهر عرفا ولذا بين صمت سنة وصمت في سنة فيفهم من الاول استيعاب
الصيام السنة دون الثاني وقال البعض في بيانه ان تقدير في يوجب تعلق الفعل لا تكثرت بنفسه فيوجب استيعابه وذكره لا يوجب ذلك كما في الفعل
المنتسب بواسطة حرف الجر فقال ومخالف هذا خلافا لهما فلا يصدق قضاء عنده في نية آخر النهار في قوله انت طالق غدا لانه نوى خلاف الحقيقة الظاهرة
وفيه تخفيف لانه يقتضي استيعاب النهار لانه ان الطلاق تمام الغد وذلك بالوقوع في اول اجزائه بخلاف في غد فانه يقبل فيه نية آخر النهار لعدم اقتضائه الاستيعاب
فان قلت فلم قلتم بوقوعه في اول الاجزاء عند عدم النية قال هو انما يتعين اول الغد مع عدم النية لعدم المزاحم هناك بخلاف الاجزاء الباقية
فان الاول مزاحم لها فالوقوع فيها دونه رجحان من غير مرجح فافهم هذا حكم القضاء واما ديانة فيقبل نية آخر النهار في الصورتين فرع قالوا قال
انت طالق في مشية الله تعالى يتعلق بها فلا يقع لان المشية غير معلومة بخلاف طالق في علم الله لانه انما يتعلق بموجوده فهو قطعي لطالق في قدرة
الله فاجيب بان المعنى في تقدير الله فهو كفي مشية الله فلا يقع ورد بانه يجوز ان يكون المعنى في مقدور الله تعالى ومقدوره متحقق فينبغي ان يقع
والمعمم قرر الكلام بحيث لا يرد في هذا القيل والقال فقال لم يقع في قوله طالق في مشية الله وقوله طالق في قدرة الله لصحة تعلقهما الطرفي العقيدين
فلا يتعين فيه الوقوع وهذا غير ظاهر في المشية فان الشيء لله تعالى واقع بالضرورة فالاولى ان يقرر هكذا ان المتبادر من هذا الشرط وهو يستقيم
في المشية فالمعنى ان شاء الله فطالق والشرط غير معلوم الوقوع وفي القدرة لا يستقيم الاشتراط في الظاهر فالان المعنى بيان قدر الله كما اذا كان
القدرة بمعنى التقدير فهو كان شاء الله تعالى واما ان يكون في مقدوراته تعالى فلا معنى له الا ان هذا في جملة مقدوراته والموجود والمعدوم كلاهما
مقدوران فلا يتعين الوجود والوقوع وهذا بخلاف طالق في علم الله تعالى فانه يقع في الحال لانه لا يتعلق الا بالواقع المحقق فيجب ان يتحقق
الطلاق فتدبر فان قلت تعلق العلم وتعلق المشية سواء فانه اذا كان وجود شيء قطع بتعلق العلم والمشية به واذا شك في وجوده شك في تعلقهما
ايضا فما وجه الفرق بينهما فانهما لا يتعلقان الا بالواقع المحقق ولا يعلم تعلقهما بالا بعلم تحققه فما ذكرتم بعدم الوقوع في المشية جار في العلم وما ذكرتم
للوقوع في العلم جار في المشية قلت هذا الاشكال مما تلقيه الاذكياء بالقبول والذي عند هذا العبد في الفرق ان مثل هذا الكلام يستعمل الشرط فيما
هو اي الشرط يستقيم في المشية عرفا لكن الشرط غير معلوم الوقوع فلا يقع بخلاف العلم فانه لا يستقيم الشرط فيه فالمعنى ان هذا تحقق في علم
الله تعالى وهذا لا يصح الا ان يقع ليتحقق في علم الله تعالى فيصح الكلام فتامل فيه ثم نقول ان ههنا كلاما آخر به يرتفع القيل والقال وهو ان
المتبادر في العرف بالتقييد بالمشية التشكيك بالوقوع بل هو للابطال عند البعض وتقل عنهما اليه والعرف في مثل القدرة ظرفا استبعاد
وقوع ذلك الشيء والاشعار ان القدرة الالهية اذا تعلقت بالمستبعدات يصح تعلقها واما القدرة البشرية فقاصرة عنه واما في التقييد بالعلم فيقصد
التوكيد ووقوع مضمونه فيقع في هذه الصورة دون الاوليين ولعل مقصودهم هذا لكن اجملوا وتساهلوا واكتفوا بذكر ما كان تمهيدا احيا الى هذا العبد
هذا ما عندي الى الآن ولعل يحدث بعد ذلك امر مسائل ادوات التعليق المراد بالادوات الكلم التي يعبر بها اسماء او غيرها مسئلة ان للتعليق على
ما هو على خطر من الوجود وقال الشيخ ابن الهمام ليس الخطر لازما لمفهوم الشرط فان الشرط قد يكون معلوما وقد يكون مشكوكا وهذا الخطر من

بعض

متادبون باداب الشريعة ذلم يتجاوزوا قول الهم وانما لهم من اتباع الاستقبال بصاحب الكشف ان النكرة اذا اعيدت نكرة كان الثاني غير الاول او الا ما ذاعيدت معرفة والمعرفة معرفة ذكره كان الثاني عين الاول وتشكل للاخير بقوله تعالى من ذي ذبل وقد قعدنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا ووجه بانه لكان هناك معرفا مستغرق جميع افراده فدخل فيها النكرة متقدمة كانت او متاخرة وكذا دخل المعرفة فعلى هذا اظهر انه اراد من الجر بالعينية مجرد الدخول فيه سواء كان لعينه او بعضه وحينئذ فهو في صدد بيان حكم اخر للاعادة غير ما نحن فيه والاد وعليه ان العهد مقدم فلا نسلم انه كان هناك معرفة مستغرق فجوابه لعله اراد انه مستغرق عند عدم العهد كما في الثالث مطلقا وفي الباقيين عند المانع واما تركه حديث العهد لكون الامر فيه ظاهرا مع ان مطمح نظره رحمه الله تعالى بيان الاخير من الشقوق اذ فيه الخفاء فقط هنا فرع في حلفه لا يكلمه الايام والشهور يقع على العشرة عنده فيهما وتحمل على الاسبوع في الاول وشهور السنة في الثاني عندهما لامكان العهد فيهما فحمل اللام عليه اتفاقا الا انهم اختلفوا فيما هو المعهود فعنده المعهود عشرة فحمل عليه وهو عندهما في الايام الاسبوع وفي الشهور شهور السنة ولعله اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان والله اعلم باحكامه مسئلة

اي يجوز من المضاف اليه معرفا والجزء منه نكرة فمعنى اي الرجال اي جزء من مجموع الرجال ومعنى اي رجل اي واحد من افراد رجل ويجب مطابقة الضمير للمضاف اليه في الثاني اي فيما كان نكرة لانه عبارة عنه فيقال اي رجل ضربك واي رجال ضربوك ويجب مطابقة الضمير له في الاول اي فيما اذا كان معرفة فيقال اي الرجال ضربك لانه حينئذ ليس عبارة عنه بل جزء من اجزائه وقيل تعم اي بالوصف كما هو شان سائر النكرات وقيل لا بل وضع ابتداء للعموم والفرق الظاهر بين قولنا اعط رجلا جاءك للسؤال واي رجل جاءك للسؤال وعنده خصوص الوصف بخلاف اما عند الفريق الاول فظاهر واما عند هذا الفريق فلانه دال على العموم فرع يعتق الكل اذا ضربوا في قوله اي عبيدي ضربه فهو حر لان الوصف وهو الضرب عام لهم فعند وجود الشرط يتناول حكم الحرية كلهم بخلاف ما في صورة كلمة في من سهو الناسخ اي في الخلاف اي عبيدي ضربته فهو حر فانه لا يعتق فيها الا الاول في صورة الترتيب او واحد بتعيين المولى في صورة المعية لان الوصف لغيرهم وهو المخاطب لا لهم فانهم وهو خاص فلا يعم الحكم وارد وعليه لا نسلم ان الوصف لغيرهم بل الوصف لهم وهو المضروبية وعام كيف المضروبية يعم كالضاربية فيه ضعة لهم فافهم وتفصيل هذا الفرع يطلب من الكتب المبسوطة للكرام

الفصل الرابع

وهو اي المفرد بالقياس الى لفظ اخر اما مرادف له او مباين له لانه اما ان يتحد مفهومهما من كل وجه احتراز عن نحو الحمد والمدح كالبر والقمح اولا يتحد مفهومهما بل يتعدد وان كان من وجه اسواء صدقا على ذات كالناطق والفصيح اولا كالانسان والفرس فعلى الاول هما مترادفان وعلى الثاني متباينان مسئلة الترادف واقع في اللغة بالضرورة الاستقرائية كالتاكيد اي كما ان التاكيد واقع بالضرورة خلافا للقوم لا نعياء بهم قالوا لو وقع من غير فائدة والاملازم باطل بيان الملازمة فلان الواحد يحصل به التعريف للمعنى فالاخر لغو لتعريف هذا المعنى ولا فائدة في تعريف المعرف قلنا فائدته بالزم انتفاء تعريف واحد بعد تعريف الاخر ولا يلزم منه انتفاء الفائدة مطلقا اذ لا ينبغي التعريف اي تعريف كل منها على ان فائدته في المحسنات البديعية لا تخفى على المتتبع ولا نسلم انه فائدة منحصرة في تعريف المعنى وذلك المحسنات كالسجع قولك ما ابعد ما فات وما اقرب ما هو آت ولو كان لفظا انقضى فقط موضوعا لهذا المعنى لفات السجع وكالمجانسة كقولك اشتريت البر واتفقته في البر ولو قيل لفظ القمح مقام البر لفات ومنه قول العارف الكامل الشيخ ابن الفارض الحموي قدس سره فطوفان نوح عند نوحي كادمعي وايقاد نيران الخليل كلوعتي ومنه يظهر فائدة اخرى من المجانسة على الوزن وكالقلب نحو قوله تعالى وربك فكبر وقد ينفي في فعظم فلم هو اي الترادف خلاف الاصل حتى انما تردد اللفظ بينه وبين غيره كالمجاز حمل على غيره للغلبة بالنسبة الى افيائه مسئلة يجوز اقامة كل مقام الاخر في التركيب

اتفاقا اما في حال التركيب مع العامل المعمول او غيرهما من المتعلقات فلا يجب الجواز بل قد يمتنع وهذا هو الحق وقيل يجب الجواز ولا يمتنع اصلا
وعليه الشيخ ابن الحاجب وقيل يجب الجواز ان كانا من لغة واحدة وان كانا من لغتين يمتنع واختاره البيضاوي في المنهاج الحاصل ان المذاهب
ثلاثة جواز الاقامة مطلقا وجوازها ان كانا من لغة فقط وعدم اطرادها وان كانا من لغة هو المختار لنا ان صحة الضم والتركيب مع الغير من العوارض
الطارية على اللفظ واتحاد المعنى لا يستلزم الاتفاق فيها فيمنع تركيب لفظ مع آخر غير صحة تركيب آخر بمعناه معه واستدل عليه لو صح القيام
يصح خداي اكبر عند افتتاح الصلوة واللازم باطل واجيب اولا بان الحنفية يلتزمونه اي جوازه عند افتتاح الصلوة فبطلان الثاني ممنوع وثانيا
بان المنع شرعي ان سلم المنع فان الشرع لم يصحح الافتتاح به والنزاع في الصحة لغة وثالثا بان اختلاط اللغتين لعله ممنوع لغة الا بالتعريب فالمنع
من امتناع صحة خداي اكبر المنع في اللغة الواحدة وهذا غير ناف فانه من قبيل المؤاخذات اللفظية لان له ان يقول لو صح يصح اليه اعظم
فالجواب الا الاول منا والثاني من علمائنا اصحاب اطراد الجواز قالوا المعنى واحد وهو المقتضي لجواز الاقامة ولا حجر في التركيب لغة فهو لافادة المعنى
والاقتضاء فيهما سواء ان وما نحن فيه في لغتين فقط قالوا لا حجر في التركيب الا من لغتين قلنا قولكم لا حجر في التركيب ممنوع الا ترى انه لا يقال صلى
عليه دون خصوصا اذا كانا من لغتين فان الحجر فيه ظاهر ثم ان اصحاب الاطراد ان ارادوا الجواز بالنظر الى نفس اللفظ مع قطع النظر عن الامور العارضة تم الاستدلال
فان وحدة المعنى مقتض ولا استنكاف في التركيب بالنظر الى نفسها وان كان يمتنع بالنظر الى امر او امر آخر ولا يتوجه الدليل المذكور لابطال
هذا ويؤيده تجويزهم من لغتين مع انه نقل الاتفاق على امتناع ضم اللغات المختلفة من غير تعريب لكن النزاع على هذا يصير لفظيا فتدبر

مسئلة لا ترادف بين الحد التام والمحدود خلافا لقوم قالوا انما هي الا تبديل لفظ بلفظ اجلى والمعنى واحد وهو المعنى من الترادف
لنا ان المحدود يدل على الصورة الوحدانية اي مرآة لمجمل معلوم بالصورة الوحدانية بخلاف الحد فانه يدل على عدة اشياء معلومة بصورة على حدة
منفصلة فلا اتحاد بينهما من كل وجه بل الفرق بالاجمال والتفصيل ولا بد في الترادف من الاتحاد من كل وجه ومن ههنا خرج الجواب عن دليل الخصم
من منع كون التحديد تبديل لفظ بلفظ اجلى وما ذكر في التحرير مع الاشارة الى التمريض بكلمة اللهم الا ان النزاع لفظي يرجع الى اشتراط الافراد
وعدمه فيه فمن شرط فيه الافراد نفى الترادف بينهما فان الحد مركب وليس بمفرد ومن لم يشترط قال بالترادف ممنوع فان الفريقين بعد
الاتفاق على ان المرادفة يجب فيها الاتحاد بحسب المعنى من كل وجه اختلفوا في انه هل تحقق بين الحد والمحدود ام لا فذهب الذين ذهبوا الى الامر في باب
التعريف قالوا انه لا بد من الاتحاد واهل التحقيق قالوا لا كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك انه قد مر ان المترادفين من اقسام المفرد فالقائل
بالترادف بين الحد والمحدود وان سلم هذا الاتيان مع هذا القول وان كان المعنى واحدا من كل وجه ايضا فالاول النزاع الى اللفظ البتة فان التبيين
بقوة بعضي مثبتين اتيبوه بعض الجهلاء ان يقال انهم ما قالوا الحد مركبا وهو بعيد عن العقلاء وقيل النزاع في نفس اتحاد المفهومين بل
يتحدان من كل وجه اولا واطلاق الترادف مسامحة هذا والله اعلم بمراد عباده **مسئلة** لا ترادف بين المؤكد والمؤكد لاتحاد اللفظ
كما في التاكيد اللفظي او تغاير المعنى كما في التاكيد المعنوي ولا بد في الترادف من التغاير في اللفظ والاتحاد في المعنى ولا ترادف بين التابع
والمتبوع نحو حسن بسن لانه لو افرد من المتبوع لا يدل على شيء ولو كان له معنى المفهوم حال التركيب معه مستقلا بالمفهومية كيف لا وليس معناه
الا معنى المتبوع فلا يلزم كونه حرفا كما في التحرير وانما لا يدل التابع منفردا عن متبوعه لانه انما وضع وقرر في استعمال التقوية متبوع فيه فهذا حيث
زينة فهو مستعمل ابدا وليس مهمل لا يدل على شيء اصلا ولا معه وان دل على معنى لكن ليست دلالته وضعية بل دلالة التقليديات وبهذا ظهر ان
تيسر عدم الترادف بينهما ولما ذكره المصنف فيه خفاء فان الدلالة حين الافراد غير مشروطة في الترادف الا ترى ان الضمير المتصل والمنفصل مترادفان

من انه لا يدل المتصل لها افراد على شيء اصلا وقد يكون الترادف في الحروف ايضا مع انه لا دلالة لها اصلا فالا فراد ثبت بر مسئلة

وهو اي اللفظ باعتبار وحدة المسمى المدلول له وتعدده خاص وعام قال ابو الحسين البصري في تفسير العام العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وزاد في المنهاج وقال اللفظ المستغرق لما يصلح له بوضع واحد دفعة اي ليخرج من الحد المشترك اذا استغرق لما يصلح له باعتبار معنى واحد دون معنى آخر فانه لا يستغرق لما يصلح له مطلقا مع انه عام قيل في حواشي ميرزاجان انما زاد ذلك ولئلا يدخل المشترك اذا اريد جميع معانيه فان ارادتها حقيقة

فهو مستغرق لما يصلح له باعتبار الاوضاع اقول لا يصح اخراج المشترك فانه من افراد الحد وهذا قال في شرح المختصر العام عند الشافعية قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة يعني المشترك المستعمل في معانيها كلها وفيه نظر اما اولا فانه على هذا لا يصح هذا التقييد اصلا اذ كان للمبالغة عن خروج المشترك المستغرق باعتبار معنى واحد فانه كما يصونه عنه يخرج المشترك المستغرق لمعنيين واما ثانيا فلان تعدد دال الحد والقسم المختلف الحقيقة الحقيقة فلا بد من اخراج القسم الآخر هذا واعلم انه حد الشيخ ابن الهمام بان العام يدل على استغراق افراد مفهوم وهذا اصوب من تعريف ابي الحسين فانه غير جامع للفظي كل وجميع فانهما لا يستغرقان لما يصلحان له من الافراد بل الافراد ما اضيفا اليه والمراد بالاستغراق اعم من الاستغراق الاجمالي والانفرادي ثم اورد بنحو عشرة فانه مستغرق لما يصلح له من الآحاد التي هي اجزاؤه ولا يتوجه هذا على تعريف الشيخ اصلا لقوله لافراد مفهوم بدل قوله لما يصلح له واجيب بان المراد بالصلوح المعتبر في الحد صلوح الكلي للجزئيات ولا للاجزاء فالعام ما يستغرق لما يصلح له من الجزئيات وقال الى تعريف الشيخ وهو اي العشرة لا يصلح للآحاد صلوح الكلي للجزئيات ولا يستغرق العشرة اي جزئياته فان الكلام في المنكر واما المعرف المستغرق بمعنى افراد الحد وقد فلا نقض به خارجا فان قلت فعلى هذا يخرج الجمع المعرف المستغرق فانه استغراقه للآحاد وهي ليست جزئيات له قال وعموم

الرجال باعتبار ان اللام يبطل معنى الجمعية ويجعله بمعنى المفرد كما هو الحق المختار من المذهب فح جزئياته الآحاد لا الجموع وقيل عموم شموله تناوله للجماعات صح لا ايراد وما جبلة ان الجمع المستغرق تناول لجزئياته واما على المختار فلان جزئياته الآحاد وهو مستغرق له وعلى غير المختار فجزئياته الجماعات وهو مستغرق لها فلا اشكال على المذهبين او عموم الرجال باعتبار ان المراد بما يصلح له جزئيات مفهوم يصدق ذلك اللفظ الدال على كلها والرجل او جزئيات ما اشتمل عليه ذلك اللفظ الا حقيقة كالرجال فانه مشتمل على مفرده وهو الرجل وحكما كالنساء فانه جمع امرأة من غير لفظه وهو غير مشتمل عليه حقيقة لكنه في حكم المشتمل لكونه في معنى المشتمل اقول المشكل على هذا الجواب بعموم اسم الجمع فانه لا يستغرق لجزئياته ولا جزئيات ما اشتمل عليه لعدمه فانه ليس له مفرد ولو تقديرا حتى يكون مشتملا عليه فافهم قال الامام فخر الاسلام في التفسير وهو ما انتظم جمعا من المسميات انتظاما استغراقيا اما لفظا كالرجال او معنى كالقوم والجمع المنكر عنده رحمه الله تعالى من اقسام العام فلا يتوجه الاشكال به قوله وقال الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد الغزالي رحمه الله تعالى وآدابنا اذا قوله العام اللفظ الواحد احترز به عن المتعدد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا احترز بالجهة الواحدة عن المفرد المنكر فانه دال على المتعدد من جهات وفي اطلاقات ولا يصح انه للاحتراز عن المشترك المستعمل في معان فانه عنده رحمه الله تعالى

لا يجوز هذا الاستعمال وأورد عليه ولا المعدوم المعرف المستغرق فانه لا يدل على شيء فضلا عن شيئين فصاعدا فان مدلوله ليس بشيء والجواب انه شيء لغة فان اهل اللغة يطلقون الشيء على المعدوم ايضا وان لم يكن شيئا كلاما فان اهل الكلام لا يطلقون الشيء عليه وفيه خفاء فانه قال في المواقف ان اللغة شاهدة لنا بانه لا يسمى المعدوم في اللغة شيئا ولا عليه تاكيدات فالاولى ان يقال انه وان لم يكن شيئا حقيقة ولكنه شيء مجازا وهذا المجاز شائع متعارف فلا يمتنع استعماله في التعريفات واورد ثانيا الموصول مع صلته عام والحال انه ليس بلفظ واحد فلا يصدق عليه الحد مع انه من افراد المحدود والجواب ان العام هو الموصول وحده هو المقترن مع الصلة كالمعرف باللام فانه وحده عام حال قرانه باللام

والعبارة مبنية لعمومه كاللام والموصول في حاد ولفظا ما ليس للعام المجموع المركب من ادوات واسمه تم ان هذا الايراد غير مختص بجميع هذا
الخبر الامام العارف بل وارد على الجميع فيحتاج الى هذا الجواب فان للعام من اقسام المفرد كما لا يخفى على المتأمل وقد يجاب في شرح المختصر بان المراد
بوحدة اللفظ ان لا يتعدد بتعدد المعاني فالعام حينئذ ما دل على متعدد ولم يتعدد اللفظ حسب تعدد المعاني والموصول مع صلته يدل على
الكثير وقد لا ان واحدا منهما على واحد والاخر على آخر قيل في شرح الشرح ان اريد بالدلالة على شيئين الدلالة المطابقية فاستغراق هذا على الموصولات
لا يدل على شيئين بالمطابقة فانها موضوعة لمفهوم كلي يستعمل في الجزئيات فلا يكون الدلالة عليها مطابقة وان اريد بها الاعم من المطابقة
والتضمن دخل الالفاظ التي لها دلالات تضمنية فانها يدل على شيئين فصاعدا بالتضمن وهي الاجزاء وقيل هذا الاشكال وارد على اصل التعريف ولا
تخصيص له بهذا الجواب ويمكن ان يقال لعل وجه الايراد على الجواب انه يخرج الموصول لان وحدة اللفظ ولا يتوجه هذا الايراد والاولى
ان الموصول اخل فيه وقد ثبت دخوله بهذين الجوابين فاورد هذا الايراد ويمكن الجواب عنه بان المراد بشيئين فصاعدا الفردان من
مدلول اللفظ فيها دل او ظاهران الاجزاء والدلالة عليها تضمنا ليست افرادا ومعنى قوله فصاعدا ان يعتق الدلالة الى جميع الغير فيخرج
الالفاظ الدالة على الاجزاء بالتضمن فانها واقعة عند حد ما فوقها مهية مركبة من اجزاء غير متناهية كذا في الحاشية وقد يجاب بان المراد
الدلالة المطابقة مجازية كانت او حقيقية اي الدلالة على تمام المستعمل فيه والموصولات يدل على كل مطابقة لكن اجمالا من حيث انه فرد لمفهومه
الذي جعل عنوانا لها وهذا تماميته لو جعل كل فرد موضوعا لاتصالا وح يلزم ان يكون العام المخصوص حقيقة في الباقي فانه مستعمل في الموضوع
له وهذا الجواب يشفع اليه لو قرر سؤال الشارح الشرح بانه ان اريد الدلالة المطابقة لم تصدق على الموصول بل على فرد من افراد العام لان لفظ
الواحد لا يدل على الكثير وان اريد الاعم دخل الالفاظ الموضوعة بازاء معنى مركب فاجزاء ما او رد ان العام لو كان موضوعا للكل لكان كل واحد
واحد مدلولا تضمنيا فلا يسري الحكم اليها فانه لا يلزم من الحكم على الكل الحكم على الاجزاء فالجواب منه انه وان لا يلزم عقلا لكنه يلزم في خصوص
الالفاظ العامة لغة فان الالفاظ العامة تماما وضعت للكل لان يحمل محل الحكم كل واحد واحد في الاستعمال فرب شيء لا يلزم عقلا يلزم لغة و
بالعكس فتدبر وما اجيب في حواشي ميرزاجان باختيار شق المطابقة والقول بان الموصولات موضوعة لمعان جزئية مما يضحك عليه الصبيان
فام واحد لانها موضوعة لمعان كلية يستعمل في جزئيات كما زعم المورد فاذا اريد بها الجميع من الجزئيات التي وضعت بازائها دل على الجميع
مطابقة فانها استعملت فيها وضعت لها اقول فيه نظر فان غاية ما لزم منه ان الكل مما وضعت له فيكون الاستعمال في كل بدلا مطابقة والمطابقة
في كل كل بدلا لا يستلزم المطابقة في كل معا فانه لم يوضع لكل معا فتدبر والتحقيق ان حال الموصول حال المعرف باللام بعينه فهو ربما يقصد به الشيء
المعين الموصوف بالصلة المعهود وقد يقصد كل فرد مما اتصف بالصلة وقد يقصد معنى المتصف بها وقد يقصد الفرد المبهم منه المعهود في الذهن
والعام ليس الا ما قصد به المعنى الذي في ضمن الافراد الموصوفة بصلة تغاير الموصوفة بصلة اخرى وهكذا فوضعت الموصولات بازاء الافراد الموصوفة
بصلة كلها والافراد الموصوفة بصلة اخرى كلها الى ما لا نهاية لها من الحالات بالوضع العام فرقة واحدة فالمستعمل المستغرق جميع لو موصوفة بصلة دال عليها
مطابقة كما المستغرق لافراد صلة اخرى دال عليها مطابقة ليس المعنى ان الوضع لكل فرد ممن اتصف بالصلة بل ان الوضع لكل بل يستلزم كون الدلالة على الكل مطابقة
بل انما هي متوجهة لكل معان مستعمل فيه يدل عليها مطابقة هذا هو التحقيق الذي لا يتجاوز عنه الحق واما الالفاظ المجازية المستغرقة لافراد معانيها المجازية
فالجواب عنها الا ان يراد بالمطابقة الدلالة على تمام المستعمل فيه حقيقيا كان او مجازيا وانما قال المص ان الالفاظ المذكورة وان كانت مجازا
بالنسبة الى المفهومات الكلية لكنها حقيقة في العموم فيكون العموم مدلولا مطابقيا لكن على التنزل يخرج الالفاظ الخاصة المستعملة في العموم مجازا

العموم بها نحو الجمع المنكر المستعمل في الاثبات المستغرقة ولا ابتق فان الظاهر ان التعريف للعام الحقيقية هذا وقد يجاب بان الموصول موضوع لحقيقة ما
المتصف بالصلة من غير اعتبار الاجتماع والبدلية والاجماع الاستعمال في واحد منهما بل مطلقا فاذا اريد الكل كان كما اريد من المشترك جميع المعاني
الا ان المشترك شرطا استعماله ان لا يجمع المعاني في الارادة فيكون هذا الاستعمال فيه تجاوزا وههنا لما لم يشترط في الاستعمال هذا الشرط كان حقيقة لانه
استعمال صحيح فيما وضع له ولعل هذا الجواب تنزلي والحق ما افدناه سابقا فتأمل وتشكر واورد نقضا بنحو لفظ المثنى فانه يدل على شيئين والجواب انه لا يدل
على شيئين فصاعدا انما المراد بالدلالة على شيئين فصاعدا الدلالة عليهما وعلى ما فوقهما ولا يدل المثنى على ما فوق الاثنين فلا يدخل في الحد مثل مثنى
ذلك الذي ذكرت من المعنى لو باع بدرهمين فيما اذا وكل رجل وقيل له بعه بدرهمين فصاعدا المركين متمثلا لان معناه على ما ذكرت البيع بدرهمين
وبما فوقهما فالاذن لم يتناول البيع بدرهمين فلا امتثال والحق خلافه لانه ممتثل قطعا حتى ينفذ البيع ولا يكون للمالك حق الفسخ وقد يجاب بانه
لا يمكن العطف فيما هي في التوكيل على معمولها انما الصعداان لان الدرهمين لا يسيران ما فوقهما بل الصاعد هو الثمن بالزيادة عليهما واذا لم يصح
بذا فقيل انه حال بحذف العامل والمعنى فذهب الثمن صاعدا فالوكالة بالبيع بدرهمين والاجازة في الزيادة في الثمن بخلاف فيما نحن فيه فانه الى
عين الظاهر لان الدال يقبل الزيادة باعتبار المدلول فيراد الدال بازدياد المدلول فصح ان يقال يدل على اثنين وعلى ما فوقهما فلا تغير من نظم الكلام
ولا يخفى انه لا يصح العطف فيما نحن فيه ليدل على شيئين لاختلاف الاعراب وايضا لا يلزم من العطف على درهمين ان يكونا صاعدين بل انما يقتضي
ان يكون البيع بهما بالدرهمين والصاعد فلا امتناع في العطف فلعله اراد به العطف بمعناه اللغوي والمقصود انه لا يصح تعلقه بدرهمين اذ هما
لا يصعدان بل فصاعدا متعلق بالمحذوف فتقدير التوكيل بالبيع بدرهمين وبما اخبر آخر واما فيما نحن فيه فيصح التعلق بالشيئين فانهما يصعدان باعتبار
المدلولية وهذا ايضا غير واف فان الشيئين نفسهما لا يصعدان الا بالضم كالدرهمين حكما يصح الصعود فيهما باعتبار المدلولية بان يفهم منه الشيئان
وشيء زائد كذلك يصح صعود الدرهمين باعتبار التسمية بان يكون مع درهم زائد ثمنا فلا فرق بين الصورتين بل الحق ان المتبادر في العرف من
مثل هذه العبارة التخيير بين البيع بدرهمين وبما فوقه وكذلك المتبادر في التعريف الدلالة على شيئين او على ما فوقهما ومع هذا تقرر النقض بالمثنى
في معرفة فلذلك ان تقرر الجواب بان المعنى في التوكيل اجازة البيع بثمن درهمين وثمن ما زاد فظاهر ان البيع الواحد لا يكون بثمنين و
المفوض اليه ليس الا بيعا واحدا فلزم التخيير في البيع ضرورة بخلاف ما نحن فيه فان الدلالة على الشيئين والزائد يمكن بلفظ واحد وههنا ايضا
لا يخلو من نوع قلق ويمكن ان يقال ان المتبادر من امثال هذه العبارة احدهما عرفا ففي صورة التوكيل المتعين التخيير بين البيعين بثمنين
وفيما نحن فيه الدلالة على اثنين او الزائد لكن بلفظ واحد والبدلية باعتبار الاوقات فيصير العام اللفظ الواحد الدال على الاثنين تارة وعلى
الزائد اخرى والمثنى لا يدل على الزائد اصلا وهذا ايضا غير واف فانه ينطبق على الجمع المنكر ولا ينافي العام الاستغراقي فانه يدل على الكل
ولا يدل على الاثنين اصلا ولهذا قيل لا حاجة حينئذ الى قيد اثنين فيلزم الاستدراك بل يكفي ان يقال اللفظ الواحد الدال على ما فوق اثنين
اي على من عام الا ويدل على ما فوق الاثنين وفيه انه لو حذف قيد شيئين لما صح تعلق فصاعدا فاليه حاجة وان لم يكن حاجة في الطرد والعكس
نعم لو بدل العبارة بنحو آخر لما كان اليه حاجة لكن تعيين طريق اداء المقصود ليس واجبا على المتكلم فله ان يؤدي باطول فاقتصر هذا قوله الجمع المنكر
عنده قدس سره عام وليقول هو قدس سره اقل الجمع اثنين لعل هذا من سهو الناسخ والصحيح انه كان فقيد اثنين لادخال الجمع المنكر فيظهر الفائدة
قال صاحب مطلع الاسرار الالهية الجمع المنكر المستعمل في اثنين انما كان عاما خلافا في الحد فلا يخرج المثنى ويتجه النقض به وان لم يكن عاما ففيه خلاف فلا
يظهر الفائدة اصلا فتدبر واورد ايضا النقض بالجمع المعهود والمنكر فانهما دالان على اثنين فصاعدا واجيب بالتزام انهما عامان عنده قدس سره

ولا مشاحة في الاصطلاح وثانيا على التنزل بان المراد الدالة على شيئين فصاعدا اسما بالاستغراق ولا يشمل الجموع المضافة فيشمل علماء البلد فانه غير
مستغرق لافراده كاهل بعضها كالمعهود ولا فرق ابين بين الافراد المخصوص على الاطلاق كما في الجمع المضاف فانه اعتبر الخصوصية اولا بالاضافة
ثم اعتبر استغراقه لجميع الافراد وبين الافراد المطلق على الخصوص كما في الجمع المعهود فانما اعتبر مطلقا واريد بعض مسمياته فلا شناعة في الاستغراق
فيه فما في التحرير انه عرف العام بما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقوله مطلقا احتراز من الجمع المعهود فانه يدل على افراد مخصوصة
لا مطلقا ويرد عليه الجمع المضاف فان مسمياته مقيد لا مطلقا واجيب بان المشترك فيه عالم البلد ولم يقيد بشيء بخلاف المعهود فان المشترك فيه
الرجال مثلا وقد اعتبر تقييده والحق ان لا فرق بين الجمع المعهود والجمع المضاف لان عالم البلد ايضا معهود بارادة عهد دون عهد لا يدل عليه
ساقط لان المضاف بالاضافة العهدية تلزم خصوصية وبالاضافة الاستغراقية لا عهد فيه بل اعتبر تقييده الجنس ولا ثم اعتبر عمومه باستغراقه بجميع الافراد
للمصنف فيه مسئلة العموم حقيقة في اللفظ وهو يتصف به حقيقة اتفاقا وهل يتصف به المعنى اختلف فيه فقيل نعم يتصف به كاللفظ وهو المختار
عند المصنف وهو الظاهر من كلام القاضي الامام ابي زيد في الاسرار وعليه حمل كلام الامام الشيخ ابي بكر الجصاص الرازي رحمهما الله تعالى وقيل يتصف
به المعنى مجازا وعليه الاكثر من الاصوليين ومنهم الامام فخر الاسلام وقيل لا يتصف به المعنى حقيقة ولا مجازا وهذا امام العلم قائله من ابعد منهم قال ان
العموم لغة وعرفا اطلاق الشمول وهو متحقق في المعنى كما في اللفظ كعموم المطر للبلاد والصوت للسامعين والكلي للجزئيات فان قيل العموم شمول امر واحد
وشمول امر واحد ليس في المطر والصوت بل الافراد تتبعض فان المطر الذي في بلد غير المطر الذي في بلد اخر والكيفية المسموعة لشخص قائم بالهواء الذي في سامعه
غير القائم بالهواء الذي في سامعة اخرى كذا قالوا اقول ليس الامر كما زعمت بل الطبيعة من المطر والصوت الواحدة بالوحدة المبهمة تعم في ضمن الافراد
الموجودة في محال متعددة وقيل في الجواب لم يعتبر في العموم لغة شمول امر واحد بل يكفي الشمول على طريقة التبعيض ثم افاد شارح المختصر ان الاطلاق
اللغوي امر سهل فانه يعرف بالاستقراء انما النزاع في امر واحد متعلق بمتعدد بل يسع امرا وذلك اي تعلق الامر الواحد بمتعدد لا يتصور في الاعيان
الخارجية اتفاقا وانما يتصور في المعاني الذهنية فان العقل لا يابى عن تجويز تعلق معنى ذهني بمتعدد والاصوليون ينكرون وجود ما فسروا اتصاف
المعاني بالشمول والعموم واختلفوا في تقريره فحمل التعلق بعضهم ومنهم شارح الشرح على الحلول فالحاصل ان حلول امر واحد في متعدد لا يتصور في الاعيان
الخارجية وانما يتصور في المعاني الذهنية وعلل بانه تعدد في الخارج بل الامر الواحد الحال في المحال المتعددة ويرد عليه انه لا فرق حينئذ بين العين الخارجي
والمعنى الذهني فالصحيح قوله وانما يتصور في المعاني الذهنية وهذا لا يرد لو اريد بالاعيان الخارجية الاشخاص وبالمعاني الذهنية الطبائع المأخوذة
من حيث هي وانما خص الاشخاص بالخارجية لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فلا اشخاص ذهنية عندهم المراد بالمعاني الذهنية المعاني المعقولة
للذهن لا الموجودة فيها اقول والحق يجوز ان يكون المعنى جوهرا كالمطر فلا يتصف بالحلول اصلا فتامل وحمل بعضهم وهو ميرزا جان التعلق بالمتعدد
على الحمل والصدق وقال لا يتصور في الاعيان اي الاشخاص الخارجية فان صدق امر واحد تشخصي خارجي على امور لا يجوز بخلاف معقول ذهني او
الكليات الصادقة على الكثير والاصوليون ينكرون المعقول الذهني لعدم قولهم بالوجود الذهني ووجود الكليات في الاعيان اقول يرد عليه ان
الصدق والحمل لا يقتضي الوجود بل يكفي المعقولية كما في المعدولات فان المحمول فيها امر عدمي غير موجود مع كونه محمولا على الموضوع والاصوليون لا ينكرون
ذلك الحمل وكيف ينكره عاقل هذا ثم اقول الصواب حمل التعلق على الوجود اي ان الشمول للمتعدد ما المجاز فان الشمول وجود امر في متعدد ووجود امر
في موجود متعدد لا يتصور في الاشخاص الخارجية بحمل الاعيان على الاشخاص وذلك ظاهر وانما يتصور في المعقولات الذهنية ومنها الكليات
الطبعية التي تحمل الوجود فانه يتصور الشمول فيها للمتعدد وجمهور الاصوليين ينكرون وجود الطبائع في الخارج على ما مر في مبحث الامر من المختصر

قال الشیخ ابن الہمام بانہ یجوز لا رجال فیہا بل رجلان فیما عندہم فینبغی ان لایکون نصا عندہم وان قیل بان النفی ہہنا للجنس مع وحدتہ
یقول فی لا رجل النفی لحقیقتہ الوحدۃ فہما سواء والیہ انہ قد اشتہر ونقل عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ما من عام الا وقد خص منہ البعض فاین النصوصیۃ وقد قال
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام مع انہ لزم کثیرا من الضرر فقد خص منہ بعض الضرر ہذا وتحقیق کلامہم انہم قالوا ان الالفاظ المفردۃ
موضوعۃ للحقیقۃ من حیث ہی من غیر اعتبار الفردیۃ والوحدۃ والکثرۃ والانتشار والوحدۃ انما تفہم من التنوین والجنس من اللفظ المفرد وصیغ
الجمع موضوعۃ للجماعات من حیث ہی واما الانتشار فمن التنوین ففی لا النفی للجنس یسقط التنوین لفظا وتقدیرا فلا یدل النکرۃ علی الفردیۃ
والانتشار ویبقی الجنس ونفیہ فی العرف واللغۃ لایکون الا بنفی جمیع الافراد واما فی غیرہ فالنکرۃ منونۃ تدل علی الجنس مع الوحدۃ فالنفی فیہ یحتمل
ان یتوجہ الی صفۃ فلا الوحدۃ فلا ینفی الجنس بل یتحقق فی ضمن الکثرۃ فیصح ما رجل ولا فیہا رجل بل رجلان او رجال فلا عموم ولو مخصوصا ویحتمل
ان یتوجہ الی الجنس فیفید العموم فلا رجل نصا لایحتمل نفی صفۃ الوحدۃ بل نفی الجنس بانتفاء کل فرد وان صح تخصیص بعض الافراد فیہم فی الباقی بخلاف
لا فیہا رجل رفعا فانہ یحتمل نفی الجنس فیفید العموم ولو مخصوصا فیفید العموم فی الباقی ویحتمل نفی صفۃ الوحدۃ فلا یفید العموم اصلا وہو المراد بکون
الاول نصا فیہ دون الثانی لا لانہ لایجوز التخصیص فیہ فاندفع الایراد واما افادہ جل لا التی لنفی الجنس علی الجمع وانزال التنوین کما فی جنس الجماعۃ من غیر
تقیید بصفۃ الوحدۃ والکثرۃ فیتوجہ النفی الی الجنس الجماعۃ عندہم فینبغی بانتفاء کل فرد منہا فالعموم فیہا باعتبار الجماعات عندہم ویتجہ عندہم
احتمال ثبوت الواحد والاثنین فیجوز لا رجال بل رجلان فلا ینافی النصوصیۃ فی العموم فی افراد الجنس فاندفع الاول لکن ینبغی ان یفہم کلامہم
علی التحقیق الحق فی ان استغراق الجمع للاحاد او الجماعات وان وقع النکرۃ لا فی شیء یظہر لک ان شاء اللہ تعالی ثم ان النکرۃ فی غیر المنفیۃ بلا التی لنفی
الجنس قد یکون نصا فی العموم عندہم ایضا اذا زید بعدہ من نحو لا من رجل ما من رجل ولعل مراد المصنف ان لا رجل رفعا غیر نص من دون
ورود قرینۃ موجب للنصوصیۃ کالمہم وجاء المنکر المنفی لسلب العموم ایضا نحو ما کل عدد زوج وما نقل عن الشیخ عبد القاہر ان کلمۃ النفی اذا قدمت علی
کلمۃ کل کان لسلب العموم واذا اخرت کانت لعموم السلب والحق انہ ای عموم النکرۃ المنفیۃ عقلی لان نفی المطلق یوجب نفی کل فرد فیبقی کل فرد من
لوازمہ نفی الحقیقۃ وہذا اولی لما فیہ من نفی الوضع اذ لا استبعاد فی الوضع للوازم العقلیۃ لکن الوضع اثبات امر لا حاجۃ الیہ کالوضع للدلالۃ علی حیوۃ قائلہ
فالوضع ضائع کذا فی التحریر فاعترض علیہ مطلع الاسرار الالہیۃ ان الحقیقۃ کما ینتفی بانتفاء کل فرد کذلک تنتفی بانتفاء فرد ما اذ الفرد ہو الطبیعۃ فانتفاء
انتفاء فلا لزوم اصلا لنفی الحقیقۃ اذ اخذت من حیث الاطلاق لا بان یکون جزءا منہ بل بان یکون عنوانا وشرحا لم یعین المراتب فانتفاؤہا
لایکون الا بانتفاء جمیع الافراد کما حقق بعض المتأخرین من اہل الکلام فان قلت انتفاء الطبیعۃ اسالا یکون الا بانتفاء جمیع الافراد فالعموم لازم
لہذا الانتفاء قلت انہ کان ہذا الانتفاء موضوعا لہ فالعموم لیس عقلیا بل صار وضعیا والا فمن این یفہم ہذا النحو من الانتفاء ثم انہ لو کان العموم عقلیا
ولازما لہذا الکلام عقلا لحیرۃ اللافظ لما صح التخصیص لا لتحقق الملزوم بدون اللازم ثم المشہور ان وضع ہذہ النکرۃ للافراد المستغرقۃ فمعنی ما جاءنی
احد ما جاء کل احد واحد حتی قال اصحاب علم المعانی بناء علیہ لایصح نحو ما انا قلت شعرا فانہ یفید نفی قول کل شعر من المتکلم واثباتہ لغیرہ وہذا
ممتنع وقیل النکرۃ موضوعۃ للفرد المبہم کما فی الاثبات وہیئۃ ترکیبہ مع النفی موضوعۃ لافادۃ نفی ہذا الفرد راسا فیلزم انتفاء جمیع الافراد ضرورۃ
بالتزام الا ان نفی الایجاب الجزئی مستلزم للسلب الکلی وبناء علی ہذا جوز الترکیب المذکور ولعل قائل العموم العقلی اراد ہذا فالتخصیص علی ہذا
انما یکون باعتبار تقیید النکرۃ ببعض الافراد ثم اعتبار ورود النفی وعبارۃ الامام فخر الاسلام ہکذا وبیان ذلک ان النکرۃ فی النفی تعم دون الاثبات
یحتمل لان النفی دلیل العدم وہو ضروری لایعتنی فی صیغۃ الاسم وذلک لانک اذا قلت ما جاءنی رجل فقد نفیت مجیء رجل واحد نکرۃ ومن ضرورتہ

في المسند يصح عده بخلاف الاثبات لان مجيء رجل واحد لا يوجب مجيء غيره ضرورة وهذا اقرب من تدل العدم انتهى كما تشهد به وهذا
يحتمل ان يكون اشارة الى ان عموم النكرة بالسوية عقلا ويحتمل ان يكون معناه ان وضعها لانتفاء الفرد المبهم بالسلب عند العموم من لوازمه . الثاني آية
فان عقلية العموم فاسدة كما عرفت ثم ان اتفاق اهل العربية يقتضي ان الصواب هو الاول من ان العموم من مدلولها المطابقي واعلم تحقيقا
لنا جواز الاستثناء ثابت في الصفات المذكورة وهو معيار العموم فانه لاخراج ما لولاه لدخل قولك لا تعتق الا عبدا كلا او عبدا بانه يجوز الاستثناء منه فيلزم
عمومه مع انه ما على ان المراد استثناء ما لا تقف الى حد بحاصل انه يجوز استثناء ما لا تقف الى حد بل استثناء كل فرد على البدل لغة فيجب تناولها واستغراقها
لها لغة بخلاف العدد فانه لا استثناء منه تنتهي الى حد والا تراخى منع استلزام صحة الاستثناء العموم الوضعي والاستثناء كما ان يفهم العموم بالقرينة كالمرتب
على الوصف المناسب للحكم الموجود في كل فرد في نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الآية اكرم العلماء فان السرقة مناسبة لشرع الحد موجودة في جميع
افراده فيعم الحكم وكذا العلم مناسب للاكرام او نحو العلم بان العرف اي عرف المتكلم تمهيد القاعدة الكلية لانه شارع للاحكام والشرع غير مختص بواحد
دون واحد او نحو قوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة هذا حديث رواه الفقهاء وقد صح ما يؤدي معناه عن اميمة
اتت رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في نسوة نبايعه على الاسلام فقلت يا رسول الله هلم نبايعك فقال اني لا اصافح النساء وانما قولي لمائة
امرأة كقولي لامرأة واحدة ثم لو عطف على المجرور في قوله لا قرينة لكان اولى بحسب المعنى ويكون الحاصل يجوز ان يعم من الكلام القرينة
في الكلام بل بخصوصيتها او بدليل بحديث الدال على العموم في الشرعيات مطلقا وتنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية وتعميم الحكم اي القياس بنفي الفارق
بين المذكور والمسكوت او الضرورة كالنكرة المنفية فان انتفاء فرد ما انما هو بانتفاء جميع الافراد بالضرورة وقد مر ما عليه يجاب بانه يفهم من غير علم بالقرينة
فانه لو صدر ممن هو ليس بمعهد للقواعد غير ترتب على وصف مناسب نحو اكرم الجهال الشيء الدال بحاله من دون ملاحظة قياس وانكاره مكابرة
ومثله ظاهر في العموم لغة ووضعا والا انسد باب الحكم بالوضع مطلقا في العام والخاص وسائر الالفاظ لان مبناه على التبادر عند التتبع من دون توقف
على القرينة دون التنصيص من الواضع بان هذا موضوع لذلك فلم يحكم مع وجود التبادر بالوضع لما صح الحكم في شيء من الالفاظ للوضع وهو يجوز ان يكون افهام
المعنى بالقرينة فوجب ان يحكم ههنا ايضا بالوضع بناء على التبادر والموجب له فقد برونا انه شاع وذاع احتجاجهم سلفا وخلفا بالعمومات على الاحكام من غير
نكير من واحد ونقل الينا متواترا بحيث لا امتناع للتشكيك وهذا الاحتجاج اجماع منهم على الدلالة اي على دلالة تلك الصيغ على العموم والاصل في الدلالة الحقيقة
واليه تواتر الاحتجاج من دون توقف على القرينة وهذا يفيد علما بالوضع وذلك الاحتجاج كاحتجاج امير المؤمنين عمر ابن الخطاب رضي الله تعالى عنه
على خليفة رسول الله صلعم عبد الله بن عثمان ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في قتال مانعي الزكوة لما عزم هو رضي الله تعالى عنه قتال من منع
الزكوة حين طلبهم الاداء بقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقال وكيف تقاتلهم وهم
يقولون لا اله الا الله فقرره اي هو رضي الله عنه ولم يقل هذه الالفاظ ما تصلح للاحتجاج واحتج الصديق رضي بقوله عليه وآله الصلوة والسلام
في آخر الحديث المذكور فاذا قالوا عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها اي الا بحق كلمة لا اله الا الله وقال الزكوة من حقها والله لاقاتلن من فرق
بين الصلوة والزكوة فاتبع هو رضي الله عنه بالعام ولم ينكره احد بل اجمعوا على القتال بهذا الاستدلال والقصة بتفصيلها مذكورة في صحيح البخاري
وغيره وفي شرح المختصر ان الذين قاتلهم افضل الصحابة الصديق الاكبر هم بنو حنيفة وهذا اسناد من شارح المختصر فانه رضي الله عنه انما قاتل بني حنيفة
لانهم آمنوا بمسيلمة الكذاب صرح به اهل الحديث وابن تيمية ثم ان هذا القتال بمنع الزكوة الى الامام وللمنع مطلقا فذهب الشافعي ومالك رح
الى الاول وقالا للامام ان يقاتل من امتنع عن دفع الزكوة اليه وذهب الامام الهمام ابو حنيفة واحمد ابن حنبل رح الى الاخير وقالا ليس للامام

ان يقاتل من امتنع عن دفع الزكوة اليه فانما له القتال اذا امتنعوا عن ادائها مطلقا لا بان يقسموا الى المصارف لا الى الامام وقيل الصديق رضي الله عنه
انما قاتلهم لانهم امتنعوا مطلقا ويؤيد هذا قول ابي هريرة رضي الله عنه وكفر من كفر من العرب وامتنعوا عن اداء الزكوة فان الكفر انما يتحقق لو امتنعوا مطلقا
منكرين افتراضها كما لا يخفى وكاحتجاج خليفة رسول الله صلعم ابي بكر الصديق رضي بقوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام الائمة من قريش حين اختلفوا بعد
وفاة رسول الله صلعم وقال الانصار منا امير ومنكم امير وكان هو رضي الله عنه منا الامراء ومنكم الوزراء ولم ينكر احد هذا الاحتجاج بل اجمعوا عليه والحديث
المذكور رواه جمع كثير منهم النسائي وكاحتجاجه رضي بقوله عليه وآله الصلوة والسلام انا معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة حين سألت سيدة النساء
فاطمة الزهراء رضي الله عنها وعن اولادها الكرام ميراثها من تركة رسول الله صلعم مما افاء الله عليه من خمس خيبر وفدك وعلى هذا اي عدم توريث الانبياء
انعقد الاجماع بهذا الحديث واستمر العمل الى الآن لا ينكره الا الشقي وفي الصحيحين ليس لفظ انا معاشر الانبياء وكاحتجاجه رضي بقوله عليه وآله الصلوة
والسلام الانبياء يدفنون حيث يموتون حين اختلفوا في دفنه عليه وآله واصحابه اجمعين الصلوة والسلام اين يدفن فلم ينكره احد بل اجمعوا عليه
واعترض ابن الزبعرى بكسر الزاء المعجمة وفتح الموحدة وسكون العين المهملة آخره الف مقصورة حين نزلت كريمة انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم ان المسيح صلوات الله على نبينا وآله وعليه قد عبد والنصارى والملائكة قد عبد بعض العرب ورده عليه على آله الصلوة والسلام بقوله ما اجهلك
بلسان قومك ان ما لما لا يعقل معروف في كتب الاصول فابن الزبعرى احتج بالعموم وقد كان من اهل اللسان ولم ينكره هو صلى الله عليه وآله
واصحابه ان العام لا يحتج به بل رده بانه عام في غير العاقل فلا يتناول عيسى والملائكة وانما لم يقل المصنف الا اسلوب اشارة الى عدم صحة هذه الرواية في التيسير
لا يعرف له اصل كذا ذكره الحفاظ كالسبكي وغيره والذي في المعتبرات ما روي عن ابن عباس انه جاء عبد الله ابن الزبعرى الى النبي صلعم فقال يا محمد ا
تزعم ان الله انزل عليك انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون قال نعم قال فقد عبدت الشمس والقمر والملائكة وعيسى وعزير
فكل هؤلاء في النار مع آلهتنا فنزلت ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وفي التيسير هذا حديث حسن وفي هذا ايضا كفاية لكن يشكل
كما لا يخفى وكذلك الاحتجاج كقول امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الاختين وطيا بملك يمين احلتهما آية وهي قوله تعالى والمحصنات
من النساء الا ما ملكت ايمانكم فانها بعمومها تتناول الاختين مجتمعتين فانتج هو مفتي بالعام وحرمتهما آية وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين وهي في معنى
مصدر مضاف اي جمعكم بين الاختين وهو العام للجمع نكاحا ووطيا بملك اليمين فدلت على تحريم الجمع وطيا بالعبارة لا بالدلالة كما زعم البعض حتى اورد وان السياق
لا يصلح لمعارضة العبارة فاثبت هو رضي الله عنه التعارض بين العامين ورجح المحرم وهذا الاثر رواه عبد الرزاق والبيهقي ذكر في كتب الاصول لكن المشهور عن
عثمان رضي الله عنه انه رجح المبيح لموافقة الاباحة الاصلية وموافقة آية المائدة وهذا خلاف الكتب الحديثية فانه روى مالك والشافعي وعبد الرزاق وابن
ابي شيبة والبيهقي من طريق ابن شهاب عن قبيصة بن ذؤيب ان رجلا سأل عثمان عن الاختين في ملك اليمين هل يجمع بينهما قال احلتهما آية وحرمتهما
آية وما كنت لامنع ذلك فخرج من عنده فلقي رجلا من اصحاب النبي صلعم اراه علي بن ابي طالب رض فسأله عن ذلك فقال لو كان الي من الامر شيء
ثم وجدت من فعل ذلك لجعلته نكالا والقول الى الاباحة جاء عن ابن عباس وهو كان بادي ان يجمع بين الاختين في النكاح ثم انه قد روى ابن
ابي شيبة والبيهقي من طريق ابي صالح عن علي بن ابي طالب رض قال في الاختين المملوكتين احلتهما آية وحرمتهما آية ولا آمر ولا انهى ولا احل ولا احرم ولا افعل انا ولا اهل
بيتي وروى عبد الرزاق عن ابن مسعود انه سئل عن الرجل يجمع بين الاختين الامتين فكرهه فقيل يقول الله الا ما ملكت ايمانكم قال وبعيرك ايضا
مما ملكت يمينك فقد علم بهذا ان هذه المسئلة اجتهادية مختلفة بين الصحابة والترجيح للتحريم للاحتياط ولكون عموم ما ملكت يمينك متروك الظاهر كما عن
ابن مسعود في الدلالة لكونه مخصوصا بتخصيصات شتى ولموافقة القياس فانه لما حرم الجمع فيما شرع سببا للحل الوطي فتحريم الوطي اقعد وعلى هذا والله اعلم

الحكامة الى غير ذلك من الموارد اى موارد الاستعمال والوقائع التي بلغت حد التواتر تواترا معنويا تطول الكلام بذكره ولهذا قال القاضي الامام ابو زيد
القول بالتوقف في العام انما حدث بعد القرن الثالث واستدل على المطلوب بانه معنى تمس الحاجة الى افادته وكثرت الحاجة الى التعبير عنه فيجب الوضع له كغيره من المعاني
التي وضعت الالفاظ بازائها للتعبير عنها واجيب بانه يستغني في التعبير عنه عن الوضع له انفرادا بالمجاز والمشترك فيجوز ان يكون الالفاظ للخصوص وتستعمل
في العموم مجازا او يكون مشتركا بين العموم والخصوص فتستعمل في العموم فيندفع حاجة التعبير ولا يلزم الوضع انفرادا واجيب بانه اثبات اللغة والوضع
بالرأي والقياس وقد نهي عنه فيما اقول لو قيل في الاستدلال ان العموم معنى معقول قد كثرت الحاجة الى التعبير عنه فيجب الدلالة عليه اى يجب ان يكون
اللفظ مما من الفاظ دالة عليه بل الالفاظ الكثيرة والا لما امكن التعبير عن العموم وافادته وقد وجدت الدلالة بالاستقراء في الالفاظ على طبق ما يقتضيه العقل
فاما بان تجوزا او وضعا اشتراكا او انفرادا والاولان اى الدلالة تجوزا واشتراكا خلاف الاصل لا يصار اليهما الا بدليل وليس فثبت فتم الجواب المذكور توجيه
اما الاول فلكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل واما الثاني فلانه ليس باحد بل للاستقراء دخل فيه كالابداء بالكل فتمامه اى كلامه فيندفع الايراد بان
يستغنى في التعبير عن العموم بلفظ الكل والجميع اللذين هما خارجان من النزاع فلا يجب الوضع لما سواهما لعدم الحاجة الى الالفاظ الاخر في افادة
العموم وجه الاندفاع انا وجدنا الصيغ المذكورة دالة عليه لكن بقي شيء هو انه يكفي ان الاستقراء دل على ان الصيغ المذكورة تدل على العموم فاما تجوزا
او اشتراكا او انفرادا والاولان خلاف الاصل لا حاجة الى ان معنى يحتاج في التعبير عنه فضل الاستدلال مستدرك قال الذين قالوا انها حقيقة في الخصوص
مجاز في العموم قالوا اولا في الاستدلال ولا العموم الا مركب المفرد ولغيره من الخصوص قال ان معنى الشرط والاستغراق اتى وغيره من المضاف والنكرة والنفي
والموصولات لا يتحقق الا بضم لفظ آخر معه فلا عموم اما اولا فالجواب ان التوقف في الدلالة على التركيب مع غيره ولا يستلزم ان المجموع هو الدال بل يجوز
ان يكون الدال هو المفرد لكن حال التركيب فلا نسلم ان لا عموم الا المركب وثانيا ان الوضع للعموم نوعي في ضمن قاعدة كلية بان تعين الواضع
النكرة الواقعة تحت النفي للاستغراق وهكذا كاوضاع المشتقات والمثنى والجمع والمصغر واشباهها وقالوا ثانيا ان الخصوص متيقن والعموم مشكوك وهو
اى المتيقن اولى من المشكوك فالخصوص اولى قلنا المشكوك متيقن بالدليل الذي مر وكون الخصوص متيقنا مع عدمه متيقن مع انه اثبات اللغة
والوضع بالترجيح والرأي فلا يصح على ان العموم احوط واجمع فانه بالعمل بالعموم يخرج المكلف عن العهدة بيقين فتعارض الاحوطية تيقن الخصوص قيل الاحوطية
لا يتيسر وذلك انما يكون في الوجوب والتحريم دون الاباحة ولا يضرنا فان المقصود نقض الدليل فان المتيقن لا يفيد كم فانه معارض بالاحوطية ولو
في بعض المواد فتامل وقالوا ثالثا قد اشتهر ما من عام الا وقد خص منه البعض وقد خص هذا العام نحو قوله والله بكل شيء عليم حتى صار مثلا فالعموم
مغلوب والخصوص غالب والمغلوب هو المجاز فالعموم مجاز وفي قوله قد خص دفع لما يتوهم التشكيك بان هذه القضية باطلة لنفسها فانها ايضا مشتملة على العموم
وجه الدفع ان هذا العام مخصوص فلا يبطل قلنا هذا انما ... التخصيص بالدليل فرع العموم ونحن انما نثبت الوضع وانما يلزم بعد التخصيص فيما ...
على ان كون المغلوب مجازا ... وان الاول قد يلزم لدليل موجب اياه وههنا دل الدليل على العموم هذا القائلون بالاشتراك والتوقف قالوا
اطلقت كل منهما للعموم والخصوص جميعا والاصل في الاطلاق الحقيقة فيهما فيلزم الاشتراك او يقال اطلقت لكل منهما ولا يدرى انها للوضع لانهما يجب
التوقف ومن ههنا اى من اجل الاشتراك والتوقف في الوضع ذهبا الى ان العام مجمل يجب فيه التوقف حتى يرد البيان قلنا كون الاصل حقيقة
فيهما وعدم دراية الوضع ممنوع بل الدليل قام على انهما موضوعة للعموم والاشتراك خلاف الاصل قالوا العموم في الامر والنهي قالوا التكليف للكل وهو
بالامر والنهي فهما للعموم بخلاف الاخبار قلنا غاية ما لزم الاستعمال فيهما للعموم والوضع ممنوع وغير لازم منه بل يجوز ان يكون الدلالة بالقرينة كما
تقدم نعم يلزم ما ذكرنا الوضع لكن مطلقا امرا ونهيا واخبارا على ان الاخبار المقصود قد يكون عن الكل كالتكليف يكون للكل وهو انما يكون بالعموم

به أي بالعموم ثم يمنع المعرفة أي الاعتقاد بالخبر المذكور معارضة للمنازع كالاعمال فيلزم العموم في الخبر المذكور يعني ما أتم هذا الدليل لو تم الاستدلال لعموم
عموم صلوا وصوموا وعموم صلوا وصوموا غير محل النزاع قال المصنف قيل ان صيغ الامر والنهي للعموم قول مراده ان تلك الصيغ للعموم اذا استعملت في الآحاد
لا أي الانشاء وبعضه يعم نحو من شهد منكم الشهر فليصمه فكذلك في الواقع فيه ثم قال لكن يكون حاصل مذهبهم ان امثال من وغيره باسم الصيغ موضوع
في الطلب للعموم وفي الاخبار ليست موضوعة فيها وهو كما ترى فافهم مسئلة موجب العام قطعي عند الامام ان القطعي قد يطلق ويراد به ما لا يحتمل خلاف
اصلا ويجوزه العقل ولو مرجوحا ضعيفا وقد يراد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالا ناشيا من دليل ان احتمل احتمالا ما وهو مشترك كلا المعنيين في اصلا يخطر بالبال كما
اصلا ولا يحتمله عند اهل اللسان ويشتركان في انه لو تصور احتمالات مما جوزه العقل في الاول اصلا وجوز في الثاني تجويزا عقليا ويعده اهل المحاورة كالا
ولا يلتفت في المحاورة اصلا والمراد ههنا المعنى الثاني فالعام عندنا يدل على العموم ولا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا في المحاورة احتمالا اهل نسب اهلها ما يرد
الى السخافة وهو كالخاص بعينه فلا يجوز تخصيصه اذا وقع في الكتاب بخبر الواحد لكونه ظني الثبوت ولا بالقياس لكونه ظني الدلالة ولهذا لم يجوزوا تخصيص ولا
لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه لقوله عليه السلام المؤمن يذبح على اسم الله سمى او لم يسم ولا بالقياس على الناسي قال العيني في شرح الهداية وقد صح الحديث كذا الاثر
يذبح على اسم الله سمى او لم يسم الم يتعمد والاكثر من الشافعية والمالكية وبعض منا كالامام علم الهدى الشيخ ابي المنصور الماتريدي قدس سره ظني يحتمل
الخصوص احتمالا صحيحا عرفا ناشيا عن دليل فيجوز تخصيصه ان كان في الكتاب بخبر الواحد والقياس لنا انه موضوع للعموم قطعا للدلائل القطعية التي مرت فهو أي
العموم مدلوله وثابت به قطعا لان اللفظ لا يحتمل غير الموضوع له كالخاص الا بدليل صارف عنه ولا نزاع في الخصوص اعترض عليه ان ثبوت المدلول
باللفظ قطعا مطلقا ممنوع وانما يثبت لو لم يحتمل الانصراف عنه بدليل وههنا قد دل كثرة التخصيص حتى صار ما من عام الا وقد خص منه البعض مثلا على ان احتمال
التخصيص قائم في كل عام عام ان اريد ان الدلالة على العموم لازمة قطعا فلا كلام فيه انما الكلام في الارادة وليست لازمة قطعا للكثرة المذكورة
والجواب عنه ان من ضروريات العربية ان اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الظاهر يتبادر منه الموضوع له ولا يحتمل غيره في العرف والمحاورة ومن اراد منه
غير الموضوع له ينسب الى المكابرة واما كثرة وقوع التخصيص بالانواع المختلفة حسب اقتضاء القرائن الصارفة لا يورث الاحتمال في العام المجرد اصلا والكلام
ههنا في العام المجرد عن القرائن فلا مجال للاحتمال كالخاص فان قلت كثرة وقوع التخصيص قرينة على احتماله قلنا انما يصح الكثرة قرينة لو كانت بحيث
يكون كثير الاستعمال في البعض معين بحيث يفهم مع عدم الصارف كما اذا صارت الحقيقة مهجورة والمجاز متعارفا وليس الامر ههنا كذلك فان كثرة التخصيص
في العام ليست الا بان يراد في استعمال بعض بالقرينة وفي آخر بعض آخر بقرينة اخرى فلا يكون هذه الغلبة قرينة وهل هذا الا كما يكون للفظ معان كثيرة
مجازية يستعمل في كل منها مع قرينة قرينة ولا يصلح هذه الكثرة قرينة اليه لو كان الكثرة قرينة للتخصيص لما صح ارادة العموم اصلا في عام
ما وهذا خلاف الحكم اليقيني فاحفظ هذا فانه بالحفظ حقيق واعترض عليه بان العام فيه احتمالان احتمال التجوز واحتمال التخصيص فلا يكون كالخاص
فانه فيه احتمال التجوز فقط اجاب انه معدد بالشريعة بانه لا اعتداد بكثرة الاحتمالات وقلتها ما لم تنشأ عن دليل فلا يوجب كثرة الاحتمال في العام
الانحطاط عن الخاص لانها لا تعد عرفا ومحاورة لكونها غير ناشية عن دليل واجاب في التحرير بانه لا احتمال في عام استعمل في المحاورة الا المجاز
واحدا اذ لا احتمال للمجازين في استعمال واحد فاللفظ ذو مجاز واللفظ ذو مجازين سواء في الاحتمال في الاستعمال واورد عليه بان العام المستعمل
يجوز ان يتجوز في النباش واللص بعض افراده وفيه احتمالان معا بخلاف الخاص لا يبعد ان يقال ههنا اي في العام وضعان وضع لمعناه
المستغرق اوله ووضع آخر للعموم نوعي فرأيت الاسود الرماة حقيقة في العموم مجازا باعتبار ارادة الشجعان فالسارق اذا اريد بالسرقة النبش دل
استغرق افراده كان حقيقة في العموم وان كان مجازا في مدلوله فالعام باعتبار وضعه للعموم لا يحتمل الا مجازا واحدا كالخاص فلا يورث ضعفا في العموم

فوقوع نعت الخاص فاحفظه فانه دقيق واستدل على المختار لو كان ظنيا لما ازدادة اليقين في العرف والمحاورة بلا دليل صارف لان الكلام فيما
لا صارف ولو جاز ارادة البعض بلا دليل لارتفع الامان باللغة والشرع ولزم التلبيس واجيب بمنع الملازمة والظن واجب العمل به فلا يرتفع الامان
لانه مفيد للظن وهذا الجواب ليس بشيء فان المقصود انه لو اعتبر عرفا ومحاورة احتمال ارادة البعض من غير الموضوع له لارتفع الامان في كل لفظ عاما
كان او خاصا الا ان الكل سواسية في احتمال ارادة غير الموضوع له فان المانع عن احتمال الغير لم يكن الا انتفاء القرينة ولم يمنع فلا يبعد
وفسخ ووعد ووعيد وخبر والتنازع استحالته تحقق هذا ليس مقصود المستدل ارتفاع الامان بعدم صحة العمل حتى يجاب بان العمل واجب بالظن و
قد سد هذا طريق الهرب الى علاوة وقوع التخصيص فيستنكر الذين قالوا في الاستدلال كل عام يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن دليل فانه شائع كثير
حتى وقع المثل المذكور فيسرى الاحتمال الى كل عام عام ولهذا يؤكد بكل واجمعين ولولا الاحتمال لما احتيج الى التاكيد قلنا اولا ان الدليل جار في
الخاص ايضا لان الاستعارة شائعة كثيرة في الخاص وقد وقعت في الاشعار وكلام البلغاء حتى وقع المثل ان الشعر كذب وبعيب الشعراء والفصحاء شعرا
فالظاهر منهما يحتمل كل خاص خاص وقع في محاورات البلغاء التجوز لكثرته ودليل عليه فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا ان اريد بالكثرة وقوع التخصيص كثرة
وقوع تخصيص معين بحيث يتبادر من غير قرينة او يلتفت اليه كالمجاز المتعارف فلا نسلم كثرته لو وقوع كيف ولو كان كذلك لوجب التخصيص لانه يحمل
فقط وليس هذا قول القائل فضلا عن الكثرة وان اريد وقوع انواع التخصيص بانواع القرائن بحيث يكون العام في استعمال مخصوصا ببعض افراده
وفي استعمال آخر ببعض آخر مخصص فهذا نسلم لكن لا يلزم منه احتمال التخصيص في العام المجرد عن القرينة والكلام فيه وثالثا ان غاية ما لزم منه ان
ارادة العموم مغلوب من المخصوص والمغلوب انما يحمل على الاغلب اذا كان مشكوكا وليس العام الواقع في الاستعمال المجرد عن القرينة الصارفة مشكوكا
في عمومه كيف وقد دلت الادلة القاطعة على انه موضوع للعموم والقريحة العربية تشهد بان اللفظ المجرد عن القرينة يتبادر منه الموضوع له ولا يخطر
بالبال معناه المجازي البتة فتأمل فانه دقيق لا يتجاوز عنه ورابعا لا نسلم كثرة وقوع التخصيص فانه انما يكون بمستقل موصول وتعليل المعهود
اعترض عليه صاحب التلويح وتبعه الشيخ ابن الهمام ان المقصود ان التخصيص بمعنى القصر مطلقا بمستقل كان او لغيره شائع وان نوقش في تسميته
بالتخصيص فيقول ان القصر في العام شائع فتورث هذا الشيوع احتمال القصر في كل عام فلا قطع وهذا ليس بشيء فانا سنبين ان شاء الله تعالى ان العام
لا يقصر في غير المستقل اصلا فهذا المنع لكثرة وقوع القصر لكن ظاهر عبارة صدر الشريعة يشعر بتنوع نوع انكار كما لا يخفى على الناظر فيها والله اعلم
بحقيقة الحال مسئلة يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص مع اعتقاد نفيه عندنا وعليه الصيرفي والبيضاوي قال الامدي ويلوح ذكره في نهاية
المحصول ونقل الامام حجة الاسلام الغزالي ره والامدي الاجماع على المنع من العمل به قبل البحث عن المخصص فهو اي ثبوت الاجماع ممنوع ونقل فيه
مطالب فان الاستاذ ابا اسحق الاسفرائني وابا اسحق الشيرازي والامام فخر الدين الرازي حكوا الخلاف فيه فاندفع ما قال الشيخ ابن الهمام نقل الاجماع
مبني على عدم اعتبار قول الصيرفي فانه مكابرة بل الاستدلال على الاتفاق على التمسك قبل البحث عن المخصص في حيوته صلى الله عليه وآله وصحابه
وازواجه اجمعين وسلم كما في التيسير ودل الدليل على ان نقل الاجماع فيه مطالب ان امير المؤمنين عمر رض حكم بالدية في الاصابع بحسبها وعلم بكتاب عمرو
بن حزم وترك القياس والرأي ولم يبحث عن المخصص ولم يسأل عنه وكذا سيدة النساء فاطمة الزهراء رض تمسكت بالظنية عاما في الميراث مع
عدم البحث والسؤال عن المخصص ثم ظهر المخصص ظهور الشمس على نصف النهار وبالجملة لم ينقل من احد من الصحابة قط التوقف في العام الى البحث
عن المخصص ولا الانكار على احد منهم في المناظرات على من تمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وكذا في القرن الثاني والثالث ومنهم من قال يكون العمل
به قبل البحث فاستقر هذا المذهب الى الآن فاين الاجماع وقد تقدم النقل عن القاضي الامام ابي زيد مران التوقف مبتدع بعد القرن الثالث

ثم قال بعد ذلك وقبله ايجاب فيلزم العامي اذ لا يتحمل لعدمه كما سمعت واما الفقيه فيلزمه ان يحتاط لنفسه فيتوقف ساعة لاستكشاف هذا الاحتمال بالنظر
في الاشباه مع كونه حجة يعمل به ان عمل لكن يتوقف احتياطا حتى لا يحتاج الى التي تنقض بامضاه تبيين الخلاف فلكن الكلام في موجب النص نفسا اما الاحتياط
فضرب معنى يترك به الاصل لا ان الترك به لا يجب حتما وهذا الكلام ناطق بجواز العمل قبل البحث قال مطلع الاسرار الالهية لتفصيل الاحسن ان الصحابة
تجوز لهم العمل به قبل البحث عن المخصص فانه لا يحتمل الخفاء عليهم لو كان واما العامي الذي يحتمل الخفاء عليه فلا بد له من التوقف واما المجتهدون الذين
هم ذو حظ عظيم من العلم فهم في حكم الصحابة وهذا مخالف لما نقل من القاضي الامام وقد مر انه خفي على سيدة النساء رضي الله عنها المخصص القطعي لما ظننته عاما وعملت
قبل البحث منه ولا وجه للتوقف بعد قيام دليل شرعي موجب للحكم الالهي الا احتياطا ساعة لمن له رتبة الاجتهاد وما قال لعله لهذا قال بعد وفيه ما فيه
لما تقدم انه قطعي دلالة فيستفاد منه الحكم قطعا فلا يتوقف بعد العلم بالحكم الالهي الثابت قطعا على عدم احتمال العارض احتمالا غير معتد به كما لا يتوقف
في سائر القواطع على عدم احتمال النسخ والتاويل وهذا ظاهر جدا وهذا الدليل يتم على القول بالظنية ايضا فانه يفيد ظن حكم الهي ظنا قويا فيجب العمل بعين
... يتوقف لاجل احتمال مرجوح للاجماع على العمل بالراجح الاجنبي تول لو تأملين حيث جعلوا العام في حكم المجمل حتى اوجبوا التوقف الى ظهور المراد بل جعلوه
لغيره فكيف ساغ لهم هذا القول مع حكمهم بوضع الصيغ للعموم انفرادا بل هذا الاشهر نسائل العقل المتوقفون قالوا اولا عارض دلالته احتمال المخصص و
لا حجة مع الاحتمال المعارض قلنا العام كالخاص على هذا احتمال المخصص الا عقلا كاحتمال المجاز في الخاص والاحتمال عقلا لا يعارض الدلالة وضعا فلا ينافي الحجية
ثانيا ولو سلم انه ظني فاحتمال المخصص احتمال مرجوح فلا يعارض العموم الوضعي الراجح ولا التوقف دون المعارضة فافهم ثم المانعون للعمل قبل البحث اختلفوا في قدر البحث
فعند الاكثر ومنهم ابن سريج يجب البحث الى الظن بعدمه لان الاستقراء انما يفيد الظن والبحث انما يكون بالاستقراء واشترط القطع سد لباب العمل بالعام
والقاضي ابو بكر الباقلاني وجماعة قالوا يجب البحث الى القطع بالعدم قالوا اذا كثر بحث المجتهد عن المخصص ولم يجد مع هذا قضت العادة بالقطع بعدم
المخصص قلنا قضاء العادة بالقطع ممنوع بل انما يقتضي العادة بالظن ولو قالوا كما في المحصول يكون ضعيفا اقول لو قالوا ظنون المجتهد مقطوع لان مظنونه
واجب العمل كما مر في المقدمة ال النزاع لفظيا فان من اكتفى بالظن اراد الظن بعدم انتفاء المخصص وهذا لا ينافي ما ذكر بل انما يفيد القطع بوجوب العمل
بمقتضاه وهو غير منكر من احد ثم اقول في اثبات القطع بعدم المخصص فاما ظنا المجتهد بسبب عدم الوجدان بالاستقراء الصحيح الشديد كان العام
قطعيا كالخاص لما تقدم ان احتمال الامر مرجوحا غير معتد به وغير ناش عن دليل بالاتفاق وهذا ايضا عدم المخصص صار مرجوحا غير معتد به بعدم ما لا دليل
بل على تمامه عرفا ولذا التخصيص مقطوع بالمعنى الاعم فهذا العام ايضا مقطوع والقطع بالمعنى الاعم لا يستلزم القطع بعدم الاخر من النقيضين
كالخصوص فعدم المخصص مقطوع فتامل فانه كلام متين لكن ينبغي ان يعلم ان المكتفين بالظن ان ارادوا نفي القطع بالمعنى الاعم كما هو الظاهر من تعرضهم
لعدم تجويز انتساخ الخاص للعام لو لم يحث خالفه كما فاته ابو حنيفة من السلف ان المخصص قرينة صارفة عن مقتضاه الوضعي ولا يكون خفية بهذا الخفاء بحيث
لا يطلع المجتهد الباذل وسعه فاذا لم يطلع عليه هذا الباذل جهده في الطلب فليس هناك البتة بحكم العادة فالعام في معناه الوضعي مقطوع وان
ارادوا نفي القطع بالمعنى الاخص الذي لا يحتمل خلافه اصلا فهذا لا ينافيه فيؤول النزاع الى اللفظ اللهم الا ان يتوجه القاضي الباقلاني هذا القطع
وهو كما ترى لا يليق بشانه فتدبر مسألة الجمع المنكر ليس من صيغ العموم خلافا لطائفة منهم الامام فخر الاسلام منا والامام حجة الاسلام الغزالي
من الشافعية عليهما الرحمة قيل في الكشف اتفقوا على ان جمع القلة وهو جمع لا يطلق على ما فوق العشرة ولا وزان مخصوصة للكثرة ليس بعام وانما
الخلاف في جمع الكثرة وهو ما يطلق الى اللانهاية ولعل وجه تخصيص الخلاف ان جمع القلة لا تحيا وزنه عددا معينا فصار كاسماء العدد بخلاف جمع الكثرة
لكن بعضهم قالوا انه لا فرق بينهما في جانب الزيادة فانهما يطلقان الى ما لا نهاية له وانما الفرق في الاقل فاقل جمع القلة ثلثة والاثنان

وجمع الكثرة اقله العشرة وعلى هذا لاوجه لتخصيصه الى ما فوق جمع الكثرة ثم الحق ما ذكر المصنف من انه لا فرق بينهما مع انه لاوجه للتخصيص اصلا وتفصيل في التلويح

الخلاف بين الفريقين لفظي مبني على اشتراط الاستغراق وعدمه فمن شرط الاستغراق كالجمهور حكموا بعدم عمومه ومن لم يشترط كالامام المذكور حكم

واكتفى بانتظام جمع من المسميات حكموا بالعموم وليس الخلاف في المعنى فان الكل اتفقوا على ان لا استغراق فيه اصلا اقول الحق ان الخلاف بين فخر

الاسلام ومن تبعه من المتكلمين بانتظام جمع من المسميات غير مشترطين للاستغراق لفظي والخلاف مع فريق آخر ومنهم الجبائي من مشترطي الاستغراق

وادعاء عمومه معنوي فانهم يثبتون الاستغراق للجمع المنكر كما يظهر من دليلهم الآتي لنا عدم تبادر الاستغراق منه حين الاطلاق بل يتبادر جماعة اي

جماعة كانت ويصلح لكل عدد كالمفرد يصلح لكل واحد بدلا فلا عموم اصلا واستدل لو قال عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع اتفاقا ولو كان للاستغراق

لما صح هذا التفسير لانه ينافيه واورد ان ذلك اي جواز التفسير باقل الجمع لاستحالة ان يكون عنده جميع عبيد الدنيا فيجوز ان يكون موضوعا للاستغراق

والاستحالة قرينة صارفة عنه ولا يبعد ان يقال شان العام انه يخص بقرينة مخصصة ويبقى حجة في الباقي وههنا يصح التفسير باي عدد شاء فلا يكون عاما

فتامل وقيل ليس معناه جميع عبيد الدنيا بل معنى العموم جميع عبيده ولا استحالة فيه فلا يصلح قرينة صارفة عنه اقول لا يمنع ان معنى العموم جميع عبيده

بل معناه جميع ما صدق عليه العبيد وليس هذا الا الحقيقة الاستغراقية فان العام مستغرق لجميع ما يصلح له لا الحقيقة الاعم منه ومن العرفي ولو كان

كذلك كان لما ذكره وجه فتامل فانه دقيق العمومين قالوا اولا الجمع المنكر حقيقة في كل جمع من اقل الى ما لا نهاية له فحمله على الجمع حمل على جميع

حقائقه وهو يعم فردا من افراده فيحمل عليه احتياطا ولا يخفى على المتامل ان في هذا الاستدلال تسليم انه موضوع للجماعة اي جماعة كانت فما يحمل على الكل

حمل على بعض افراده للاحتياط وهذا ينافي العموم ولو قيل ان مرادهم بالعموم هذا القدر آل النزاع لفظيا فان مقصود الجمهور ان ليس موضوعا للعموم

الا ان يحرر النزاع في انه هل يحمل في المحاورات على جميع الافراد ام لا لكن لا يساعده كلامهم فالاولى ان يحرر الدليل هكذا الجمع يطلق على كل جماعة

وما يحمل على الكل حمل على كل محتملاته فيحمل عليه احتياطا والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيه فان قلت ان المفرد المنكر حقيقة في كل

وما يحمل على الكل حمل على جميع الحقائق فيحمل عليه قال لا يصح نحو رجل لان الجميع وان كان جميع حقائقه لكن ليس نفسه من حقيقته فلا يصح الحمل عليه وفيه

ما فيه لانه انما يصح اذا كان المنكر موضوعا للفرد المنتشر ولما انما كانت موضوعة للماهية من حيث هي هي كما يصدق على الواحد يصدق على الكثير فالكل

ايضا من حقيقته كذا في الحاشية فان قلت لا يصح على القول الاول ايضا لان الجميع وان لم يكن من حقيقته ولكن مجموع حقائقه وكان مدار الدليل

عليه قلت لا يتم الدليل على اثبات اولوية لبعض الافراد على الآخر بالاحتياط الا ببيتي حقيقية وتيقنا للكل فتدبر ثم ان النقض بالعماد غير المنونة

وارد على كل حال كما لا يخفى قلنا الاقل متيقن وكثير الصدق فهو اولى بالحمل عليه من الكل فالاحتياط ان كان فمعارض به وقلنا ايضا الكلام في الوضع

للعموم ولا يلزم ذلك مما ذكرتم بل انما يلزم ترجيح بعض الافراد على البعض من خارج فالحق لو وضع للقدر المشترك كما هو مسلم عندنا فرده ولما علمت فكرنا

فلان الاطلاق على كل جماعة انما يقتضي الوضع للقدر المشترك ولا دلالة للعام على الخاص فلا يدل الجمع على الكل استغراقا قال في شرح الشرح ان

الكل لما كان فردا من افراد ما وضع له فالاطلاق عليه من حيث انه فرد للقدر المشترك اطلاق حقيقي وفيه انه لا نزاع في هذا الاطلاق كذا في الحاشية

وتفصيله ان الاطلاق على الخاص نوعان اطلاق عليه باعتبار انه مستعمل في الموضوع له المتحقق فيه واطلاق عليه باعتبار الاستعمال فيه والاول

اطلاق حقيقي والثاني مجازي فان اريد باطلاق الجمع المنكر على الكل استغراقا الاطلاق الاول بان يكون مستعملا في القدر المشترك ويراد

الكل لانه ايضا جماعة فلا يلزم منه العموم قطعا وان اريد استعماله فيه فليس حقيقة كما لا يخفى فافهم وقالوا ثانيا لو لم يكن الجمع المنكر للعموم لكان مختصا

بالبعض وذلك تخصيص بلا مخصص قلنا الملازمة ممنوعة بين الاختصاص بالبعض وعدم العموم بل يجوز ان يكون للقدر المشترك بين الجماعات اي بعض كان او الكل

مسألة أقل الجمع ثلاثة فلا يصح الإطلاق على أقل منه إلا مجازا وقيل قد اثنان حقيقة واختاره الإمام حجة الإسلام الغزالي وسيبويه من النحاة وقيل لا يصح لما دون الاثنين لا حقيقة ولا مجازا وقيل أقله واحد وقيل لا يصح الإطلاق عليه لا حقيقة ولا مجازا والنزاع في اسم الجمع المؤلف من الجيم والميم والعين بل إنما النزاع في المسمى أي في الصيغ المسماة به كرجال ومسلمين ولا نزاع إليه في نحن فعلنا أي في ضمير المتكلم مع الغير فإنه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان أو كثيرا فهو مشترك - وفي التلويح كما توهم ولا نزاع إليه في نحو قد صغت قلوبكما فإن في صناعتهم إلى أن قضمنها يجوز فيها الإفراد نحو قلبكما والتثنية نحو قلباكما بناء على انقسام آحاد المضاف على آحاد المضاف إليه الجمع نحو قلوبكما تحرزا عن ثقلان بالإضافة فهو والمفرد سواء في الإطلاق بل هو أفصح لكونه أدل على الإفراد من المفرد وكراهة اجتماع التثنيتين لنا أولا المتبادر من أسماء الجمع هو العارف الزائد على الاثنين وهو من علامات الحقيقة ولنا ثانيا قول عبد الله بن عباس لعثمان أمير المؤمنين رضي الله تعالى عنهما ليس الأخوان إخوة في لسان قومك فقرر أمير المؤمنين واحتج بالإجماع وهما إمامان عارفان باللغة فقوله وتقريره حجة على أن الأقل ثلاثة والأثر المذكور رواه الحاكم وصححه والبيهقي في سننه عن ابن عباس أنه دخل على عثمان فقال إن الأخوين لا يردان الأم من الثلث قال الله تعالى فإن كان له إخوة قال الأخوان ليس بلسان قومك إخوة قال عثمان لا أستطيع أن أرد ما كان قبلي ومضى في الأمصار وتوارث به الناس كذا في الدر المنثور والتيسير قيل هذا كما أنه دليل على أن أقله ثلاثة دليل على أنه يصح الإطلاق عليهما مجازا فإن الإجماع لا يكون على خلاف ما في الكتاب فلا بد من حمل الإخوة على الأخوين مجازا وفيه أنه لا يلزم من حمل الإخوة على معناه المخالفة فإنه ساكت عن حال الأخوين نعم لا بد للإجماع من سند ويجوز أن يكون قياس الاثنين على الجماعة إلا أن يقال الظاهر من كلام ابن عباس وجواب أمير المؤمنين أنه حمل الإخوة على الأخوين والله أعلم بمقصود خواص عباده فإن قلت روى الحاكم والبيهقي في سننه عن زيد بن ثابت أنه كان يحجب الأم بالأخوين فقالوا يا أبا سعيد إن الله يقول فإن كان له إخوة وأنت تحجبها بالأخوين فقال إن العرب تسمي الأخوين إخوة كذا في الدر المنثورة والتيسير فالآثار متعارضة قال لا تعارض فقول زيد الأخوان إخوة فإنه غير نص في أن مدلوله حقيقة إخوان بخلاف قول ابن عباس لأنه لم يقل في اللسان فلا يدل على الوضع بل المراد أي يجوز أن يكون مراده رضي الله عنه الحكم أي الأخوان إخوة حكما وهو الإرث والوصية أو أنه يسمي الأخوان إخوة مجازا جمعا بين الأدلة القائلون ما قبله الاثنين قالوا أولا قال تعالى فإن كان له إخوة والمراد أخوان فصاعدا إجماعا بين المجتهدين اللاحقين وإن كان مختلفا بين الصحابة أي إجماعا بين الأكثر والأصل في الإطلاق الحقيقة قلنا سلمنا أن المراد أخوان لكن لا نسلم أنه حقيقة فيهما بل مجاز لقول ابن عباس الذي هو أعرف باللغة وقد قال لا يسمى في لسان العرب الأخوان إخوة ولك أن تمنع أن المراد بالإخوة الأخوان ولا إجماع عليه إنما الإجماع على أن الأخوين في حكم الإخوة ويجوز أن يكون بالقياس قالوا ثانيا قال الله تعالى إنا معكم مستمعون والمراد بضمير الخطاب موسى وهارون على نبينا وآله وعليهما السلام والأصل في الإطلاق الحقيقة قلنا لا نسلم أن المراد موسى وهارون على نبينا وآله وعليهما الصلوة والسلام بل هما وفرعون اللعين وهو وإن كان غائبا لكن أدخل في المخاطبين تغليبا قالوا ثالثا قال تعالى وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين أي حكم داود وسليمان عليهما وعلى نبينا وآله وأصحابه الصلوة والسلام والأصل في الإطلاق الحقيقة وأجاب الإمام فخر الدين الرازي بأنه إضافة إلى معمولين أي الفاعل وهو داود وسليمان والمفعول وهم القوم المحكوم عليهم المتنازعون في الحرث وهم لم يستعمل في الاثنين وقد يقال إنه أي تجويز الإضافة إلى معمولين عجيب فإن المصدر إنما يضاف إليهما بدلا في إطلاقين لا معا في إطلاق واحد وقيل إن كون الحكم مصدرا ممنوع بل هو بمعنى الأمر والشأن أي كنا بشأنهم شاهدين فإنما يصح جوابا في نفسه لا توجيها لهذا الجواب فإن قيل إنه لا يصح في نفسه إذ

لانه مجاز خلاف الاصل قلت هو ما نحن فيه فان الادلة الصحيحة قد دلت على ان الاقل للجمع ما فوق الاثنين فالاطلاق عليهما تجوز والاطلاق
الحكم على الشأن اليه تجوز وافضلي اكثر شيوعا بالنسبة الى الاول فيحمل عليه فتدبر اقول فنادية المعدد الى المعمول على نحوين اضافته اليه مع بقاء
معنى المعمولية وتعدد منها افادة معنى الفاعلية والمفعولية واضافته اليه من غير اعتبار معنى الفاعلية او المفعولية بل لافادة الملابسة وليس
مراده اضافة الى المعمولين لكن لا من حيث هما معمولان باعتبار معنى الفاعلية والمفعولية بل اضيف اليهما لانهما بلا بسان اي الحكم الملابس بهما
وللقوم ولا شك ان الاضافة لاجل افادة الملابسة تصح الى المعمولين وانما الشيع بالنحو الاول فتامل فانه وان كان كلاما متينا لكن خلاف المتبادر
المنساق الى الذهن من عبارته وقالوا وابعا الجمع يقتضي الجماعة فان اهل العربية قالوا الجمع موضوع للجماعة وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاثنان
فما فوقهما جماعة رواه ابن ماجة عن ابي موسى الاشعري والدارقطني عن عمرو بن شعيب كذا قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره اقول قد
زيد في الاستدلال الحديث ان الجمع للجماعة ولم يكتف بالحديث فقط كما كان المشهور فاندفع ما كان يرد على التقرير المشهور ان غاية ما لزم
ان الاثنان جماعة وانه في غير محل النزاع فان النزاع في صيغ الجمع لا في لفظ الجماعة وبعد لا يخلو عن شائبة شبهة فان الذي دل عليه
الحديث ان لفظ الجماعة يطلق على الاثنين لكن كون الجماعة محكوما عليها بالوضع الصيغ بانها شاملة للاثنين غير لازم بل كلمات النحاة تدل
على خلافه فافهم قلنا لم يرد هو عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام ان الجماعة التي هي مدلول صيغ الجمع يصدق على الاثنين وما فوقهما بل
اراد صلى الله عليه وآله وسلم فضيلة الجماعة الصلوتية او جواز السفر والمعنى والله اعلم بمراد رسوله الاثنان المصليان وما فوقهما جماعة في الصلوة
يدركون فضلها او الاثنان المسافران فما فوقهما جماعة في جواز السفر وقد كان سفر الاثنين في اول الاسلام منهيا عنه ثم رخص بهذا الحديث الذي
كونه للاثنين ولو مجازا قالوا لو جاز ارادة الاثنين بصيغ الجمع ولو مجازا لجاز توصيف التثنية بها وتوصيفها بهما ولا يقال جاءني رجلان عالمون
ولا رجال عالمان باتفاق النحاة واجيب بانهم يراعون صورة اللفظ في النعت فلا يجوزون هذا التركيب لانهم لا يجوزون اطلاق الجمع على التثنية
مجازا قيل فيه بعد فانه لا يقال جاءني زيد وعمرو والعالمون مع ان الموصوف ليس في صورة التثنية اقول ربما يمنع الجمهور امتناع هذا التركيب فلا
اشكال وهذا فاسد فانه منع لمقدمة اجماعية للنحاة على ان الجمع بين الشيئين او اشياء بحرف الجمع كما في التثنية والجمع كالجمع بلفظ الجمع وهو الواو
العاطف فالمعطوف بحرف الواو والمعطوف عليه في حكم التثنية ان كان واحدا وان كان اكثر ففي حكم الجمع فانما لا يجوز التركيب المذكور لكون
الموصوف تثنية بلفظ الجمع فيفوت التطابق الصوري فتامل فانه كلام متين فائدة لا فرق عند القوم من الفقهاء واهل الاصول بين جمع
القلة وبين جمع الكثرة وان صرح به النحاة اي بالفرق بان اقل جمع القلة ثلثة واقل جمع الكثرة عشرة فان كلا منهما اي من جمعي القلة
والكثرة للعموم مطلقا فلا اقل له ولا اكثر واما المنكر فالاقل فيهما ما تقدم من غير فرق ولذا اجمعوا على انه لو فسر قوله على دراهم او افلس بثلثة صح
ولا فرق في جانب الزيادة بان يكون اكثر جمع القلة عشرة بخلاف جمع الكثرة فان اطلاقه لا الى نهاية وان كمل به في التلويح لقولهم الجمع حقيقة
في كل عدد فيصح تفسيره باي عدد شاء فلو فسر في المثالين المذكورين بما فوق العشرة صح فلا فرق اذن بينهما وصحة نحو جاءني رجال ثلاثة
وانفسه ثلاثا اي ولان توصيف جمع القلة بجمع الكثرة وبالعكس ثم لا فرق هذا ما هو الحق فان قلت النحاة عمدة في هذا الباب فقولهم حجة
قلت لا اعتداد بقولهم عند مخالفة الائمة المجتهدين فانهم المتقدمون الباذلون جهدهم في اخذ المعاني من قالب الالفاظ فائدة مسئلة
استغراق الجمع سواء كان معرفا باللام او الاضافة او منكرا منفيا بحرف النفي لكل فرد فرد كالمفرد اي كاستغراقه عند الفقهاء والاصوليين وجمهور
اهل العربية وعند السكاكي رحمه الله استغراق المفرد اشمل فاستغراقه عنده لكل فرد فرد واستغراق الجمع لكل جماعة جماعة فالواحد والاثنان خارجان

عنه لما تقدم من الاستثناء فان استثناء الواحد صحيح لغة وعرفا وهو لاخراج ما لولاه لدخل فوجب التناول واما قرأت الكتاب الا ورقا ونحوه
فلانه اريد به قرأت جميع اجزاء الكتاب الا ورقا واما استثناء الجزء من دون هذا التاويل وان جوزه فقول باطل لا يلتفت اليه او مأول ولنا
الاجماع على ان استغراق الجمع لكل فرد فرد الا ترى انه كيف استدل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق رضي الله عنه على الانصار رضوان
الله عليهم بقوله عليه وآله الصلوة والسلام الائمة من قريش وقد تقرر وسلموه واجمعوا به على ان لا حق في الخلافة لواحد من الانصار فا
قيل فعلى هذا التقيد قوله تعالى لا تدركه الابصار انتفاء الرؤية مطلقا عن كل بصر قال وقوله تعالى لا تدركه الابصار انما يقتضي سلب العموم لا عموم
السلب فلا ينافي رؤية بعض الابصار فان اقتضى عموم السلب باعتبار الافراد وسلم ذلك فلا يستدعيه باعتبار الازمان فالمعنى والله اعلم لا يدركه
الابصار في الدنيا ولا ينافي ثبوتها في الاخرة فتامل ولا يلتفت الى ما يقال من قبل اهل البدع ان نفي الفعل يقتضي انتفائه في الازمان مطلقا
فالحمل على زمان الدنيا انصراف عنه لان النصوص القاطعة دلت على ثبوت الرؤية وهي متواترة المعنى ولا تحتمل التشكيك فيه واما هذا القدر من
الانصراف عن الظاهر فشائع لا باس به بل يجب لايجاب القواطع ذلك ولو سلم انه يستدعيه باعتبار الازمان فالادراك اخص من الرؤية ولا يلزم
من نفي الاخص نفي الاعم فتدبر السكاكي واتباعه قالوا اولا لو كان استغراق الجمع للاحاد لما صح لنفي عنه اذا ثبت الحكم لواحد او اثنين فقط
وقد يصح لا رجال في الدار اذا كان فيها رجل او رجلان دون لا رجل قلنا نجوابنا لا رجال ممنوع حقيقة وليس الا دعوى مثل المطلوب وان اريد
جوازه من جهة التخصيص فلا حجة فيه كما قال واما التخصيص فيجوز في كل عام ويحتمل ههنا مجاز آخر وهو ارادة نفي الاجتماع كما مر فلا استغراق والمثال
المذكور انما يصح بهذا الاستعمال واما حقيقة فلا يصح فافهم قالوا ثانيا ان الحكم على كل جماعة لا يستلزم الحكم على كل فرد كما يرشدك الجماعة تحقيق
كل هذا الخشب فلا يلزم من استغراق الحكم كل جماعة استغراقه كل فرد واحد قلنا الحكم على كل جمع مستلزم للحكم على كل فرد وان لم يستلزم عقلا بناء
على ان الجمع المحلى بل الجمع المستغرق مطلقا يبطل الجمعية ويكون عندنا لكل فرد ويمكن ان يقرر الكلام جوابا بين احدهما ان هيئة تركيب الحكم على
كل جماعة بصيغة الجمع يدل لغة تناول الحكم لكل واحد فان لم يستلزم عقلا ولا يصح استعمال هذه الهيئة التركيبية الا فيما يكون حكم الجماعة والاحاد
واحدا الا انه يدل التزاما غير مقصود وحتى يرد علينا انه غير صحيح والا لم يصح الاستثناء فتامل فيه والثاني ان كون الحكم على كل جماعة لم بل الجمع
يبطل ح هذا وقالوا ثالثا لنا روي عن ابن عباس ان الكتاب اكثر من الكتب ولا يصح الا اذا كان استغراق المفرد يشمل قلنا اولا مراده رضي
ان استغراق الكتاب يشمل ما اشتمل من الكتب حال كونها منكرين فليس مما نحن فيه وثانيا ان ابن عباس وحده لا يصلح لمعارضة سائر الصحابة
وثالثا كما قال مطلع الاسرار الالهية مراده رضي ان الكتاب المعهود وهو القران اشمل واكثر جمعا للحكم من الكتب الاخرى المعهودة وهي المنزلة على الانبياء
السابقين فليس قوله مما نحن فيه في شيء فتدبر مسئلة جمع المذكر السالم ونحوه مما تغلب فيه الرجال على النساء يعني يكون مفرده بحيث
يصح اطلاقه على المختلط من الرجال والنساء تغليبا وهو الجمع الذي يفرق في مفرده بين المذكر والمؤنث بالتاء وعدمه واحترز بهذا القيد
عن الجمع الذي مفرده لا يصح اطلاقه على النساء اصلا كالرجال فانه للرجال اتفاقا وعن الجمع الذي مفرده متناول لهما لغة وضعا نحو الناس
فانه يتناول لهما اتفاقا وعن الجمع الذي مفرده مختص بالنساء فانه مختص بالنساء اتفاقا ان وجد فيتامل فيه هل يشمل النساء وضعا كما انه يشمل الرجال
نفاه الاكثر من الشافعية والمالكية خلافا للحنابلة فانهم قالوا يشمل الرجال والنساء بالوضع والمعتمد الاول قال لنا ان التبادر منه عند الاطلاق
من دون قرينة صارفة هم الرجال وحدهم وهو من امارات الحقيقة ودليل التبادر الاستقراء ولكن الخصم لا يساعد عليه واستدل اولا لقوله تعالى ان المسلمين
والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين

احادامن المذكر الذي هو مفرده وهذا ليس الا بالتسمية وفيه ان المذكر منهم ما كان مجردا عن التاء ونحوه وان كان الاناث داخلة
فيه الا ترى انهم قالوا الانسان مذكر مع ان افراده الاناث فلا يلزم من كونه جمعا للمذكر ان لا يكون احاد مفرده من قبيل جا لا تعقل كما لا يخفى على
من له ادنى ممارسة قال في التوضيح فان قيل لو دخل فيه الاناث ويكون جمع المذكر تسمية بعضه مفرده مونث ايضا فاين مذهب تاء مسلمة وهذا
الجمع ما يبقى فيه حروف المفرد وجوبا قيل في الجواب مذهب التاء ههنا مذهبها في طلحون على راي ائمة الكوفة والحاصل ان بقاء التاء في الجمع غير
لازم كما عليه ائمة الكوفة من النحاة كما في طلحين جمع طلحة اقول السؤال غير وارد حتى يحتاج الى الجواب وانما يرد لو قيل انه جمع مسلمة ويلزم ان
يكون الجمع مفردا ان فانه شامل للمذكر ايضا فيكون مفرده مذكرا ايضا فليس هو جمع مسلمة بل هو جمع مسلم مجردا عن التاء اذ خلت فيه مسلمة عند ارادة
تاليف هذا الجمع تغليبا كعمرين المراد منه خليفة رسول الله صلعم ابو بكر وامير المومنين عمر او امير المومنين عمر وابن عبد العزيز فانه عند ارادة التغليب
عنهما ادخل خليفة رسول الله في مدلول لفظ عمر تغليبا للمشابهة في الاخلاق الحميدة كما اراد به بعض هذه الاوصاف الحميدة وفي التغليب يختار
الافظ الاخف فان قيل فعلى هذا الجمع مجازا قال ولا يلزم من التجوز في مسلم مفرده التجوز في جمعه اذ اعلم انه قاعدة فاح موضوع بالوضع النوعي للاحاد
الحاصلة بعد التغليب وقد قرر البعض في شرح مطلع الاسرار الربانية بان مادة الجمع حينئذ يكون مجاز العلماء وان كان الصيغة حقيقة فان المادة
هو مادة المفرد وهو مجاز للتغليب وان كان الصيغة والهيئة حقيقة الا ترى ان لفظ الاسود مجاز الا باعتبار المادة وان كان حقيقة باعتبار الهيئة وهذا كما
ينبغي فان المادة مع الهيئة موضوعة بالوضع النوعي للاحاد الحاصلة بعد التغليب بعد ثبوت القاعدة ولا يلزم من التجوز في المادة بانفرادها التجوز فيها
مع الهيئة بخلاف الاسود الرماة فان هذا الجمع من المجاز لا من الوضع وليس موضوعا للشجعان لا نوعا في ضمن قاعدة ولا شخصا ولك ان تمهد
اولا قاعدة هي انه قد اتفق النحاة على ان مثل مسلمة لفظ مركب من المسلم والتاء وكل منهما يدل على معناه ومعنى المسلم المفهوم منه حال مقارنته مع التاء
ليس الرجل بخصوصه والا لزم اتصافه بالذكورة والانوثة في حالة واحدة بل معناه مطلق الذات الموصوفة بالاسلام اعم من ان يكون ذكرا او مونثا
ونقول ثانيا ان هذا المعنى قد وضع له لفظ مسلم الهيئة والا لزم ان يكون مسلمة مجازا لكون بعض مفرداته كذلك الا ان كثرة الاستعمال فيه مقارنة
التاء وهذا لا يخرج اللفظ عن كونه حقيقة الا ترى ان العناصر المستعملة حقائق مع ان شرط استعمالها مقارنة العوامل وبقي ان اطلاقه على الرجل خاصة
حال انفراده الا انه موضوع له بوضع على حدة فيكون مشتركا او لانه وضع للقدر المشترك يستعمل مجردا في الذكر ومقارنا مع التاء في معناه المقيد بما يدل
التاء من الانوثة كما ان لفظ هذا من هذا البعض موضوع للمعنى الكلي يستعمل في الجزئيات ثم نقول المسلمون جمع المسلم الذي وضع للقدر المشترك المستعمل في معناه
في تركيب مسلمة هذا ليس فيه تجوز مسلم الاول لما ذكر ولا في الهيئة والاطلاق على الذكور خاصة انما هو على الاول فكذلك يعين الاشتراك نعم ذي المعنيين
او لانه لما يجوز استعمال مفرده في بعض افراده وكذلك يجوز استعماله ايضا ويكون حقيقة لكونه استعمالا في الفرد لا يجوز استعماله في الاناث المفردات لان مفرده
كان لا يدل عليهن مجردا عن التاء فقال فيه وبنا على هذا الذي ذكر من حديث التغليب اندفع ما قيل يلزم ان يكون الجمع كلها مالا واحد له من لفظه
وذلك لان مفرده مسلم لكن مغلبا وقد يقال يلزم ان يكون الجمع كلها مما لم يكن له مفرد مستعمل اصلا وفيه انه لا استحالة ان اريد ان لا يكون له مفرد مستعمل
حقيقة بل هو اول المسئلة وان اريد لا يكون مستعملا اصلا لا حقيقة ولا مجازا فاللزوم ممنوع كيف المجاز بالتغليب شائع فيه ولو سلك السبيل الذي
بيناه لا يرد هذا السؤال عن اصله لان مفرده مستعمل في ضمن استعمال مسلمة ثم قيل لا يصح حديث التغليب فانه لو كان معنى مسلمين مسلما ادخل فيه
المسلمة تغليبا لصح اطلاق مسلمين على النساء والرجال سواء في الغزوة ولو كان الاعتبار للمغلب عند الاطلاق على الرجال
وحدهم وهذا ليس بشيء فان المقصود ان المسلمين جمع مسلم ادخل فيه المسلمات المتلازمة مع المسلمين تغليبا للاناث مع افرادها

مقارنة مع الرجال الا وحدهن فقد بالغ الحنابلة قالوا اولا صح الجمع المذكور لهن نحو قوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقوله تعالى
اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم كما يصح للمذكر فقط والاصل في الاستعمال الحقيقة اقول ذلك اي كون الاصل حقيقة اذا لم يكن لاحدهما
بخصوصه حقيقة وهو ممنوع فانه قد تقدم ان المتبادر منه الرجال وحدهم فيكون حقيقة فيهم وهذا انما يتم لو سلم الخصم الاستقراء واجيب
بلزوم الاشتراك اللفظي اذ لا نزاع لاحد في انه للرجال وحدهم حقيقة فلو كان للمختلط ايضا حقيقة يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل قيل
لا نزاع في ان اطلاقه للرجال وحدهم بخصوصهم مجاز انهم يقولون بالاشتراك المعنوي فوضعه للقدر المشترك بين الرجال وحدهم والمختلطين
مع النساء واطلاقه عليهم وحدهم حقيقة من حيث انهم من افراد الموضوع له لا من حيث خصوصهم حينئذ لا يلزم الاشتراك اللفظي وقالوا ثانيا لو لم يدخلن
في هذا الجمع لما شمل الاحكام لهن اذ جل الاحكام بامثال اقيموا الصلوة من الخطابات ما مختصة بالرجال اقول الملازمة ممنوعة فان دخولهن
في الخطاب بطريق المجاز بقرينة عموم الشريعة القاطعة كما قال لما علم عموم الشريعة للنساء ضرورة من الدين وقد ثبت عموم الصيغ لهن
ولو تجوزا تمسكنا عليه بهذه القرينة والحال انه يجوز ان يكون مجازا من جهة التغليب بقرينة عموم الشريعة لكن للخصم ان يقول التجوز خلاف
الاصل فلا يصار اليه فيدفع بدعوى التبادر الذي مر ان سلم الخصم تم فهم ولذا اي لاجل ان شمول الاحكام لهن لقرينة عموم الشريعة
لم يحمل عليه فيما لا تعلم شموله من الاحكام كالجمعة والجهاد وغيرهما والخصم يقول انا لم يحمل عليها فيها القرينة اختصاص هذه الاحكام بالرجال وكذا
في المشهور ببيع بطلان اللازم ان اريد عدم الشمول عينة وبالتزام لعدم الشمول فعاما بل الشمول بالاجماع او بدليل آخر كتصحيح المناط وحكمي
على الواحد حكمي على الجماعة كما في المعدوم زمن الخطاب الشفاهي وفيه ما فيه فان الاجماع متاخر عن زمن الرسول صلى الله عليه
وآله وسلم والكلام في ذلك الزمن بل الاجماع انعقد على الاستدلال بهذه الخطابات لشمول الاحكام لهن فالاجماع دل على شمول النص
لهن من غير حاجة الى دليل منفصل فتدبر تنبيه قيل في كتب اكثر المشائخ قول الحنابلة هو بعينه قول الحنفية واستدل عليه بقولهم فيما قال
الحربي آمنوني على بني فاسطه الامان انه تدخل بناته في الامان ولو لم تكن الصيغة متناولة لهن لم يدخلن والاظهر ان ذلك اي دخولهن لان
الامان مما يحتاط فيه فيحمل على العموم تجوزا فلا يدل هذا على ان دخولهن بطريق الحقيقة ولا يبعد ان يقال لو كان هذا تجوزا لاجل الاحتياط
لزم ثبوت الامان باحتمال التجوز اي بكل لفظ وقع في الامان وليس كذلك وقد يعوز ان ثبوت الامان بدلالة النص ولا يحتاج الى دخولهن
في الصيغة واعلم انه انكر ان هذه النسبة الى الحنفية لاجل الفرع المذكور غير وجيه لا ورود لكن لما كان ثقات نقلوا عن الحنفية هكذا وقال صاحب البديع
اكثر اصحابنا ذهبوا اليه فاذا ثبت قولهم ذلك من وجه آخر فلا بأس ببناء الفرع المذكور عليه بل هو المتعين حينئذ هذا والله اعلم باحكامه مسئلة
الخطاب الذي يعم العبيد لغة هل يتناولهم شرعا ام لا قال الاكثر نعم يتناولهم وقيل لا يتناولهم فلا يعمهم الحكم وقال الشيخ ابو بكر الجصاص
الرازي الحنفي في حق الله تعالى يتناولهم في حقوق الله تعالى فقط لا في حقوق العباد وتحرير محل النزاع انه لا شك ان من الخطابات ما يتناول الكل
الاحرار والعبيد بالاتفاق ومنها ما يخص الاحرار فقط بالاجماع وانما النزاع في ان الظاهر شرعا ما هو فعند الاكثر الظاهر التناول كما كان لغة فيحتاج في عدمه
الى دليل آخر وقيل الظاهر عدم التناول فيحتاج في شمول الحكم والتناول الى دليل زائد وعند الشيخ ابي بكر التفصيل بحقوق الله تعالى وحقوق العباد
لنا الصيغة كانت للعموم والتناول والعرف عرف جار على اللغة بخروجها عن مقتضاها لغة وان دل دليل على الخروج اي خروج العبيد عن بعض الخطابات كالجهاد و
الحج الى غير ذلك والا يلزم منه العرف هذا وفيه اشارة الى رد استدلال الثاني بان حكم الجهاد ونحوه لا يتناول العبيد فلو لم يكن خارجا من الخطاب لزم النسخ وجه الرد انه تخصيص
لا نسخ لكن بدليل فلا يلزم العرف تامل وكذا ان ما يقول استقراء الاحكام الشرعية فوجدنا اكثرها المتعلق بحقوق الله تعالى شاملة لهم الا ما فيه ضرر من للمولى كالجمعة والحج والجهاد

قبل التغيير العام واما سائر النواهي كالزنا والشتم والكفر والقتل والنصب فشامله قطعا فلا يمكن فيها ادعاء العرف من احد واما حقوق العباد فاكثرها
مختصة بالاحرار وقلما يدخل فيها العبيد فلا يبعد ان يدعى فيها العرف ولقائل ان عرف الشارع حاكم بعدم دخولهم فيها الا بالدليل فان الاكثر مدار له
والظن تابع للاغلب فكما ورد الخطاب الشرعي المتعلق بحقوق العباد تسارع الذهن الى اختصاصه بالاحرار وهذا معنى العرف فتوله وما عرف
عرف طار ساقطا مع ان النافون للدخول قالوا منافع العبد مملوكة لسيده شرعا والخطاب لهم منافية اي ينافي ملك السيد منافعه فلم يكن مرادا في استعمال الشارع
الشارع فقط فيتسارع الذهن الى الاحرار وهو معنى الاختصاص بالاحرار عرفا فوقع ازا زيد فلم يكن مرادا في الاستعمال قط فلا يرد ما قيل ان الحرج
لا يلزم لزوم محال على تقدير الدخول وهو المنافات بين تعلق الخطاب بهم ومملوكة المنافع لا يمنع التناول حينئذ فيجوز ان يكون لزوم المحال
قرينة صارفة عن مقتضاه اوجه عدم الورود ان المحال لما كان لازما في الاستعمالات الشرعية كلها فلم يكن العبد مرادا قط فلزم العرف هذا الجواب
لا نسلم عموم مملوكية المنافع في الاوقات كلها بل خص منها البعض وهو المنافع التي تمنع امتثال اوامر الله تعالى فلم يثبت العرف وهذا تام في
حقوق الله تعالى واما المنافع الا انه عن امتثال اوامر الشرع في حقوق العباد فاكثرها مملوكة للسيد وله ان يمنعه عن العمل بالاوامر ويشغل بتجارته
فيها للمنافاة مجال وقد تقرر بان مملوكية المنافع دلت على التخريج ولو في بعض الاحكام فاحتمل كل خطاب خروجهم واحتمال المخصص يوجب
التوقف كما مر من انه لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص فوجب التوقف الى قيام الدليل على الدخول وجوابه ان الاحتمال العقلي مسلم
والاحتمال العرفي ممنوع فلا يجب التوقف وقد مر ما يغنيه التخريج في بعض الاحكام لا يوجب الاحتمال مطلقا ثم التوقف قبل البحث عن المخصص
لو تم لدل على التوقف في الدخول وعدمه وكان مدعاه عدم الدخول عرفا والظهور فيه فتدبر الشيخ ابو بكر المفصل بين الحقوق الالهية والعبدية
ادعى عدم ثبوت العرف فيما ليس من حقوقه تعالى وفيما بقي لما كان لغة قال المص ومن ادعى فعليه البيان اي هذا دعوى من غير دليل لكن دليله
الاستقراء الحاكم بكثرة الخروج ان تم تم الكلام مسئلة النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم داخل عرفا في العمومات الشاملة له صلى الله عليه وآله
وسلم لغة وقيل لا يدخل هو صلى الله عليه وسلم مطلقا وفصل ابو عبد الله الحسين الحليمي الشافعي وقال ان كان الخطاب مصدرا بالقول نقل يا عبادي لم يتناوله صلى الله عليه وسلم والا شمله
صلى الله عليه وسلم لنا وجود المقتضي وهو عموم اللغة فان المعروض الكلام في الخطاب الشامل لغة مع عموم التبعية فان الرسول صلى الله عليه وسلم مكلف بالشرائع
ايضا وعدم المانع وهو اما التركيب فان التركيب غير مانع عنه قبل المفصل لا يساعد عليه اي عدم اباء التركيب او المبادر بلفظ قل لبني تميم افعلوا كذا هم
المخاطب والحاكي داخلا في بني تميم اقول الفرق بينه وبين يا بني تميم افعلوا بدون كلمة قل تحكم فان كليهما نداء لبني تميم والمنادي لا ينادي لنفسه فلو اقتضى
هذا عدم دخول المتكلم لم يدخل في الصورتين وان كان الدخول في يا بني تميم لاجل كون المتكلم حاكيا والنادي غيره فنقول في قل يا بني تميم ايضا كذلك فان
المخاطب ههنا ايضا حاك والخطابات الالهية كلها سواء كانت مصدرة بقل او لا الرسول صلى الله عليه وسلم حاك لها ثم ان المصدر بقل تحتمل معنيين احدهما ان
يكون المقصد الامر للمخاطب بالامر لبني تميم فيكون المخاطب آمرا حقيقة وح لا يتناول المخاطب بقبل التبعية والثاني ان يكون المقصد الامر بالحكاية و
الكلام لغيره حقيقة وح يتناول قطعا فانه ليس آمرا حقيقة بل هو مامور من الآمر مع غيره لكن مع هذا مامور بحكاية هذا الامر فان اراد الحليمي بالمصدر
بكلمة قل ما يكون المقصود منه الاول فمنع القائل متجه والا فلا فتدبر واستدل على المختار بان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فهموا اي التناول مما
قرره رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه اذا لم يفعل بمقتضاه سالوه عن الموجب للترك فيذكره ولو لم يفهموه لم يكن لسوالهم وجه اقول لا يلزم من سوالهم وفهمهم
العموم تناول العينية بل يكفي لعموم الشرعية دليلا على فهم التناول ونافيه ما قالوا منقوض بالمسئلة الآتية من عدم دخول المعدوم فان الصحابة فهموا تم
تناول الحكم اياهم ثم بربما مخصوصون بالامة قالوا اولا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم آمر فلا يكون مامورا للمنافاة و تناول الخطاب

بحيثية المامورية ورسول الله صلعم مبلغ فليس مبلغا اليه والدخول في الخطاب يلزمه كونه مبلغا اليه لانه صلعم مبلغ الى كل مكلف ويجاب اولا بانه
يجوز اجتماع الامرية والمامورية وكونه مبلغا ومبلغا اليه من حيثين كالطبيب لا لج نفسه فهو معالج من حيث هو طبيب ومعالج من حيث هو مريض ان قيل
الامر اعلى مرتبة من المامور فبينهما تنافي اللوازم فلا يجتمعان في ذات والمبلغ يعلم الخطاب قبل المبلغ اليه فلو اجتمعا في ذات يلزم علمه
بالخطاب قبل علمه قلنا لا نم علو الامر فان العلو ليس بشرط في الامر بل يكفي الاستعلاء ولما لم يكن هذا المنع مقيدا في المقام اعرض عنه وقال لو سلم
فبحيثية الامرية والمبلغية اعلى وانه بهي منه من حيث المامورية وكونه مبلغا اليه قال صاحب الاسرار لا نسلم انه لا فائدة في التبليغ الى نفسه لان المقصود
من التبليغ علم المبلغ اليه والعلم لما كان حاصلا لا حاجة الى التبليغ وكذا لا فائدة في امر نفسه ويجاب ثانيا بان الامر هو الله تعالى لا غير والمبلغ
جبرئيل والرسول صلوات الله عليه واله واصحابه حاك فلم يمنع الامرية وكونه مبلغا الاول يرده قوله لعمر واه لو الامر اذا اسمعه من الناسخ
والصواب واولى الامر مشكل فانه صلعم اعلى منا واذا كان الادنى امرا فالاعلى بالطريق الاولى ويرده ايضا قوله تعالى بلغ ما انزل اليك الاية
فان الخطاب للنبي صلعم منه اي مما انزل فهو عليه السلام مبلغ قطعا فلا مجال للمنع وتخصيص الخطابات العامة بعيد كل البعد ويجاب ثالثا بانه
عليه واله واصحابه وانه عليه الصلوة والسلام بالقياس الى نفسه ليس امرا ولا مبلغا وان كان بالقياس الى غيره امرا ومبلغا فلا يلزم اجتماع
الامرية والمامورية فيه صلعم ولا كونه مبلغا ومبلغا اليه ولو ارجع الجواب الثاني اليه لم يبعد فان المجيب شارح المختصر ولم يجب هو بهذا الجواب مع انه
عليه اورد واقول يرد عليه قوله تعالى بلغ ما انزل فان كلمة ما عامة والخطابات العامة منه فيكون هو صلى الله عليه واله واصحابه وسلم مبلغا لهذه
الخطابات ايضا وفيه ان بلغ ما انزل الاية حتى ان يكون مبلغا للكل لا ان يكون مبلغا بالنسبة الى كل مكلف اذ التبادر منه بلغ ما انزل اليك
من الخطابات العامة والخاصة الى غيرك من المكلفين والخطابات العامة تجوز ان يكون الرسول صلعم داخلا فيها ويكون مبلغا لها بالنسبة الى
اغياره هذا وقالوا انها رسول الله صلعم مخصوص باحكام كوجوب ركعتي الفجر غير الفرض على ما حققه المتاخرون ووجوب صلوة الضحى وهذا غير
صحيح فانه قد ثبت تركهما من رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوب صلوة الاضحى وهو غير صحيح على رائنا فان صلوة الاضحى واجبة عندنا على الكل ومحرمة
اخذ الصدقة ان قلت حرمة اخذ الصدقة غير مخصوصة به عليه السلام بل متناولة لكل بني هاشم قلت المراد به اخذ صدقة التطوع وليست هي محرمة على بني هاشم
الا على رسول الله صلعم كما في الكشف على ان حرمة التصدق المفروض على سائر بني هاشم بالتبع له بالاصالة وحرمة خائنة الاعين وفسرت بالاشارة
الى الامر المباح من القتل والضرب على خلاف ما يظهر روي في التواريخ بسند متصل انه جاء امير المومنين عثمان بعبد الله ابن سرح الى رسول الله صلعم
فابى عن بيعته وكان قد كتب الشهادة على اللسان وقد كان اهدر دمه قبل فقال بعد ذلك الا قتلتموه قبل ان تقول كلمة الشهادة فقالوا الا اشرت بعينك
فقال لا يحل او لا ينبغي للنبي خائنة الاعين واباحة النكاح من غير شهود ومهر وولي وهذا لا يصح عندنا فان النكاح بلا ولي صحيح عندنا على انه
ان اراد نكاحه من غير ولي له فهذا عام في نكاح كل رجل وان اراد نكاحه من المرأة من غير ولي لها ففيه انه عليه السلام ولي كل مسلم ومسلمة
فلم تدخل الامة بل لا نسخ كما قال ام المومنين عائشة رضه انه ما خرج رسول الله صلعم من الدنيا الا وقد ابيح له النساء كلها الى غير ترك
[illegible] عليه واله واصحابه الصلوة والسلام فدل هذا الاختصاص على عدم المشاركة في التعميم والجواب ان دلالته على عدم المشاركة ممنوعة وان الخروج
لدليل [illegible] الخروج من كل عام مطلقا كالمريض والمسافر والحائض خرجوا عن بعض الخطابات ولا يلزم منه الخروج مطلقا مسئلة
التنبيه فانه قد تقدم انه يعم المعدوم من المتناهي وان غير المتناهي فيتناول المعدومين نحو يا ايها الذين امنوا الايمان لمعدومين
[illegible] فلا ما لكتابة راجع اليه مثالنا اولا ان المعدوم لا ينادى ولا يطلب منه الفعل والخطاب التنجيزي الشفاهي

يقتضي تعلق الطلب به فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون الموجودون الغائبون لم يتناولهم الخطاب فان الغائب لا ينادي ثمت لبعض الخطابات نحو من شهد منكم الشهر فليصمه اعني بصيغة يمكن تعلقها بالغائبين فانهم صالحون لتعلق الطلب بخلاف المعدوم فانه ليس بشيء حتى يتوجه اليه الطلب واما نحو يا ايها الذين امنوا فنقول التزم عدم تناولهم او تغليب اويقال انه جعل بالتغليب منادى بعبير الصيغة الى الحاضر بخلاف المعدوم كما يخفى ثم ههنا بحث آخر هو ان الخطاب من الله تعالى وهو الآمر والناهي والكل ممن في الازمنة المختلفة من الماضي والمستقبل فالكل حاضر عنده تعالى ونسبته تعالى الى الموجودين والمعدومين نسبة واحدة لكونه منزها عن الزمانية فيصح الطلب والنداء والجواب عنه ان معنى حضورهم عنده تعالى انه يعلمهم لا يعزب شيء منهم عنه تعالى بالوقوع في ازمنتهم فلو تعلق بهم الطلب لتعلق بالقاعهم في ازمنته وقوعهم بصيغة التكليف وهذا هو التكليف التعليقي ولا كلام فيه وان اريد بالحضور عنده ما اراده الفلاسفة من ان الزمان مع ما فيه موجود في الواقع حاضر عنده ومعه سبحانه وسموا هذا الوجود وجودا دهريا ومعية دهرية فهم يقولون في هذا الوجود الواقعي معية وسرمدية وان امدادهم ليست امدادا حقيقية في الواقع بل غيبوبة زمانية فهذا الكلام مردود سفسطة غير صالح لابتناء الحقائق العلمية فضلا عن الامور الشرعية فتدبر فيه في شرح الشرح فلذلك اي عدم صحة نداء المعدومين حتى في المعدومين فقط واما المركب من الموجودين والمعدومين فيجوز النداء فيه تغليبا للموجودين على المعدومين والتغليب مجاز فيصح شائع اقول المركب من الموجود والمعدوم معدوم والمعدوم لا يصح نداءه وطلبه فلا يجوز النداء والطلب تنجيزا حقيقة وان صح تعليقا صورة وانما الكلام فيه اي في الطلب الحقيقي تنجيزا وفيه نوع مسامحة فان في التغليب لا ينادي المركب ولا يطلب عنه الفعل بل ينادي كل واحد ويطلب عن كل لكن تنزيل المعدوم موجودا فالاولى ان يقال ان التغليب لا يجعل المعدوم موجودا فهو لا شيء محض لا يصح نداءه ولا الطلب منه تنجيزا على ان التغليب التعبير بلفظ الموجود وليس الكلام فيه ولا حاجة اليه اتفاقا لان خطابات التشافهية ليست بلفظ الموجود بل بلفظ الناس فانه واهم كما يطلق على الموجود لتعلق على المعدوم فلا حاجة في التعبير الى التغليب لا في التكليف اي ليس التغليب في التكليف ولا يصح اليه فان كل واحد من المعدومين صار مكلفا حقيقة تنجيزا فما يتنفع فيه التغليب لا حاجة اليه وما فيه حاجة لا ينفع فيه تغليبا بل فانه احق بالقبول لانه انما يلزم لهم كالصبي والمجنون وذلك لعدم الفهم والتمييز فالمعدوم اجدر بعدم تناول الخطاب اياه وحاصله قياس المعدوم على الصبي والمجنون بجامع عدم الفهم قيل عدم توجه التكليف الى البعض وهو الصبي والمجنون بناء على دليل وهو رفع القلم عنهما لا ينافي عموم الخطاب وتناوله لفظا لبعض اخر والحاصل عدم الاشتراك في الجامع اقول خطاب المجنون ونحوه مستحيل الارادة من الطالب لانتفاء شرط الذي هو الفهم والتمييز ولعله اراد بالصبي والمجنون الذين لا يعقلان فلا يرد ان الصبي غير مستحيل الارادة فانه يسمع الخطاب ويفهم كيف وقد تقدم ما روي البيهقي من اناطة الاحكام بالعقل قبل الخندق وبعده نسخ منه فان صح دخوله قطعا فلا يعمهم ارادة واذا لم يعمهم لانتفاء الفهم والتمييز وهو موجود في المعدوم فلا يعمهم ايضا وان اريد مطلق التناول لفظا والشمول وضعا فيقال ومطلق التناول لفظا غير محل النزاع بل النزاع في عمومهم ارادة الحنابلة قالوا اولا لو لم يكن المعدوم مشمول الخطاب لما صح الاحتجاج به على شمول الاحكام اياه ولم تزل العلماء يحتجون به على من هو في اعصارهم وكان معدوما زمن الخطاب وذلك اي الاحتجاج منهم المذكور اجماع على العموم قلنا يجوز ان لا يكون الاحتجاج لاجل دخولهم في الخطاب ارادة بل لكن للعلم بعموم تشريعه لكل مكلف موجود من زمن الوحي الى يوم القيمة وهو لا يتوقف على عموم الخطاب التشافهي وقالوا ثانيا لو لم يكن الرسول صلعم مرسلا اليهم اذ لا تبليغ لهم الا بهذه العمومات ولا ارسال الا تبليغ احكام الله تعالى قلنا عدم التبليغ الا بهذه العمومات ممنوع بل الخطاب للبعض شفاها وهم الموجودون زمن الخطاب والباقي بنصب الدليل على ان حكمهم حكمهم وبه تحقق الارسال قيل النظم القراني يحاذي الكلام النفسي وهذا انحي

الكلام النفسي ليعم المعدوم كما تقدم فلزم تناول اللفظ ايضا للمعدوم والا بطل التعاكس قلنا الكلام ذاته ليس مما نحن فيه بل وجه ضرورة الفرق بين
التعلق بنحو الكلامي والخطاب الشفاهي والتعليق كما في الكلام النفسي واذا كان فرقا بالتعلق والتعليق فيجوز الافتراق بدخول المعدوم وعدمه
هذا مسئلة المتكلم داخل في عموم متعلق الخطاب ان كان داخلا في الصيغة عند الاكثر من الحنفية وغيرهم والحاصل ان المتكلم ليس قرينة الخروج
عن متعلق الخطاب مثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم واكرم من اكرمك او لاتهنه وقيل لا يدخل لنا التناول لغة لان الكلام يتناوله كما يتناول غيره
اللغة والعرف المنير لم يعرف قالوا المتبادر خروج المتكلم اجاب بقوله فدعوى التبادر تحكم ووجه لا يسمع فانها بلا دليل نعم قد يخصص الخطاب بغيره
المتكلم بالعقل اذا لم يكن تعلق الحكم به عقلا نحو والله خالق كل شيء بناء على انه شيء لا كالاشياء فخلوقه ويمكن ان تقرر الدلالة بان الشيء بمعنى المشاء لا كالاشياء التي
بمعنى مشاء والمراد في الآية المعنى الثاني فهو تعالى خارج عنه لغة ولفظ الشيء يطلق على معنيين فلا تخصيص فافهم فانه الصواب **مسئلة** خطاب
الشارع لواحد من الامة لا يعم غيره لغة وعرفا ونقل عن الحنابلة خلافه من ان الخطاب لواحد من المكلف يعم المكلفين كلهم ولما كان القول
المختار ضروريا فانه من الاوليات فانه لغة للواحد والعرف اصطلح بعد ذلك المنع مكابرة اول كلامهم وقال لعلهم يريدون عمومه للمكلفين بالقياس
بالنماء الخصوصية ويلغى الفارق وبقوله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فالعموم بدليل خارجي والجمهور لا ينكره
وما استدلوا به من هذا الحديث وفهم الصحابة رضوان الله عليهم لا يفيد اذ ليس هو من ههنا اعني من اجل تنقيح المناط وهذا الحديث حكم الصحابة
على غير ماعز بما حكم صلعم من الرجم بالزنا وقصته على ما روى مسلم عن بريدة رض قال جاء ماعز ابن مالك الى النبي صلعم فقال يا رسول الله طهرني فقال
ويحك ارجع فاستغفر الله وتب اليه قال فرجع غير بعيد ثم جاء فقال يا رسول الله طهرني فقال رسول الله صلعم مثل ذلك حتى اذا كانت الرابعة فقال له
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فيم اطهرك قال من الزنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابه جنون فاخبر انه ليس بمجنون فقال اشرب خمرا
فاستنكهه فلم يجد منه ريح خمر فقال ازنيت قال نعم فامر به فرجم ثم ان ههنا عمومات دالة على الرجم مثل قوله صلعم خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن
سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم رواه مسلم قال امير المؤمنين عمر رضي الله عنه ان الله بعث محمدا بالحق وانزل
عليه الكتاب فكان فيما انزل الله عليه آية الرجم ورجم رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ورجمنا بعده والرجم في كتاب الله حق على من زنى اذا احصن
من الرجال والنساء اذا قامت البينة او كان الحبل او الاعتراف رواه الشيخان وامثال هذا كثيرة فلم لا نقطع بان الصحابة حكموا بالرجم بحكم ماعز بل
يجوز ان يكون حكمهم بهذه العمومات كما حكم امير المؤمنين عمر لكن الامر سهل فان هذه مناقشة في المثال والاستدلال بحكم النبي صلى الله عليه
واله وسلم على واحد على غيره ما تواتر عن الصحابة في غير موضع واشتهر بين الانام ولا حاجة الى البيان وانما استدلالهم بقوله صلوات الله وسلامه عليه وآله
واصحابه بعثت الى الاسود اي العجم والاحمر اي العرب رواه الامام احمد وابن حبان كذا في التيسير وقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس ومن
الاستدلال ان البعثة لما كانت عامة كان خطاباته صلى الله عليه واله وسلم ايضا عامة فضعيف لانه لا يدل على ان الكل اي كل الخطابات لكل احد
كل واحد من المكلفين فانه ما يدل عليه الحديث والآية ان بعثته صلى الله عليه واله وسلم الى الكل وانما يلزم منه كون شيء من خطاباته عامة للكل
لا ان كل خطاباته عامة لهم وهذا ظاهر فلا يدل الا على العموم اصلا لا لغة ولا عرفا ولا قياسا فتدبر **مسئلة** خطابه تعالى للرسول صلى الله عليه واله
بخصوصه نحو يا ايها النبي هل يعم الامة ام لا فالحنفية والحنابلة قالوا نعم يعمهم والشافعية والمالكية قالوا لا يعمهم تمسك العامة اولا بان يا للواحد
لا يتناول غيره لغة فالخطاب له صلعم لا يعم غيره ويجاب بان المراد تناوله عرفا ولا ينفيه ما ذكر وقيل ان الاصل عدمه اي ان العرف فدعوى العرف خلاف
الاصل فلا يثبت الا بالدليل اقول دلت الادلة الآتية على ثبوته اي ثبوت العرف ثم قيل انه من الفروع بانه ان لفظ النبي ليس مستعملا في العموم قطعا

وتحقيق كلامنا ان المقصود ان خطاب من له رتبة الاقتداء يدل عرفا على شمول الحكم لمن يقتدى به لا بان اللفظ الموضوع بازاء من له الاقتداء
مستعمل فيه وفي افراده من مقتديه حتى يكون خلاف البديهة بل نقول ان هذا التركيب اى تعلق الخطاب بمن له رتبة الاقتداء عرفا لطلب
الحكم منه ومن اتباعه كما ان قولك مثلك لا يبخل فانه يدل على الحكم على المثل بعدم البخل لكنه يمكن امثال هذا التركيب في العرف نفي البخل عن المخاطب
كذا هذا وتمسكوا ثانيا لو كان الخطاب المذكور عاما لزم ان يكون التنصيص على انه المراد فقط تخصيصا وليس كذلك اجماعا ويجاب في شرح المختصر
بمنع بطلان اللازم ولا نسلم الاتفاق عليه فانا قائلون بكونه تخصيصا فانه كما يرد على العام لغة يرد على العام عرفا وهذا عام
عرفي قد تخصص بالبعض والتحقيق انك قد عرفت ان مثل هذا التركيب عرفا التناول الحكم للمقتدى به واتباعه فاذا اريد الاختصاص به فقد
تغير ما له في العرف الى ما ليس له من الحكم على البعض قطعا فان سمى هذا التغير تخصيصا فتخصيص للتركيب والتخصيص كما يرد
على المفرد يرد على المركب كسائر المجازات فانها كما ترد على المفردات ترد على المركبات كما بين في علم البيان فان اراد شارح المختصر بالتزام التخصيص هذا فهو حق
وان اراد التخصيص في المفرد فهو احسان الى من لا يقبله فانا لا نقول بعموم المفرد الذي وضع بازاء من له رتبة الاقتداء به للاتباع حتى يكون
معنى لفظ النبي هو صلى الله عليه وآله وسلم واتباعه حتى يكون ارادته صلى الله عليه وآله وسلم فقط منه تخصيصا واحتج المعممون اولا بان الرسول لو
بعث الاقتداء به في كل شيء فانه بعث لذلك الا بدليل صارف وكل من هو كذلك يفهم من امره شمول اتباعه عرفا الا بما مع مشترك حتى يكون
عمومه كعموم اللواحد للكل فانه مع قطع النظر عن الجامع يدل هذا التركيب في العرف على العموم ومنع الشيخ ابن الحاجب هذا الفهم مكابرة
وانكار للضروري وقد يقرر المنع بان الشمول للاتباع بواسطة لزوم الاقتداء مسلم والتعميم من نفس اللفظ ممنوع والكلام فيه وجوابه ان المقصود
ان هذا التركيب يدل عرفا على الشمول وان كان حدوث ذلك العرف بواسطة الاقتداء لان الشمول يفهم بان كل حكم الاتباع والمتبوع
واحد بدلالة نص او قياس وانكار هذا مكابرة واما منع دلالة المفرد الموضوع بازاء المتبوع على الشمول فليس بمكابرة لكنه في غير محل
النزاع فتدبر واحتجوا ثانيا بقوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الخطاب للنبي صلعم والمراد هو واتباعه وبقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم فانه لو لم يكن الخطاب له تناولا للاتباع لما يحصل هذه الفائدة وتزويجه صلعم
زوجة زيد وبقوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين فانه لو لم يكن الحكم
له عليه وآله السلام عاما للاتباع لما كان لهذا القول فائدة واجاب الشافعية عن الاول بان ذكر النبي صلعم للتشريف والمقصود ذكر الخطاب العام
وعن الثاني بانه تنصيص على ثبوت الاتباع واشارة الى الالحاق بالقياس وعن الثالث ان الفائدة المنع عن الالحاق بالقياس وايراد الحكم
مع هذه الاجوبة قال اعلم ان المراد من هذه الامثلة بيان التناول العرفي واستقراره في النفوس وهذه امارات منبهة للتناول العرفي فمنافاتها
له لا تنافي فيها طائلة فانه لا يزيد على المناقشة في المثال والمقصود ان هذه قرائن افهام العموم فتدبر مسئلة خذ من اموالهم صدقة لا يقتضي
اخذها من كل نوع يعني ان الجمع المضاف الى جمع لا يقتضي عموم احاد الاول بالنسبة الى كل واحد من احاد الثاني ويكتفي في جزئي من جزئياته
وهو قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اما عند الحنفية فلان مقابلة الجمع بالجمع يفيد انقسام الاحاد على الاحاد فالمعنى خذ من مال غني صدقة
ومن مال غني آخر صدقة اخرى وهذا لا يقتضي الاخذ من جميع اموال واحد واحد ولا يقتضي استغراق احاد مال كل ملا النوع واستدلوا
بالاستقراء نحو ركبوا دوابهم وجعلوا اصابعهم في آذانهم فان المعنى ركب كل واحد واحد على دابته وجعل واحد واحد اصبعه في اذنه الى غير ذلك
نحو اغسلوا وجوهكم فان قلت الانقسام ههنا لعدم صحة العموم فان رجلا لا يركب الدوابّ ولا يجعل جميع اصابعه في اذن كل ولا يغسل الا وجهه فالاستقرا

فانه قرينة صارفة عن العموم سلم لكن غير مفيد و مطلقا ممنوع قلت التتبع في الاستعمالات يحكم بان المتبادر من مقابلة الجمع بالجمع الانقسام من دون توقف
على القرينة ونقض بآية لهم و بمثله يكون اذ زارهم تحي ظهورهم فان المعنى يحمل يوم القيمة كل احاد وزره على ظهره وليس المقصود الانقسام اقول
التخلف في بعض المواد لصارف كما في المثال المذكور لا يضر الاستقراء لان مبناه على الغلبة والغلبة في الاستعمال لارادة انقسام الاحاد على الاحاد

قال واما عند الامام فخر الاسلام والشيخ الامام ابي الحسن الكرخي منا والآمدي ومن تبعهم فلانه اذا اخذ صدقة واحدة من جملة اموالهم صدق انه اخذ من اموالهم
صدقة فلا يوجب الاخذ من كل نوع من انواع مال كل احد ويجاب بمنع الملازمة فانها دعوى في قوة نفس المطلوب فمن لا يسلمه لا يسلمها قيل ان عموم
الجمع مجموعي فالمعنى من مجموع مال كل احد فلا يقتضي هذا الاخذ من كل نوع وبيجيء ما فيه ذلك ان تبنى هذا على ان من للتبعيض فالمعنى في بعض اموال
واحد واحد وهذا انما يتم لو كان الكلام في خصوص هذه الآية لكنه عام سواء كان مدخول من او لا اعتد به والاكثر من غيرنا ومنهم الامام الشافعي على انه يوجب
اخذ الصدقة من كل نوع وفي بعض شروح المنهاج وبعده نص في رسالته الام لانه جمع مضاف الى كل واحد من احاد الجمع وهو للعموم فيعم كل نوع من مال كل
واحد واحد الا . فالمعنى خذ من كل مال لكل من المالكين واورد عليه اولا ان كل دينار مال فيكون عام الدخل كل دينار فيه فيجب العدد وسنه
ولا يجب اخذ الصدقة منه اجماعا ويجاب عنه بانه خص بالاجماع يعني ان مقتضى اللفظ ذلك لكن الدليل الالى رجح اوجبا اخرج وهو الاجماع فصار
العام مخصوصا فيبقى حجة في الباقي كما هو المذهب في العام المخصوص على ان ما ذكر ان تم اختص بهذه الآية الواردة في الزكوة ولا يطرد في سائر
امثاله لان المدعى عام واورد ثانيا لو صح ما ذكرتم لما كان بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم فرق لان كليهما للعموم و
فرق بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل بالاتفاق فان الاول يجب فيه درهم واحد يشترك فيه الكل وفي الثاني لكل درهم تام فهذا
او نقض فان قلت الكلام كان في الجمع المضاف وليس بمحلى باللام قلت حكم الجمع المضاف والمحلى واحد ويجاب بان البراءة الاصلية قرينة صارفة عن
حمله على كل على حمل الجمع على المجموع يعني ان مقتضى الافظ ههنا ايضا كان وجوب درهم لكل واحد واحد لكنه عدل لصارف البراءة بخلاف ما نحن فيه اذ لا صارف
فيه فبقي الآية على الظاهر وفيه ان الاقرار ظاهر في ثبوت الدين لكل واحد وثبوته للكل خلاف الظاهر فلا مساواة حتى يرجح البراءة احدهما ولا تصلح صارفة
عن الظاهر الى خلافه والا لم يكن اقرار ما لمن يصرف البراءة من الدين الى الوديعة او الى الوعد وغير ذلك من المباينات اللهم الا ان يثبت عرف
خاص في هذا اللفظ فافهم قيل تلك البراءة مشتركة بين الاقرار والآية فان الاصل براءة الذمة من وجوب الزكوة كما ان الاصل البراءة عن وجوب
الدين فلا تصلح فارقة بين الآية والاقرار اقول احتياط الامتثال في الآية فانها موجبة لوجوب الزكوة وفي الاخراج عن كل نوع امتثال بيقين بخلاف
الاخراج عن نوع واحد فيعارض البراءة عن الوجوب فيبقى العموم سالما عن المعارض فتامل فانه لقائل ان يقول ان الوجوب مشترك بين الاقرار
والآية بل الدين حق العبد فالوجوب فيه اوكد والاثم في الامتناع عنه اشد فهو بالاحتياط اجدر واحرى ثم حسبنا ان الاقرار قد يكون كاذبا
فلا وجوب فيه في نفس الامر اصلا عند العليم الخبير فلا وجه للاحتياط وفيه انه يبتني على هذا ان يفرق بين الاقرار الصادق والكاذب و
الم يظهر كذبه يجب ان يحكم بما فيه الاحتياط لاحتمال الوجوب لا كل نسبق الذمة مشغولة كما اذا مات المقر من بان فتامل فيه واورد ثالثا ان عموم
الجمع المضاف او المحلى ليس كعموم كل فان ذلك العموم يحكم المذكور للمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم منه الا الوجوب من مجموع الاموال التي لكل
واحد لا الوجوب من كل نوع وحاصل هذا يرجع الى المنع بانه ان اريد بعموم الجمع العموم المجموعي فمسلم لكن لا ينفعكم وان اريد ان عمومه كعموم كل فممنوع
فقد دفع اعتراض عن الناسخ ورد هذا بانه قول مزيف لا اعتداد به فان الاستعمال الشائع الحكم على كل واحد واحد وحتى ان الجمهور يقيم
قول نعم اختلف في انه لكل جماعة او لكل فرد و اما الاختلاف في انه لكل واحد واحد او للكل فلم يقع فمن لهم اعتداد والحق هو ما لما عرفت ولينا

الاول في الايراد في اضافة الجمع الى الجمع اضافة الجمع الى كل واحد واحد من آحاد الجمع الآخر فيجوز ان يعتبر اولا اضافة الآحاد الى الآحاد ويكون
المقصود افادة ذلك لكن لما كان تسمية الآحاد متعسرا او متعذرا ويؤدي الى التطويل عبر عنه باضافة الجمع الى الجمع كما قال ثمة فيعتبر اضافة الجمع الى الجمع لافادة التقسيم
فافراد الجمع الآحاد المنقسمة فتدبر فان قلت كان حاصل الاستدلال ان اموالهم جمع مضاف وكل جمع مضاف للعموم اما الاول فضروري والثاني مسلم
فلا توجه لهذا الكلام قلت اضافة الجمع الى الجمع نوعان نوع يكون المقصود فيها اضافة الآحاد الى الآحاد ويعبر باضافة الجمع الى الجمع للاختصار فيفيد التوزيع
ونوع يقصد فيه اضافة الجمع بالذات والا فيفيد عموم الحكم لكل واحد واحد فان اراد الثاني فالصغرى ممنوعة لما يفهم من عبارته وان اراد الاول
فلا يفيد الاستدلال وانما اعرض عن التعرض لهذا الشق لكونه بعيدا من ان يريده المحصل في اثبات العموم بالنسبة الى كل واحد واحد وذلك ان تقرر الجواب
بهذا ان آحاد مطلق المال نوعان الاول الآحاد التي يصح اضافة المال الى المالك فمال زيد فرد من المال وكذا مال بكر وهكذا الثانية الاموال المختلفة
من الانواع كالابل والبقر والغنم والمذاهب الفضة والاشخاص كهذا الذهب وهذه الفضة وغير ذلك فالجمع المضاف الى الجمع انما تعم الافراد من النوع
الاول دون الثاني بدليل الاستقراء فان ارادوا بالكبرى القائلة ان كل جمع مضاف للعموم ما يشمل العموم للافراد من النوع الاول فمسلم غير مفيد وان
ارادوا العموم بجميع الافراد من النوع الثاني فممنوع بل هو اول المسألة فتدبر مسألة العام في سياق المدح والذم شامل الا لمانع يمنع تعميم وان لم يعارض
لفظ يعم فهذا العام يعم جميع افراده لا قال الاكثر من الحنفية والمالكية والحنابلة منهم خلافا للشافعي فالتعميم عنده ممنوع نقل عن بعض من الشافعية
الاستدلال بقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم
وجنوبهم الآية على وجوب الزكوة في الحلي من الذهب والفضة لا من اللؤلؤ وغيره بان هذا العام وقع في معرض الذم فلا عموم له فيجوز ان لا يتناول
الحكم الحلي وجه الاستدلال انه روى البيهقي عن ام سلمة انها قالت يا رسول الله ان لي اوضاحا من ذهب وفضة أفكنز هو قال كل شيء يؤدى
زكوته فليس بكنز ومثله عن امير المؤمنين عمر ليس بكنز ما ادي زكوته في رواية ابن ابي شيبة وعن جابر موقوفا في رواية ابن ابي شيبة ومرفوعا
في رواية ابن عدي اي مال اديت زكوته فليس بكنز وعن ابن عمر في رواية مالك وابن ابي شيبة موقوفا وفي رواية ابن مردويه مرفوعا ما ادي
زكوته فليس بكنز وان كان تحت سبع ارضين وما لم يؤد زكوته فهو كنز وان كان ظاهرا وعن ابن عباس موقوفا ما ادي زكوته فليس بكنز في رواية
ابن ابي شيبة وعن امير المؤمنين عمر قال يا نبي الله قد كبر على اصحابك هذه الآية فقال ان الله لم يفرض الزكوة الا ليطيب بها ما بقي من اموالكم
وانما فرض المواريث في اموال تبقى بعدكم فكبر عمر رواه ابن ابي شيبة في مسنده وابو داؤد والحاكم وصححه والبيهقي في سننه وفي الحديث
طول وروى الشيخان وابو داؤد عن ابي هريرة ان رسول الله صلعم قال ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي حقها الا جعلت له يوم القيمة صفائح
ثم احمي عليها في نار جهنم ثم يكوى بها جنبه وجبهته وظهره في يوم كان مقداره خمسين الف سنة حتى يقضى بين الناس فيرى سبيله اما الى الجنة واما
الى النار وهذه الروايات كلها مذكورة في الدر المنثور وبالجملة الاحاديث والآثار الصحاح من الصحابة والتابعين دلت على ان المراد بكنز الذهب
والفضة الامتناع عن اداء زكوتها وهو عام في الآية فيتناول الحلي هذا واعلم انه ذهب الشيخ عبد الواحد ابن زيد من كبار اولياء الله تعالى ومن كبار
اصحاب شيخ الجماعة الحسن البصري قدس سرهما الى ان المراد بالكنز في هذه الآية امساكها فارغين عن الحوائج الضرورية ليلا فضلا يجب انفاق ما بقي
من قوت نفسه وقوت عياله والامام في هذا ابو ذر الغفاري صاحب رسول الله صلعم ذو المناقب الرفيعة لم يشرك طرفة عين لا في الجاهلية ولا في الاسلام
كان يعبد الله وحده لا شريك له قبل مجيء الاسلام ايضا رضي الله تعالى عنه لنا انه عام بصيغته لان الكلام فيه ولا معارض لعمومه فان المدح والذم
لا يصلحان للمعارضة بالضرورة وغيرهما مفروض الانتفاء المخصصون قالوا هذا العام سيق لقصد المدح والذم وقد عهد فيهما المبالغة وللمبالغة لا يلزم

والمکان وغیرہ من المتعلقات عند اطلاق الفعل اصلا حتی یصح التخصیص وایضا لا نقل الخلاف فی الحال اصلا وما قیل فرق بین المفعول فیہ والمفعول بہ فان الثانی لازم تحقق الفعل دون الاول او الفعل المتعدی لا یعقل الا بمتعلقہ فیجب التقدیر فیہ لکن القول باعتبار الوجود وسلم فان وجود المتعدی بغیر المتعلق غیر معقول وکذا الزمان والمکان والحال وغیرہا ولا حاجۃ فی الارادۃ ولذلما تقرر فی علم المعانی ان کثیرا ما ینزل المتعدی منزلۃ اللازم فلا التفات الیہ فی الارادۃ اصلا فلا یقدر وقال فی شرح المختصر المفعول بہ قد یحذف نسیا منسیا بحیث لا یکون متعلق بہ ارادۃ المتکلم وقد یقدر فیکون مرادا للمتکلم وکلا

الاتیان فی فصیح الکلام وانما النزاع فی الظہور فذہب الحنفیۃ الی ان الظاہر الحذف نسیا منسیا والشافعیۃ الی ان الظاہر التقدیر اقول ینافیہ ما ہنا فی ہذا التحریر من النزاع الاتفاق علی عدم الصحۃ قضاء فانہ اذا کان ظاہرا فی التقدیر یلزمہ قبول التخصیص قضاء لانہ موافقۃ للظاہر فیقبلہ القاضی الحاکم بالظاہر فتامل وہذا لیس بشیء فان التقدیر وان کان عند ہؤلاء مقتضی الظاہر لکن التخصیص نفسہ خلاف الظاہر کیف لا وبالتقدیر انما یکون المفعول کالمذکور العام والتخصیص فیہ خلاف الظاہر فلا یقبل قضاء وہذا ظاہر جدا واعترض ایضا ان لہم ان یقولوا یکفی للتصدیق دیانۃ صحۃ التقدیر ولو کان خلاف الظاہر فانما فاتضح التقدیر ونوی المفعول مقیدا بالمخصوص مما نقدر نوی ما یحتمل اللفظ فیقبل فیما بینہ وبین اللہ تعالی ولذا انہ اجاب فی الحاشیۃ لو قد کان کلا اکل کلا وانما النزاع فی نفس لا اکل بان نفی حقیقۃ الفعل وحدہ لا یحتمل التخصیص اصلا وہذا لیس بجواب فان الکلام انما ہو فی ان بعد حذف المفعول بہ وارادۃ نفی حقیقۃ الفعل لا نزاع فی صحۃ التخصیص بل یجوزہ التخصیص بعد ہذا لیس بمحال عاقل ثم اعلم انک ممن ہو ذو الید الطولی فی العلوم والمعارف ذلک الامام الشافعی رحمہ ہذا المخالف لما بنی الکلام علیہ فی صدر المسئلۃ من تقدیر المفعول بہ فیجوز التخصیص والحذف فلا مع ان الفعل فی الاول عمیم نفیا ولا یبقی مطلقا ثم ان کتب الشافعیۃ کلہا مشحونۃ بان ہذا جواز التخصیص وجوب تقدیر المفعول بہ وظہور الکلام فی تقیید الفعل المتعدی بہ ومبنی عدم جواز التخصیص ظہور الکلام فی عدم التقدیر فحینئذ قد تقرر الشبہۃ فی مقرہا من ان ظہور الحذف لا ینافی جواز النیۃ دیانۃ فان ارادۃ خلاف الظاہر مقبولۃ عند العلیم بالسرائر وقد ورد فی الحدیث الصحیح وانما لکل امرء ما نوی والتحقیق مذہبنا ان مثل ہذا الکلام ظاہر فی عدم تقدیر المفعول بہ وعدم اعتبار تقیید الفعل بہ وتقیید المفعول بہ خلاف الظاہر فیحتاج الی القرینۃ الصارفۃ کسائر المجازات فاذا ظہرت قرینۃ دالۃ علی المفعول بہ معینۃ تعین التقدیر والا فلا یصح و ما قال شارح المختصر ان التقدیر والحذف کلاہما آتیان فی فصیح الکلام ان اراد انہما متساویان فی الاتیان فممنوع کیف وہو نفسہ قد سلم الظہور وان اراد اتیانہما فی الجملۃ ولو کان احدہما بالقرینۃ فہو الحق المختار والکلام ہہنا فیما اذا لم یکن قرینۃ دالۃ علی تقیید الفعل بشیء بعینہ ولا یکون قرینۃ معینۃ للمفعول بہ ان الفعل متعد وقد عرفت انہ لا یصلح قرینۃ والا لکان ذکر الفعل قرینۃ علی المتعلقات الاخر کالحال وغیرہا فاذن ارادۃ المفعول بہ واعتبار تقیید الفعل بہ من دون قرینۃ معینۃ للمفعول بہ صارفۃ عن ارادۃ مطلق الفعل مطلقا خارج عن قوانین اللغۃ فہذہ الارادۃ کارادۃ الطلاق من لفظ الصلوۃ و قبول نیۃ خلاف الظاہر عند العلیم الخبیر انما یکون اذا کان علی وفق القوانین اللغویۃ فلا یصح نیۃ ماکول دون ماکول اصلا وتعیین المطلوب ما توہم حجۃ لکم حولہ شیئا اصلا واما قولہ صلعم وانما لکل امرء ما نوی فمخصوص بالامور الاخرویۃ والمعنی لکل امرء ما نوی من طلب الدنیا والزلفی والسمعۃ او مرضاۃ اللہ تعالی کما یدل علیہ سیاقہ وشان نزولہ فانہ نزل فی المہاجرین لنیتہم من اجر اللہ ومنہم من ہاجر للدنیا کما یحکی ان شاء اللہ تعالی ولو تنزلنا فنقول الاشارات مخصوص من عموم ہذا الحدیث بدلیل وقوع طلاق الہازل فانہم اجمعوا علی ہذا الامر وشیء ولنا ثانیا ان الاکل مطلق عن التقیید بالمفعول ولیس ہو لازما لہ فی الاکل

فلا یصح تفسیرہ بتخصیص لانہ مقید لیس مدلولا لاحدی الدلالات ولا قرینۃ علیہ فلا یجوز ایضا قد یقال الشافعیۃ یقولون ان التقدیر ضروری لان المفعول من لوازم الفعل فلا یعقل دونہ علی ان الاکل مطلق بل مستلزم لہ ولو قیل ان خصوص الاکل لا یعقل الا بالمقید لقلنا الاکل المطلق عرفا یقال لو سلم فالکلام فی خصوص ہذا الفعل ونحوہ ظاہر فان التقیید المفعول بہ لیس فی اللفظ فلا بد من قرینۃ تامۃ دالۃ علیہ وعلی خصوصہ ولیست اذ الکلام فیما لا قرینۃ علی تقدیر المفعول

به واما كون الفعل متعديا فلا يصلح قرينة لما رأيته كثيرا ما ينزل منزلة اللازم واذا لم يثبت قرينة دالة على التقييد بالمفعول بقي الفعل مطلقا والمطلق لا دلالة له على الخاص بوجه من الوجوه فافهم ومنع الشيخ ابن الحاجب الاطلاق اي اطلاق الفعل لاستحالة وجود الكلي الطبيعي في الخارج فالمطلق لا يكون موجودا مع ما مر في مقره ان المشتقات يدل على الطبيعة من حيث هي هي لا دخل فيه لوجود الكلي الطبيعي وعدمه فالاطلاق ثابت فلا مجال للمنع وبما تحقق من وجود الكلي الطبيعي بعين وجود الافراد والمراد بالطبيعة من حيث هي لا بي من حيث الاطلاق حتى ينافي الوجود وكما زعم هذا الشافعية قالوا الا اكل مشتمل له كل اكل والنسائي في قبيل التخصيص بالاتفاق قلنا الاول قلنا ان المماثلة ممنوعة وان اكلا يدل على فرد ما فانه مصدر منون وهو للفرد والمنتشر على فسر بين قبل واما الفعل فهو للحقيقة من حيث هي هي من غير دلالة على الفردية نفسه وبعض الافراد دون بعض لا يقبل تقديره فالتقييد المنون ايضا مطلق فلا يجوز نفسه وغيره كالمصدر المفهوم في الفعل ولاية ان المصدر موكد والمعنى المفهوم في الفعل ومدلول المصدر المصرح واحد قلت المصدر المفهوم في الفعل من حيث هو لا يجوز تقييده لعدم الدلالة على الفردية اصلا واما المصدر المنون فدال على الفردية وقد يراد مطلق الفردية وهو حقيقة فيها وقد يراد فرد خاص هو مجاز فيه وكونه للتاكيد ليس حتما فيه بل قد يكون لبيان النوع او العدد فيجوز ان يراد نوع خاص وعدد خاص واما المصدر المفهوم في الفعل فليس مما يحتمل لان يراده فرد ما اصلا فان الفردية ليست في الاشتقاق منه فان تمسكت اليس علماء البيان قالوا ان في الفعل استعارة تبعية وما كان ذلك الا التصرف في المصدر المفهوم في الفعل وقد ابيتم ههنا من ارادة المقيد من المصدر المذكور فالجواب عنه انا لا نمنع التجوز في المصدر المشتق منه التجوز بحسبه في الفعل وانما نمنع تقييد المصدر المفهوم في الفعل فذلك المقيد لا يصلح لكونه مشتقا منه ولا يصلح للانتساب الى ذوات كثيرة على ما هو حاصل المشتق والاستعارة التبعية هي الاول والممنوع هو الثاني فتامل ثم انهم قالوا يلزم على هذا ان لا يصح نية السفر في لا يخرج ولا نية الثلث في ان احاب بقوله اقول اعلم ان بعض الطبائع يكون متشككا فيكون في بعضها اشد وفي بعض اضعف فهو في حقيقته متنوع بقبيل التجزي ويتفاوت الاحكام فلو نوى مرتبة من مراتبه صح تجوزا كالخروج سفرا وغيره فانه متشكك فيهما فارادة السفر من الخروج صحيحة والبينونة خفيفة وغليظة فيصح ارادة احد البينونتين فافهم وفيه شيء فان المتواطئ كالمتشكك في هذا الحكم لان نسبة الافراد الى المتواطئ كنسبتها الى المتشكك فلا يصح ارادة بعض المراتب من المتشكك تجوزا كذلك يجوز في المتواطئ فلا فرق بين لا اكل وبين لا يخرج فالحق اذن ان يقال ان الفرد الحاصل من التقييد بمفعول لا يجوز ارادته ههنا في لا اكل فلا يجوز ارادة اكل تفاحة او خبز فان التقييد بالمفعول غير ملحوظ للمتكلم لكونه محذوفا نسيا منسيا وكذا لا يجوز ارادة هذه الافراد من الخروج في لا يخرج فلا يراد الخروج الى كوفة او بصرة وانما يجوز فيه ارادة بعض الانواع فانه تعرف في المنطوق فانها افراد لا بالنسبة الى المفعول فلا يجوز ان يراد افراد الاكل مع قطع النظر عن التقييد بالماكول الى غير ذلك لان حقيقته ليست الا حركة خاصة للحيين ولا يراد خصوصيات هذه الحركة عرفا وليس الكلام ههنا في ارادة هذا الافراد بخلاف ما اذا صرح بالمصدر فانه مصدر منون وهو قد يكون لبيان النوع فيجوز ان يعتبر التنوع باعتبار التقييد بالمفعول الماكول واما لا اكل فليس فيه المصدر للتنويع لا ترى الى ان النحاة اجمعوا على ان المصدر المؤكد لا يكون للنوع ولا للمثنى ولا للجمع فعندنا يدل دلالة واضحة على ان المصدر الماخوذ في الفعل لا يصلح والا على الوحدة او التعدد والا لجاز تاكيده بما يكون للنوع او العدد هو المثنى او المجموع فافهم واليه وقد بينا ان تقدير المفعول خلاف الظاهر لا يعتبر بدون قرينة دالة على تعيينه لتقديره وحسن التدبر فان الحق لا يتجاوز عما عليه مشائخنا الكرام مسئلة الاستواء بين الشيئين الكائن المشتبهان بوجه ما معلوم التصدق فان كل شيئين متشاركان في وصف ولا اقل من الشيئية والوجود وسلب الاستواء مطلقا اي عن جميع الوجوه معلوم البطلان لتحقق نقيضه الذي هو الاستواء بوجه ما فلا يفيد الاول ولا يصدق الثاني الا لكن يفيد ثبوت الاستواء ويصدق سلب بعض الوجوه المعينة نقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون الاية عام مخصوص لا مخالفة فيه كما ظن في شرح المختصر وغيره كيف يجوز عاقل عموم سلب استواء جميع الوجوه ولذا قيل في بعض شروح المنهاج ان المراد عمومه فيما يصح فيه العموم وبهذا قد دريت سقوط ما قيل في تائيد

الشافعي في كتابه المسمى بالامام ان العبرة لعموم اللفظ وشدد النكير الامام الرازي على من نسب هذا القول الى الشافعي هذا ونسب بعضهم هذا القول الى الامام مالك ودليلي قوله لنا اولا اللفظ عام موضوع للعموم فيجب الحمل به الا المعارض ولا معارض يخيل الا وروده على سبب خاص وخصوص السبب لا يصلح معارضا لانه بما وضع بازائه لا يمنع الحمل به كما اتفقنا وهذا ظاهر ولنا ثانيا تمسك الصحابة ومن بعدهم من غير نكير بالعمومات الواردة على اسباب خاصة وهذا يفيد علما عاديا بالاجماع على عدم منع خصوص السبب عموم اللفظ وذلك كآية السرقة تمسكوا بها وهي واردة في سرقة المجن او رداء صفوان ابن امية على ما ذكر في بعض التفاسير وآية الظهار نزلت في سلمة ابن صخر البياضي هكذا في كتب الاصول والذي في كتب الحديث ان سلمة ظاهر امرأته فامره صلى الله عليه وآله واصحابه وازواجه وسلم بالكفارة واعطي من مال الصدقات ما يكفيه او اوس بن الصامت هكذا وجدت نسخ المتن وفي كتب الحديث ان الظهار كان طلاقا في الجاهلية فجاءت خولة امرأة اوس بن الصامت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرته الخبر وقد كان قال لها ما اراك الا وقد حرمت عليه كما في رواية الطبراني فانطلقت لرسول الله صلى الله عليه وسلم وجادلت رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وهذا ثابت في الصحاح والسنن وآية اللعان نزلت في هلال بن امية كما في صحيح البخاري وغيره وقصته انه وجد شريكا على امرأته فذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال البينة والا حد في ظهرك فقال يا رسول الله اذا رأى احدنا على امرأته رجلا ينطلق يلتمس البينة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مقالته فقال والذي بعثك بالحق اني لصادق والله يبرئ ظهري من الحد فنزلت آية اللعان او عويمر العجلاني في الصحيحين ايضا الى غير ذلك يطول الكلام بذكره قال المخصصون بالسبب قالوا اولا لو كان الوارد في سبب خاص شاملا لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبته اليه كنسبة سائر الافراد التي يجوز تخصيصه بالاجتهاد اما مطلقا او بعد تخصيصه بقطعي والثاني باطل بالاجماع قلنا الملازمة ممنوعة بالقطع بدخوله فانه جواب والمطابقة واجبة فهذه المطابقة قرينة الدخول فما التخصيص بالاجتهاد انما يجوز للافراد التي لم يدل القرينة على دخولها قطعا فليس نسبته كنسبة سائر الافراد واجيب ايضا بمنع بطلان اللازم ولا اجماع فان الامام ابا حنيفة اخرج بالاجتهاد ولد الامة الموطوءة للسيد من عموم قوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الولد للفراش وللعاهر الحجر فلم يثبت ابو حنيفة نسبه اي نسب ولد الامة الموطوءة اي من السيد الا بعد ادعاء مع وروده في ولد وليدة زمعة وقد كانت امة مستفرشة كما روي في صحيح البخاري وغيره انه اختصم سعد بن ابي وقاص وعبد بن زمعة فقال سعد يا رسول الله ابن اخي عتبة ابن ابي وقاص عهد الي انه ابنه انظر الى شبهه وقال عبد بن زمعة هذا اخي يا رسول الله ولد على فراش ابي وفي رواية الامام ابي يوسف في الامالي قال يا رسول الله هو اخي ولد على فراش ابي قربه فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى شبيها بينا بعتبة فقال هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر واحتجبي عنه يا سودة فلم تره سودة قط ولما كان اخراج المورد غير معقول قيل في توجيه مذهب ابي حنيفة ما اخرج ابو حنيفة السبب الخاص الذي هو ولد زمعة حتى يلزم اخراج المورد بل اخرج ما سواه [illegible] العلامة الشيرازي من الشافعية وقيل عليه تنقيح المناط يدل على ان السبب الاستفراش ولا مدخل للخصوصية اي الخصوصية كونه ولد وليدة زمعة كما لا يخفى ولا شك في متانة هذا الكلام الا ان للمتكلف ان يقول ان دلالة تنقيح المناط غير مثبتة لخروج السبب فان السبب هو الخاص بدا المطلق فكما ان تنقيح المناط يوجب سببيته كذلك اجتهاد آخر يخرجه ولا فساد فيه وليس فيه اخراج السبب اصلا فتامل فيه فالصواب في توجيه كلام ابي حنيفة ما نقل عن الامام حجة الاسلام الغزالي وهو ان الحديث لم يبلغه ولو بلغه لما اخرج وبذلك اي عدم بلوغ الحديث صرح الامام امام الحرمين في البرهان اقول متبعا للشيخ ابن الهمام كل ذلك لعدم اطلاعهم بمذهب ابي حنيفة رحمه والقول بعدم بلوغ الحديث غير صحيح فانه قد روي في مسنده فان الامة ما لم تصر ام ولد ليست بفراش عنده والاخراج فرع الدخول فلا اخراج بل الامة الغير ام ولد وان كانت موطوءة

قال مطلع الاسرار الالهية الفراش كناية عن اجتماع الرجل مع اهله كالاجتماع مع فراشه فالامة الموطوءة تكون فراشا باللمس كيف ولا يفهم في العرف
من لفظ الفراش الدعوة نعم الاجتماع المذكور امر خفي لا بد من دليل دال عليه وهو الدعوة او عدم التكذيب مع ظهور الاتصال وانما قال لا تزول
ولو كان الدعوة شرطا لكان الاولاد المولودة من السيد المقر بالوطي لكن لم يدع الاولاد كلهم عبيدا او يقول هذا العبد هذا الكلام متين الا انه لا يمكن
ان يراد بالفراش الموطوءة كما هو قريب من المعنى الحقيقي فانه يشتمل الزانية ويخرج المنكوحة الغير الموطوءة فلا بد من كون الفراش عبارة
عن حلال الوطي وهو مع كونه مشترك اليه يكون متناولا للامة الغير الموطوءة فلا بد من محل اخر قد اطلق عليه وهو حين كان موضوعة لطلب الولد
وهذا بالنكاح الصحيح واقرار السيد بالولد او الحمل كما ورد في رواية الامام ابي يوسف واما عدم الفهم عرفا فلو سلم فليس بضار لان هذا معنى شرعي
عرف بالقرائن ولا كونها موطوءة او منكوحة كما عليه الشافعي فليس معقولا في العرف ولا مشارا اليه في الشرع بخلاف الاقرار فانه مشار اليه في
رواية ابي يوسف رح فانه استدل عبد الاخوة بالتولد على الفراش المقربان ما في بطنها ولده وهذا يفيد انهم كانوا عالمين باشتراط الاقرار
ثم الاقرار واجب على السيد عند ظنه بكونه من مائه فاذا لم يقر علم انه ليس من مائه ولا يلزم كون الاولاد المولودة من السيد عبيدا عند عدم الاقرار
فانه لا ينفك عن الاقرار ولو لم يقر مع علمه به فقد ترك الواجب وح يلزم كونهم عبيدا ولا بعد فيه لان ترك الواجب يناسب شرع هذه العقوبة
وايضا لهذا الخوف يقر به ديانة بالواجب فان الانسان بجبلته يتنفر عن ترقيق ابنه من مائه فافهم وتأمل وما قالوا من اخراج ولد وليدة زمعة
فاجاب بقوله ولا وليدة زمعة فكانت ام ولده كما قيل يعني لا نسلم ان وليدة زمعة لم يدع ولدها كيف ادعى فعليه البيان وهذا القدر يكفينا
لكن لما كانت الدعوة ثابتة اورد الكلام في صورة الدعوى وعلى هذا لا يرد عليه انه دعوى من غير دليل ثم الدليل لاثباته امران احدهما ما في رواية
الامام ابي يوسف وقد مر والاخر ما اشار اليه بقوله ويدل عليه لفظ وليدة فانه فعيلة بمعنى فاعلة فالوليدة بمعنى والدة واذا اضيف الى زمعة يفيد
منه انها ولدت له من مائه وهي امته فلا يكون وطيها الا زنى وهذه التسمية كانت من قبل هذا فاذن يكون لولد اخر ولدته له الظاهر انه يقر الزمعة
لولده وثبت امومية الولد بالولد السابق فلا يرد ان الوالدة اعم من ان تكون بالزنا او يكون الولد او غيره ثم على تقدير ان يكون لا يعلم
من ان يكون مع الدعوة او مع غيره ثم تنزل وقال على انه منع انه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اثبت نسبه بقوله هو لك بل معناه هو لك
لك فانت مالكه ومعنى قوله الولد للفراش يعني دعواكما باطلة فان الولد انما يكون للفراش وليس ههنا فراش لا عبد لما دعوته فلعدم الدعوة واما
عتبة فلانه عاهر فلا يرد ان على هذا لا يرتبط قوله الولد للفراش آه مع قوله هو لك ولا يطابق الجواب السؤال اصلا فان الدعوى كانت في النسب
دون الملك حاصله وايضا ان كون اللام للملك ممنوع بل لمطلق الاختصاص وهو قد يكون بالنسب فانه ش على منع خارج عن قانون التوجيه ولو
قوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام لسودة بنت زمعة ام المؤمنين رضي الله عنها احتجبي منه فانه ليس لك باخ فان سلب الاخوة عنه لبنت
زمعة واثبات البنوة لزمعة متنافيان واشار بصيغة المجهول الى ضعفه فانه ورد في صحيح البخاري انه شريك في الميراث وفي بعض الروايات
هو اخوك واما الامر بالحجاب فلعله صلعم علم انه ليس من ماء زمعة فامر احتياطا كما جاء لما روي من شبهه عتبة او يقال امهات المؤمنين مخصوصات
بالحجاب ممن لم يصدق القلب بالقرابة المحرمة فانهن لسن كاحد من النساء فتدبر وقالوا ثانيا لو عم الوارد على سبب خاص لم يكن لي نقل السبب
الينا فائدة معتدة ونقل المصنف عنه قلنا لا نسلم الملازمة وانما يلزم لو كان الفائدة منحصرة في تخصيص الحكم وليس كذلك بل فائدته منع تخصيصه فالا
معرفة انه نص فيه فما يكون معرفة الاسباب قرينة على فهم المراد وهذا اجل فائدة وقالوا ثالثا لو قال لا تغديت في جواب من قال تعال تغد عندي
لم يعم فلا يحنث الا بالتغدي عنده قلنا ان مقتضى حقيقة الكلام العموم لكن صرف عنه الى الخصوص بالتغدي وذلك بعرف خاص فيه ودون غيره

او زاد اليوم وقال لا اتغدى اليوم عم وحنث بالتغدي ولو في بيته على ان الامام زفر يمنع الملازمة ويقول يعم ايضا وقالوا
رابعا على تقدير العموم عموم الوارد على سبب خاص لم يكن الجواب مطابقا للسوال والمطابقة واجبة قلنا ليس المطابقة الا كون الجواب
بحيث يفهم منه حال المسئول عنه وقد حصل ههنا معرفة حال المسئول عنه مع معرفة اشياء آخر غيره فطابق وزاد والزيادة لفائدة اخرى
لا تنافي المطابقة وقالوا خامسا العام الوارد على سبب خاص نص في السبب فقط بالاتفاق وقد كان في وضع اللغة ظاهرا في كل فانصرف من
الموضوع له الى معنى مجازي وهو بقيته مجموع السبب فقط والسبب مع كل ما عداه والسبب مع بعض ما عداه فلو عم الكل فقد اريد احد معانيه المجازية
وكان حكما باحد مجازات محتملة وهو باطل فلا يعم اقول بل يكون حكما بمجاز مرجوح لان الراجح السبب فقط بقرينة السوال والحادثة قلنا اولا لا نسلم
انه نص في السبب بمجرد اللفظ بل مشمول للكل بالسواء وانما قطع بدخوله من خارج فهو المحقق للنصوصية ولا يلزم منه كون اللفظ مجازا وانما يلزم لو كان النصوصية
من نفس اللفظ وقلنا ثانيا سلمنا النصوصية لكن النصوصية في البعض لا يستلزم المجازية لانها اي المجازية يكون بالاستعمال وهو في الكل فلا مجاز
كذا في التحرير وعبارته لا مجاز اصلا لانه بالاستعمال في المعنى لا لكيفية الدلالة وقد استعمل في الكل فهو حقيقة والظاهر انه معارضة على كونه مجازا فلا يرد
عليه شيء والمعول على المنع بعد تسليم النصوصية فاورد عليه باثبات المقدمة الممنوعة وقال قول تساوي النسبة الى الجميع اي تساوي نسبة اللفظ
الى جميع الافراد مع قطع النظر عن الخارج لازم الحقيقة بالضرورة فاذا انتفى التساوي انتفت الحقيقة فلا محال يتعين المجازية بعد تسليم النصوصية
في البعض بل لا يكون نصوصية من اللفظ اصلا لا في الكل ولا في البعض وان قيل لعله سلم النصوصية من خارج يقال آل الى الجواب الاول فتدبر
مسئلة الجمهور قالوا فعله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام لا يعم الامة الا من دليل خارج وهذا ظاهر ولكنا نقول اي نقل الراوي الفعل بصيغة
فعل لا بصيغة ظاهر والعموم كما فهمه صاحب التلويح كصلى في الكعبة لا يعم الاقسام والازمان والامة الا بدليل خارج لانه حكاية عن وجود جزئي واحد
في زمان معين وصدقها بمطابقته للمحكي عنه فلا مرد على افادة وجود جزئي في زمان فلا تعم الجزئيات كلها ولا الازمان كلها فان قلت فمن
اين قال الحنفية بجواز كل صلوة من الفرض والنفل في الكعبة قلت بالقياس فانه اذا جاز جزئي واحد من الصلوة فيها علم ان التوجه الى البعض
الكعبة كاف والصلوات متساوية في امر التوجه فيجوز فيه الصلوة كلها فرضا ونفلا وزعم البعض من الشافعية ان ما روي انه صلعم صلى العشاء بعد
غيبوبة الشفق يدل على انه صلى العشاء مرة بعد الحمرة ومرة بعد البياض بناء على تعميم المشترك فرده المص وقال فما نحو صلى العشاء بعد غيبوبة الشفق
وروى ابو داود في حديث امامة جبرئيل وصلى العشاء حين غاب الشفق فتعميمه الشفقين الحمرة والبياض وان صح عنده تعميم المشترك لا عندنا فان
الشفق لفظ مشترك بين البياض والحمرة فلا يدل على تكرر الصلوة بان يكون مرة بعد الحمرة ومرة بعد البياض لكون البياض وانما بعد الحمرة فيصح
ان يراد صلى بعدهما صلوة واحدة اي صح وقوع صلوة واحدة بعدهما فحكى الراوي عنها بهذا اللفظ وهذا ظاهر فان قلت المشترك اذا عم تعلق
الحكم بكل من معنييه بالذات حتى يكون هناك حكمان لا بان تعلق بالمجموع من حيث المجموع حكم واحد فيلزم تعدد الصلوة قلت هذا هو مبنى ظنهم لكن
الحكم ههنا كون الصلوة بعد كل من الحمرة والبياض وهذه البعدية ثابتة بالنسبة الى كل بالذات ولا يلزم منه تعدد الصلوة فان شيئا واحدا
يكون بعد اشياء بالذات بالنسبة الى كل فافهم وربما يتوهم التكرار من نحو كان يصلي العصر والشمس حية بيضاء وكان يجمع بين الصلوتين في السفر
في السفر والحديثان ثابتان بعبارتهما في الصحاح والسنن والثاني يرد علينا في عدم تجويز تاخير الصلوة عن الوقت ولو في السفر والمطر وتفصيله
مذكور في موضعه وانما فهم التكرار ورد النقض فانه حكاية فعل فقيل في جوابه ذلك اي فهم التكرار من لفظ كان عرفا اذ لا يقال فلان اعني لفظ
كان عند عدد الفعل مرة كما صرح به الامام الرازي الشافعي في المحصول قال الشيخ عبد الحق الدهلوي المحدث في فتح المنان ان هذا

متقيد بحكم آخر و لا تعيين لمحل فيتوقف الى تبيين المراد وان لم يتناف احكامها مقدرا لمشترك بين الجار الى المطلب في التقدير
ولا توقف للعمل كما قال في الكشف ورأيت في بعض كتب اصحاب الشافعي ما يدل على ان العقل والشرع من اضمار شيء في كلامه صيانة له عن التكذيب ونحوه
وثمة تقديرات يصح الكلام باي منها كان لا يجوز اضمار الكل وهو المراد من قوله المقتضى لا عموم له اما اذا تعين احد التقديرات يكون فيقدر كظهوره في
العموم والخصوص حتى لو كان مظهره عاما كان مقدره كذلك كذا لو كان خاصا وعلى هذا فلا نزاع فاحفظه في التقدير الواحد كفاية لاجل التصحيح
بالفرض فتقدير الزائد من غير ضرورة والضرورة تقدر بقدرها اذ التقدير انما كان لضرورة التصحيح فلا يقدر الزائد الشافعية قالوا اولا اضمار
الكل كرفع احكام الخطأ اقرب الى الحقيقة كرفع ذات الخطأ فان انتفاء جميع اوصاف الذات اقرب الى نفي الذات والمجاز الاقرب اولى من
الابعد اقول كلية اي كلية اقربية اضمار الكل ممنوعة لجواز ان يكون المقتضى في الاثبات نحو انما الاعمال بالنيات على ان اضمار الكل كاضمار
مجازات كما مر ان الاضمار والمجاز في مرتبة وتغليب المجاز اولى فيهما مانع عن الحمل على الاقرب ويحتمل ان يكون معارضة ومن ههنا اي ومن
اجل لزوم كثرة المجاز قلنا الاجمال والا كان خلاف الاصل اولى من التعميم تعميم التقديرات وقد يجاب تارة كما في التحرير بان الحمل على المجاز
الاقرب انما هو اذا لم يعينه الدليل وكون الموجب لاضمار البعض ينفي اضمار الكل لانه مقتض اقول موجبا اضمار البعض لا ينفي اضمار الكل و
اقتضاء البعض مطلقا اعم من اقتضاء الكل و البعض فقط والمنافي لاضمار الكل هو هذا لا ذاك واما الكلام في ان ايها ترجح ولو من خارج فتدبر
وهذا كلام متاه فان اقتضاء اضمار البعض ضرورة صحة الكلام تقتضي تقدير واحد اياما كان وينفي الزيادة على الواحد لكونه من غير ضرورة كما مر في
دليل المختار فالمقتضي للتقدير انما يقتضي تقدير البعض فقط ولا شك في نفيه تقدير الكل فافهم وقد يجاب تارة اخرى كما في المختصر بان باب غير الاضمار اكثر
اذ لعله المقتضي ان الاضمار شيء ودليلكم يقتضي ان يضمر الكل فوقع التعارض بينهما وبقي دليل اضمار البعض سالما فيعمل به فان قلت كثرة باب غير الاضمار كما يعارض دليل
الكل كذلك يعارض دليل اضمار البعض قلت لعله بناء على الترجيح بكثرة الادلة وايضا هذا الدليل انما يعارض دليل تقدير الكل مساواة تقدير البعض فمقطوع
غير قابل لان يعارضه شيء قال في الحاشية وبهذا يندفع ما اشار اليه بقوله ورد هذا الجواب بان الكلام على تقدير لزوم الاضمار صونا عن الكذب
في كلام الشارع فلزوم الاضمار مقطوع به فلا يعارضه اصالة عدم الاضمار وجه الدفع ان الصون عن الكذب انما يقتضي تقدير البعض ان كان
هو ما تقدير الزائد فلا يقتضيه الصون فالاصالة لا يعارضه بل يعارض تقدير الكل فاحفظها فظاهر ونفي تقدير الكل مسالما دليل فلا يثبت ويبقى
تقدير البعض فقط سالما لما اي للبعض كان فتدبر جدا ثم اما اجاب هذا الرد بان التقابل التام بين الايجاب الكلي والسلب الكلي لا بينه وبين الايجاب الجزئي فليس
شيء كما لا يخفى ثم قالوا ثانيا اذا قيل ليس في البلد سلطان فهم نفي جميع الصفات السلطانية من العدل والسياسة والنفاذ والحكم وغيرها فيقدر
الكل قلنا هذا مثال جزئي لا يثبت حكما كليا بل ذلك بعرف خاص فيه فلا يقاس عليه غيره من الصور على انه يجوز ان يكون من عموم المقدر اي
صفة السلطان لا من قبيل عموم التقديرات فلا يدل على جواز تعميم التقديرات مع انه يحتمل ان يراد بالسلطان صفاته مجازا اطلاقا للموصوف على الحال
فلا يكون من باب التقدير حتى يفيدكم اقول ذلك ان تمنع الملازمة وهي فهم نفي جميع الصفات عند هذا القول ايضا بل المفهوم منه نفي من يجمع
هذه الصفات هي طريق استعمال السلطان فيه مجاز من قبيل الاستعارة تشبيها للجامع بين هذه الصفات بالسلطان لا ان ههنا تقديرا لمن يجمع الصفات
حتى يرد عليه انه قد لزم حينئذ ايضا كثرة التقديرات فان المقدر من يجمع صفة للسلطان وصفة اخرى له وهكذا فافهم **فرع** اعلم ان الحكم دنيوي
كلزوم الضمان او البراءة عنه واخروي وهو الثواب او الاثم والحديث يحتمل التقديرين من رفع ضمان الخطاء والنسيان او رفع اثم الخطاء
والنسيان ولا تلازم بينهما اذ قد ينتفي الاثم ويلزم الضمان كما اذا اتلف مال مسلم بالغلط لا اثم واكل المضطر مال المسلم فلولا الاجماع على ان

الا فرو تجب اي الاثم مراد في الحديث لتوقف فيه لانه لعير حينئذ محملا لكنه اجمع عليه فانتفى التقدير الاخر وهو الضمان ففسدت الصلوة بالتكلم
خطاء ونسيانا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى لعموم الاحاديث الدالة بالفساد بالكلام من غير معارض فان قلت فلم يفسد الصوم بالاكل ناسيا قال
وانما لم يفسد الصوم بالنسيان اي بالنسيان فقط للنص الاخر الدال عليه وهو ما روى الشيخان عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه
واله وسلم من نسي وهو صائم فاكل وشرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه وقياس الشافعي الاول اي حال النسيان عليه لا نتقرا ههنا لان الكلام
في عدم ايجاب الحديث المذكور لا في دليل اخر مع انه قياس مع الفارق لندرة الاكل مع التذكر للصوم فلا ضرورة فيه حتى يقتضي دون الاكل
ناسيا فانه غالب الوجود والانسان مبتلى به كثيرا فيليق به العفو وايضا الاكل مع التذكر لا يعرى عن نوع جناية من عدم التثبت والاحتياط
دون الاكل ناسيا فانه عار من الجناية مطلقا والنسيان من قبل صاحب الحق فلا يصلح جناية فالعفو عن حال عدم الجناية لا يستلزم حال الجناية فتدبر
ولا يقاس الصلوة على الصوم فيحكم بعدم فسادها مع التكلم ناسيا كالصوم مع الاكل ناسيا لان عذره اي كون الناس معذورا احدث عدم المذكر
كما في الصوم فانه لا مذكر لكون عدم الاكل للعبادة لا للعادة او للضرورة او لعدم الجناية وشبهها لا يستلزم هي لا يستلزم كونه معذورا مع وجوده
اي المذكر وهو هيئة الصلوة فانه فلا ينسى مع وجود المذكر فلا ضرورة وايضا لا يعرى عن نوع جناية للتساهل وعدم الالتفات الى المذكر فلا ينسب
هذا النسيان الى صاحب الحق من كل وجه ولذا اي عدم صحة قياس حال المذكر على حال عدمه وجب الجزاء بقتل المحرم الصيد ناسيا ومثل هذا الفرع
فرع اخر وهو ان قوله عليه واله السلام انما الاعمال بالنيات لا بد فيه من تقدير وهو اما صحة الاعمال او ثواب الاعمال ولولا الاجماع في
الثاني لتوقف لكن الاجماع على الثاني فنفي الاول فلا يبطل صحة الوضوء والغسل لفقدان النية ولا يوجب الحديث وجوب النية فيهما بل يثاب
عليه فاقد النية واعترض في التلويح ان الاجماع على تقدير الثواب ممنوع نعم لزوم النية للثواب مجمع عليه ولا يلزم منه ان المقدر في الحديث هو الثواب
موافقة الحكم لدليل لا يوجب كونه هو الدليل وذلك ان يجيب عنه بان الاجماع نقله الثقات فلا وجه للمنع ولو سلم فيمكن التقرير بان الاجماع انعقد على
ان الثواب لا يحصل الا بالنية حتى قالوا ان المصلي على ظن الطهارة يثاب ولو كان خطاء وكذا الاثم للناس والخاطي بخلاف الحكم الدنيوي
فانه لا اجماع فيه فيقدر لتقدير القيد الحكم الاجماعي المقطوع ويترك المشكوك فلا يعارض اطلاق اية الوضوء والغسل واطلاق اية التيمم
واحاديثه ثم انه لا حاجة كثيرا الى التمسك بالاجماع فان شان نزول هذا الحديث الهجرة فان هجرة الاكثر كانت لمحبة الله ورسوله وهجرة البعض لكسب
الدنيا من التجارة والنكاح فقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم هذا القول ويدل عليه سياقه ايضا ولم يامر بتجديد الهجرة مع كونها فرضا فعلم ان الهجرة
غير مفتقرة ولو كانت لفسد الهجرة لانها المورد ولم امر عليه السلام بالتجديد وعلم ايضا بالقياس عليها عدم اشتراط النية في صحة الواجبات التي تكون وسيلة
لاداء العبادات الاخرى واما الحديث المذكور في المتن فتقديره في كتب الحديث وبهذه العبارة ان الله تجاوز عن امتي الخطاء والنسيان
وما استكرهوا عليه والمتبادر منه التجاوز عن الاثم اعترض ايضا انه يجوز ان يقدر الحكم العام للحكمين الدنيوي والاخروي في الحديثين فيكون
المعنى انما حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء والنسيان فينتفي الصحة والثواب بانتفاء النية ويجب ارتفاع الضمان بالخطاء والنسيان والجواب عنه ظاهر فان هذا ايضا محتمل
فاحتمل ههنا ممكن تقديرات الثواب او الاثم والصحة او الفساد والقدر المشترك لكن الاجماع على خصوص تقدير الثواب والاثم نفاه كما نفى تقدير الصحة والضمان
واجيب بان اطلاق الحكم على الصحة والثواب وعلى الضمان والاثم لم يكن في الاطلاق القديم وقت رسول الله صلعم وانما هو عرف خاص فيما بين الفقهاء المتاخرة
فلا يمكن ان يقدر في كلامه صلعم الحكم بالمعنى العام بل انما يقدر الصحة او الثواب والاثم او الضمان وفيه ان اطلاق الحكم على المعنى الاعم وان لم يكن لكن المعنى
العام الشامل كان معقولا فهلا يقدر لفظ يدل على هذا الاعم وامكان مجازا قال **فرع** اخر في قول الرجل لامرأته طلقي نفسك يصح فيه

بنية الثلث فوہم انہ من باب اضمار الكل فان الطلاق مضمر ليس بملفوظ فاجيب بانہ متضمن للمصدر لغة فلا اضمار لان معناه اوجدي طلاقا فانكون
المصدر مدلولا لغة بالتضمن والمصدر يصح فيہ نية الثلث كما في انت الطلاق او طالق طلاقا فانہ يصح فيہ نية الثلث وللقائل ان يقول انہ قد سبق
ان اللفظ المفرد لا يدل على معان كثيرة لو ضع واحد وان الدلالة التضمنية متحدة مع المطابقة فلا يصح التصرف فيهما بل مثل هذه الدلالة مثل
الالتزامية المنطقية وذلك ان تجيب عنہ بانہ لا شك ان هذه الدلالة ملحوظة للمتكلم فان ههنا دالين المادة والهيئة والمادة تدل مطابقة على المصدر فيصح
التصرف فيہ بخلاف المدلول الالتزامي المنطقي الغير الملحوظ للمتكلم مع انہ قد مر ان الحكم باتحاد الدلالتين امر عسير جدا فتذكر اقول هذا منقوض
بنحو لا اكل فانہ ايضا متضمن للمصدر فيصح فيہ نية الكل من اكل ماكول دون ماكول فتامل اشارة الى الجواب بان المصدر المتضمن فيہ نفس الاكل المصدر
للفعل وهو مطلق من حيث هو لا يجوز تقييده بحال بخلاف طلقي فان المتضمن فيہ مصدر آخر وهو الطلاق صالح لان يعتبر فيہ افراده طلاق دون
طلاق هذا محصول ما في الحاشية ولك ان تفرق بان افراد الاكل باعتبار تقييده بماكول دون ماكول كاكل التفاحة واكل الخبز كما يصح ان يتنوع
لان التقييد بالمفعول لم يعتبر ولم يلاحظ واما افراده باعتبار ذاته وهي انواع حركة اللحيين فلا يلتفت اليہ فيہ عرفا بخلاف الطلاق من البائن والرجعي
فتدبر ونقض في المشهور بطالق فانہ اذا قيل انت طالق لا يصح نية الثلث مع ان المصدر متضمن فيہ ايضا ودفع بان الطلاق المذكور فيہ وصفها وهو
اثر التعليق ويتكرر الاثر بتكرر المؤثر الذي هو التعليق والمؤثر غير متكرر فلا يتكرر الطلاق الذي هو من صفات المرأة وانما لا يتكرر التعليق المؤثر لان الثابت
لتصحيح الخبرية من باب المقتضى فلا يقبل العموم وتفصيله ان انت طالق وطلقتك اخبار عن اتصاف المرأة بالطلاق فلا بد من وقوعه قبل الخبر ليصدق
فيثبت القاع من الزوج لتصحيح الخبرية فهو من باب المقتضى الغير المقدر ولا عموم له ولا تعدد فيہ فلا يتعدد الطلاق هذا وفيہ نظر فانا سلمنا الخبرية وسلمنا ان
الايقاع من باب المقتضى لتصحيح الخبرية لكن لا يلزم منہ ان لا يصح نية الثلث فانہ لما نوى الثلث قصد الحكاية عن اتصاف المرأة بالطلقات الثلث فلا بد
من اعتبار ايقاعها كذلك لتصحيح الخبرية ولا ينافي قولهم المقتضى لا يعم ولا يتعدد وما قلنا لان المراد انہ لا يعم عموما يقبل التخصيص ولا يتعدد تعددا يقبل
النقصان ثم ان ما ذكرتم بعينہ جار في انت طالق طلاقا فان التعليق ههنا ايضا من باب المقتضى فينبغي ان لا يعم ولا يتعدد وقد يقال انت طالق
منقول الى الانشاء الواحدة عرفا فانحو قهاس الاثنين والثلث لا ينقل لہ فلا يصح نية الزائد وعلى هذا لا يرد شيء لكن اين دليل على هذا النقل وانما هو دعوى
محض فتدبر مسئلة المفهوم المخالف عند القائلين بہ عموم لجميع ما وراء المنطوق غلط فالغزالي الامام حجة الاسلام فيقيل النزاع لفظي يعود الى ان العام
هل هو ما استغرق في محل النطق وبه يقول الامام حجة الاسلام فنفى العموم عنہ او ما استغرق في الجملة سواء كان في محل النطق او غيره كما يقول بہ الجمهور
فاثبتوا العموم اذ لا خلاف لاحد من قائلي المفهوم في ثبوت نقيض الحكم لا في محل النطق عموما بل الخلاف انما هو في اطلاق لفظ العام عليہ ورد هذا بان
كلامہ لا يساعده والظاهر من كلامہ انہ بنى على عدم كونہ لفظا وقال في التحرير جاز ان يقول الامام الغزالي ثبوت النقيض للمسكوت على العموم
حينئذ الى الاصل لا الى المفهوم لان لا يكون للفظ دلالة على ثبوت الحكم فيما وراء المنطوق لا نفيا ولا اثباتا فبقي المسكوت على ما كان قبل فيبقى الحكم
بعدم مقتضيہ فلا يكون من العموم في شيء اذ لا بد فيہ من الدلالة وهذا كطريق الحنفية النافين للمفهوم بعينہ فيقول اولا الكلام بعد تسليم المفهوم وهذا
بالحقيقة انكار لہ واقول ثانيا ان نسبة ثبوت النقيض في المسكوت عموما الى الاصل لا يصح انما يكون المفهوم موجودا فلا يمكن استناده الى الاصل وهذا
الكلام لا يصح عموما فان بعض الوجوه وبات ايضا ينسب الى الاصل لكن لا بغير المفهوم والايراد ان لا يتوجهان اليہ اصلا فانہ من ابن علم ان هذا الحبر الامام تكلم بعد
تسليم المفهوم وعبارة المنقولة في التحرير من المقتضى النزاع عائد الى ان العموم من عوارض الالفاظ خاصة ام لا فان من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم
عموما فيتمسك بہ فيہ نظر لان العام لفظ تشابہ دلالتہ بالاضافة الى المسميات والتمسك بالمفهوم ليس تمسكا بلفظ بل بسكوتہ فاذا قال في سائمة الغنم زكوة فمعنى

المذكور من المساواة فليس بلفظ حتى تعم او يخص و يجوز ان يكون حاصله ان القائل بالمفهوم لا يثبت عاما و يتمسك به وفيه نظر فانه لا منع عندنا اذ ليس للفظ ههنا
دلالة عليه كما عرفت بل هو تمسك بالسكوت فان المسكوت يبقى على ما كان والاصل في الاحكام العدم فيلزم انتفاء الحكم فلا يكون عاما ولا يصلح التمسك به ثم
ليس المقصود ان لكل كلام مفهوما عاما ينسب الى الاصل بل المقصود ان المفهوم لو كان يثبت بالسكوت لا بدلالة اللفظ فافهم فيه اثنائي ايضا وعلى هذا فالنزاع
معنوي يبتني على خلاف آخر معنوي فتدبر وقيل ليس النزاع لفظيا بل النزاع في ان العموم ملحوظ المتكلم فيقبل التجزي والخصوص في الارادة او لا بل ملحوظ
للمتكلم بل هو لازم عقلي كالماكول في الاكل عند الحنفية فلا يقبله وهو مراد الامام الغزالي قدس سره فالنزاع في العموم القابل للتجزي فاثبته الجمهور وانكره
هذا الحبر القمقام رح وان تذكرت تحقيق ما قد ساعد بينك على فهم هذا وارد عليه ان كلامه لا يحتمل هذا التوجيه حيث قال في رده اي رد القائلين بعموم
المفهوم ان العام لفظ يشتبه دلالة والتمسك بالمفهوم ليس تمسكا باللفظ بل بالسكوت فان ظاهر وان سلمنا ان لفظا يتصف بعموم لا كونه ملحوظا للمتكلم وايضا
يرد عليه ان كون المفهوم غير ملحوظ المتكلم غير معقول على تقدير القول به فاذا كان دلالة اللفظ عليه بالوضع فكان المتكلم ملاحظا مستعملا للفظ فيه فالعموم
فيه لو كان كان قابلا للتجزي والخصوص كما في سائر الالفاظ العامة وايضا الحكم على الشيء من غير تصاف اي ناظر ومنتقضه غير معقول فلا يكون المفهوم لازما عقليا
ولو حمل كلام القائل بان العموم استغراق المقصد من اللفظ ولا دلالة ههنا للفظ بل قد يفهم بالسكوت من الحكم عليه انتفاء الحكم كما يفهم اللوازم العقلية لا كان الى
ما في التحرير ولا يرد عليه شيء اقول ليس النزاع كما ظنوا بل النزاع في ان المفهوم هل يشابه دلالة على الافراد فيكون عاما فان تشابه الدلالة يعتبر فيه او يتفاوت
الدلالة عليها فلا يكون عاما والحق هو يجوز ان يتفاوت في الانفهام فان قولك في الغنم السائمة زكوة دلالته على عدمه في المعلوفة تتفاوت ودلالته على عدمه في شيء هم
ما هنا في الاول اظهر دون الثاني فافهم وفيه نظر فان الدلالة على المفهوم وضعي ولا شك ان تساوي نسبة الافراد اليه من لوازمه فلا يمكن كون الدلالة
على افراد المسكوت متفاوتة وان كان التفاوت من خارج فلا ينافي العموم كما ان دلالة العام على سبب نزوله اقوى منها على ما سواه وان قيل المقصود ان
ليس دلالة عليه بالوضع فلا تشابه قلت هذا بالحقيقة انكار للمفهوم وقد كان هو زعمه الكلام بعد التسليم فتدبر **مسـئلة** مثل قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
لا يقتل المسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده رواه ابو داود والنسائي لكن بزيادة الاحرف التنبيه سيأتي او لا يقتل ذو عهد في عهده بكافر لانه لو لم يقدر شيء لامتنع
قتله مطلقا لان المعنى حينئذ يكون لا يقتل ذو عهد اصلا لا بمؤمن ولا بكافر وانه باطل اتفاقا فلابد من التقدير فيقدر اللفظ المذكور سابقا في المعطوف عليه
للقرينة اي بقرينة ذكره سابقا فيكون عاما خلافا للحنفية لان المقدر كالملفوظ وفي بعض شروح المنهاج انه لا يقدر شيء والمعنى لا يباح قتل ذو عهد اصلا فانه لما
حرم القصاص في قتل المسلم الكافر وعلم ان وسيلة ما لا من دم المسلم كان الوهم يذهب الى انه مباح الدم فدفعه بقوله ولا ذو عهد في عهده اي لا يقتل
ذو عهد ما دام في عهده فان قتله حرام وفيه انه خلاف الحديث لا بد من تقدير المفعول فانه لا يحرم قتله مطلقا بل يباح لاجل القصاص وقطع
الطريق وغيرهما من الحقوق فلا بد حينئذ من تقديره لتصحيح من التحقيق ولا شك ان تقديره في المعطوف عليه اولى وهذا معنى قول الحنفية بل فالكلام ابن الشافعية
كلما عم المعطوف عليه عم المعطوف قال الشيخ ابن الهمام انه خرج مرة لمسألة اصولية هي ان الجملة الناقصة اذا عطفت على ما قبلها المقيد بالقيود التي قيد فيه انها
عام فعام واشار الى الاستدلال بقوله لان العطف للتشريك بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا تقيد حكم المعطوف عليه بقيد وجب تقييد المعطوف به ايضا
لكنه ليس بالتشريك في الحكم الا بدليل صارف فهو لا تقييد فلما كان للشافعية تصريح عندهم لا تقييد وعليه النحاة كما سيعلم انه صرح الثقات بانه لا يوجد هذه المسئلة في كتب مشائخنا
ويشير اليه التحرير ايضا وانما استنبط بعضهم من هذه الفريعة ولا يصح الاستنباط اصلا فانه على هذا يصير القول بانه لو لم يقدر شيء كما سيذكر كالخلف والانتم
الاستدلال بكون العطف للتشريك ايضا فان التشريك في اصل الحكم مسلم ولا يمتنع وفي الحكم المقيد ممنوع ثم ان مخالفة النحاة كافة وان لم يكن حجة
عند معارضة اقوال المجتهدين كما يجيء لكن يصلح مرجحا عند وقوع الشك في كونه قولهم فلا يستنبط لكن كلامهم مخالفا لرأي النحاة اجمعين فالحق عند هذا

السهو ان يستنبط هذه القرينة ان الجملتان تقتضيه المعطوفة على ما قبلها لا يشيع تعلق حكمها بقيد الا بتقييد مقدر فيقدر بالقيد الذي في المعطوف عليه دون القيود الاخر ان عاما فعام وان خاصا فخاص وهذا الحق ظاهر جدا فان العطف قرينة قوية عليه وكذا التشريك فتقدير النصف ثم هو اي الكافر المقدر في المعطوف مخصوص بالحربي لئلا يقتله بالذمي اجماعا وتخصيص المعطوف يوجب تخصيص المعطوف عليه بالحربي المعطوف عندهم وذلك لان هذا الحكم نقيض ان عموم القيد في المعطوف عليه يستلزم تقدير عمومه في المعطوف خلافا للشافعي فيجوز عندهم اي الحنفية قتل المسلم بالذمي لعموم آيات القصاص وعدم معارضة هذا الحديث اياها ثم انا لا نحتاج الى هذا الوجه كثيرا في الاستدلال لعموم الآيات في القصاص فان هذا الخبر لا يصلح المعارضة لانه خبر واحد فلا بد من تاويله ولعل ما ذكر منزل وتيسير الزاما على الخصم لمفهوم المخالفة فان مفهوم لا يقتل لكافر حربي ليقتل لكافر غير حربي فتدبر الشافعية قالوا او لا لو كان كذلك اي لو كان التقييد بقيد عام في المعطوف عليه موجبا لتقييد المعطوف به للزم تقييد عمرو في نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا وسيوم جمعة لانه جملة ناقصة عطفت على مقيدة فيجب تقييدها لان العلة وهو ان العطف للتشريك مطلقا مشترك بين الحديث وبين هذا المثال فهذا ملتزم ظهوره اي ظهور التقييد بيوم الجمعة فان الجمع بحرف الجمع كما في التشبيه والجمع كالجمع بلفظ الجمع في افادة المعنى ولو قيل ضربت يوم الجمعة الزيدين وجب تقييد ضربهما بيوم الجمعة فكذا في صورة العطف فان قلت هذا مخالف لما عليه النحاة فلا نسلم صحته قال ومخالفة النحاة في نحو وفي نحو اي في جانب عن الصواب لان المجتهدين هم المستندون في اخذ المعاني من قوالبها فلا يقدم قول النحاة على قولهم فلا يعارض وفيه ان عدم المعارضة مسلم لكن اذا ثبت النقل وههنا لم يثبت انما استنباط غير متبعهم من بعض فروعهم وقول النحاة لا يوخذ من مثل هذا وشركة الجمع بحرف الجمع للجمع بلفظ الجمع ليس على الاطلاق بل في الاشتراك في اصل الحكم لا في التقييد كما تدبر بل الحق في الجواب منع الملازمة بانا انما نقول بوجوب التقييد بما في المعطوف عليه فيما اذا لم يصح المعطوف بدون التقييد بقيد وليس في المثال المذكور كذلك ◦ ان احتيج المعطوف الى التقييد لوجب ما في المعطوف عليه وقالوا ثانيا لو كان الكافر في المعطوف عاما لكان الكافر الاول الذي في المعطوف عليه للحربي فقط لانه عندكم مخصوص به فيفسد المعنى فانه يلزم منه ان لا يقتل ذمي بحربي بخلاف المستامن فانه قد خص الثاني اي كما مر فلا نسلم الملازمة وقد اعترض في شرح الشرح بان الكافر الاول خاص البتة سواء قدر الكافر الثاني عاما او لا يقدر عاما فلا معنى للملازمة بين تقديره الثاني عاما وخصوص الاول قيل في الجواب هذه اتفاقية عامة اي الحكم فيها بصدق التالي على تقدير فرض المقدم سواء كان كاذبا او صادقا من غير علاقة بل بمجرد صدقه في الواقع ويكفي ذلك في المطلوب فيبانه لا يكفي فان الاتفاقية لعامة غير منتجة في القياس الاستثنائي اقول ليست اتفاقية بل المعنى لو عم الثاني لكان عاما مع خصوص الاول وهذه لزومية كما لو قيل لو وجد الشمس كان منحصرة في هذا الفرد فافهم ولو كانوا قرروا الدليل من اول الامر لو عم الثاني لعم الاول لان عموم الثاني لاجل عموم الاول لم يكن يرد هذا القيل والقال والله اعلم بحقيقة الحال

التخصيصات وهو اي التخصيص قصر العام على البعض من مسمياته في الارادة وقد يقال التخصيص لقصر اللفظ مطلقا عاما وغير عام على بعض مسماه فيتناول تقييد المطلق قيل في القصر الواقع في التعريف تصورا فلا يخرج منه نسخ البعض فانه قصر على بعض مسميات العام واجيب بان هناك ليس قصرا على البعض فانه اراد البعض من اول الامر بل اريد هناك الكل ثم نسخ البعض اي حكمه بخلاف التخصيص فانه القصر بالمعنى المذكور فما اورد ان النقض باعتبار الحالة الثانية باق وهي التخصيص الثاني فانه كان المخرج بالتخصيص الثاني واخلاصين بتخصيص الاول ثم خرج فلا يكون قصر انبخرج من الحد بعد انما الحدود اقول ليس الاستعمال للعام الا واحدا فلا يتعدد والارادة بان يراد اولا جميع ما بقي من تخصيص الاول ثم يراد بعضه وهو ما بقي من الثاني بل يراد من صدر الامر ما بقي بعد التخصيصين فيصدق القصر هناك ولو تعدد الاستعمال لتعددت الارادة فيراد في استعمال ما بقي بعد تخصيص الاول وفي اخر ما بقي بعد التخصيصين فيكون تخصيصا بالنسبة الى هذا الاستعمال دون الاول ويمكن ان يجوز ان يكون الناسخ في استعمال وهو الاول مخصصا في استعمال اخر ولا فساد فيه نعم يشكل على راي من جوز تاخير المخصص الثاني فانه لا قصر حينئذ

مبين الاستعمال بل بعد ذكر المخصص الثاني بل لا يشكل على رأيه ايضا فان المتكلم بالعام لم يخصص بتخصيصين واحدا بعد واحد متأخرا اراد ما بقي من تخصيص الاول
والثاني ففيه قصر بحسب الارادة وان علم بعد ذكر المخصص نعم يلزم التجهيل لكن لا يضر للتعريف على رأيه والحق ان المتراخي ناسخ مطلقا اولا كان او ثانيا فلا يضر الجزم
علما بردشئ والاكثر الحنفية خصصوه بمستقل مقارن فالتخصيص قصر العام على البعض بمستقل مقارن فالاستثناء ونحوه من الصفة والشرط وبدل البعض
والغاية ليس منه عندهم وظاهر ان هذا الاختلاف بيننا وبين الشافعية لفظي راجع الى الاصطلاح وبه صرح كثير من الشافعية والحق ان الامر ليس كذلك
بل النزاع نزاع معنوي فعندهم تقييد العام لغير المستقل قصر له على البعض بارادة فالمراد من هذا الامر بالنفي عندهم وعندنا لا قصر الا في المستقل المقارن
واما غير المستقل فلا قصر فيها اصلا وبيانه انه لو كان الشرط قاصرا للعام لكان المراد من الرجال في قوله اكرم الرجال ان كانوا هاشميين الهاشميين فيكون المعنى اكرم الرجال الهاشميين
ان كانوا هاشميين وفساده ظاهر وكذا في الصفة يلزم ان يكون المراد من الرجال في اكرم الرجال العلماء الرجال العلماء ويكون المعنى اكرم الرجال العلماء
العلماء وكذا في الغاية يكون المراد من المسلمين في اكرم المسلمين الى القرن الثالث والمسلمين الذين في احد القرون الثلثة فيكون ضرب الغاية مما لا معنى
له وكذا يكون المراد من الرجال في جاءني الرجال اكثرهم الاكثر منهم فيكون البدل الكل من الكل بلا خفاء وعند احنافنا لا يفهم عرفا هذه المعاني من هذه التراكيب
فالمعنى في الشرط الحكم بالاكرام للكل بشرط الاتصاف به اي الكل محكومون بالحكم المعلق الا انه لا يوجد الشرط في البعض فلا يتنجز الحكم فيه وهذا لا يمنع الى ان
يريد قصر الحكم المعلق على وجود الشرط لما لا يخرج الحكم الى التنجيز في شئ من الافراد في نحو ان كان الاثواب حريرا كان ناعما فلا قصر في الاستعمال كذا
ههنا واما في الصفة فلا جنس الموصوف اولا ثم يقيد بالصفة ثم يعتبر عمومه في افراد المقيد وهذا ليس من القصر في شئ بل من نوع تحت التعميم في هذه الافراد
فقط وفي الغاية يكون الحكم على افراد الجنس المغيا بالغاية واما في بدل البعض فالمراد من العام كل الافراد لكن لا لان يتعلق بها التصديق والتكذيب بل لان
يحمل توطئة لان يصدق او يكذب ببدله بعد الاستثناء سنذكر ان لا قصر هناك بل العام باق على عمومه كما كان لكن من المجموع يستفاد الحكم على الباقي
بعد الاستثناء الا ان هذا مما يحتمل فيه فافهم وسنبين هناك ان قول القاضي هو الحق وآئل الى ما قلنا فقد بان لك ما بين الوجوه ان لا قصر في غير المستقل
فالتقييد بالمستقل للكشف والايضاح لا للاخراج غير المستقل فانه غير داخل في القصر كالتقييد بالمقارن فانه ليس لاخراج المتراخي لانه غير داخل ايضا في القصر
كما عرفت واما المستقل فيفيد معنى معارضا لحكم العام في البعض فيعلم ان المراد منه البعض من البدء ففيه قصر ولا يلزم شئ مما ذكرنا في غير المستقل كما لا يخفى
هذا ما عندي الى هذه الغاية ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا مسئلة التخصيص جائز عقلا اي لا يحيل العقل وقوع التخصيص بمخصصات من الكلام وغيره وقد وقع
في الكلام سمعا او خلافا فالشذوذ لا عبرة بخلافهم قالوا اولا في الاستدلال انه كذب فلا يليق ان يتفوه به عاقل وفي شرح الشرح انه كذب او مجاز وانما زاد هذا
ليشمل الانشاء ويثبت المدعى تمامه ولم يعرف شارحا من قبل هذه الزيادة لان الكذب لا يكون في الانشاء بل مختص بالخبر وفيه ان الاختلاف ليس الا في
الخبر على ما صرح به الآمدي وغيره وكما في التيسير فهذه الزيادة ضارة له فالصحيح قول ومن ههنا اي من اجل ان الاختلاف في الخبر فقط تبين ضعف ما قيل يمكن
الجواب عن عدم شمول الدليل الانشاء بان كل انشاء يلزمه خبر فلو وقع التخصيص فيه يلزم الكذب في الخبر اللازم له اما انه لا قائل بالفصل بين الخبر والانشاء
اي يمكن الجواب بانه كذب فلا يقع في الخبر واذا لم يقع فيه لم يقع في الانشاء والا يلزم الفصل بينهما ولم يقل به احد وجه ضعف الجوابين ان مبناهما ان
الخلاف في الانشاء ايضا وليس كذلك قلنا يصدق الكلام الذي وقع فيه التخصيص حال كونه مجازا وان لم يصدق حقيقة فانه لا يلزم من النفي حقيقة النفي
مجازا مسئلة ومنتهى التخصيص جائز ما بقي بان يكون المخصص المتصل خلافا لما نقل عن الامام الشافعي ولما كان هذا الخلاف بظاهره فاسدا لا يليق
لمحل عاقل ان يريده وكيف يجوز ان استثناء على نفسه اراد ان يحرر النزاع بحيث يزول هذا الاستبعاد فقال قال السبكي لا نزاع لاحد في ان العقل
المستعمل بحكم ومنه خارج البتة فلا يشمله الحكم انما مدعى النزاع في ان اللفظ هل يشمله لغة ام لا ثم قال ثم يسميه تخصيصا فان ح عام لم يقصد قصره على البعض

ومن قال

ومن قال لا يشمله كما هو ظاهر كلام الشافعي رحمه الله لم يسم تخصيصا اذ لا تصريح فيه ح لتناول العموم لغة والخصوص عقلا اي بالعقل في قوله تعالى وهو على كل
شيء قدير اذ ما شيء من الواجب والممتنع بمقدور عقلا فلا يتناوله وقد كان واقعا لغة لكن في دخول الواجب والممتنع في الشيء مناقشة ولا يرد على ان
المثال هو في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت والاطفال والمجانين لا يفهمون الخطاب فهم خارجون عقلا مع ان لفظ الناس يتناولهم
لغة المانعون للتخصيص بالعقل قالوا اولا لو صح التخصيص بالعقل لصحت ارادة العموم لغة فان التخصيص فرع العموم وضعا والموضوع له يصح الارادة
لغة والتالي باطل بالبديهة لان المحال عقلا لا يصح الارادة فلا تخصيص بالعقل والجواب كما في التحرير منع الملازمة وليس اللازم للوضع صحة الارادة بل اللازم
الدلالة على الموضوع له سواء كان مرادا ام لا وقيل انه مكابرة فان اطلاق اللفظ على مسماه لغة صحيح قطعا وان عاق عنه مانع خارج ولعل حمل
الصحة في الدليل على الصحة الواقعية فمنع الملازمة وقال انما اللازم الدلالة والانفهام وربما لا يستتبعان والمراد حمل على الصحة اللغوية ولذا سيجيء منع
بطلان التالي ولا اولوية في العدول من حمل توجه الايراد على مقدمة منه والحمل على انه يتوجه على مقدمة اخرى وقيل صاحب التحرير انما حمل
على الاول لانه كان بعيدا اياه منه هو له في الاستدلال على بطلان التالي العاقل لا يريد المحال واجيب في المختصر بان التخصيص للمفرد لانه العام
وهو كالشيء مثلا ويصح ارادة الجميع منه حال الافراد اذا وقع في التركيب ونسب اليه ما يمتنع عقلا نسبته الى الكل كالمخلوقية منه اي منع الصحة
عن الارادة فان اريد صحة ارادة العموم في الجملة فمسلم لكنها صحيحة كما في حال الافراد ومن غير استحالة فلا فسلم بطلان اللازم وان اريد صحتها في كل تركيب
فممنوع اقول العموم قد لا يكون الا من التركيب كالنكرة في حيز النفي فما اجاب به لا يتم الجواب ولو قرر كلامه بان العموم للمفرد ولو حال التركيب ويصح منه ارادة العموم في الجملة
في تركيب وان امتنع منه بخصوص التركيب الذي نسب فيه ما يمتنع نسبته الى الكل لكان وجها والحق في الجواب انه لا منع من اللغة ارادة العموم بالنظر الى نفس الكلام فقط وان كان
ممتنعا باعتبار انه خلاف الواقع فبطلان التالي ممنوع فان قلت لو جاز لصح ارادة العاقل اياه قال العاقل لا يريد كما لم يمنع اللغة بالنظر
الى نفسه لكن ممتنع بالقول العاقل لانه كذب بل يريد المحال بل الواقع فلم يذهب اليه من عنده يريد ما لم يمنع الواقع فقط دون ما لم يمنعه اللغة وقالوا
ثانيا انه اي التخصيص بيان للمراد فيتأخر عنه والعقل متقدم فلا يصلح بيانا قلنا انه متقدم لا صفة مع كونه مخصصا وبيانا انما يتأخر بيانيته مع تقدم ذاته
ولا استحالة وقالوا ثالثا لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به لانه بيان مثله وحكم المثلين واحد قلنا لا نسلم وحدة الحكم عند الاشتراك في وصف بل ههنا
فارق هو العقل عاجز عن درك المدة المقدرة للحكم فلا يصلح بيانا كما يجيء بخلاف النسخ به فانه بيان المدة للحكم بخلاف التخصيص فانه بيان ان البعض غير صالح
لتعلق الحكم وهذا يصح من العقل اقول وايضا هو منقوض بالاجماع وخبر الواحد والقياس لجواز التخصيص بها اما بالاجماع فتخص الكتاب والسنة جميعا واما بخبر
الواحد والقياس فلجواز الواحد وعلى الدلالة و دون النسخ اي لا يجوز شيء منها فان قلت فان خبر الواحد كما يخصص مثله ينسخ ايضا واما الاجماع والقياس
فليسا مخصصين حقيقة كما يجيء ان شاء الله تعالى فانتظره وقالوا رابعا اذا تعارضا اي العقل والنقل فالترجيح للعقل فسلم اقول ترجيح العقل على النقل في الدليل
الاول فانكم قلتم العاقل لا يريد المحال وفيه انه لا ترجيح فيه للعقل بل هو فرع التعارض ولا تعارض ههنا مع انه ينافي لما لا نزاع فيه من ان ما يحكم العقل
بخلافه وجه فلابد كما مر فان فيه ترجيح العقل وفيه ايضا انه لا ترجيح اذ لا تعارض فان الصيغة لم تتناوله لغة عندهم بل الجواب ان التقدم بل العقل متقدم
مسئلة لا يجوز تاخير المخصص عن العام بحيث يعد تخصيصا عند الحنفية خلافا للشافعية قال الامام فخر الاسلام هذا مبني على اختلاف في قطعية العام
فلما كان قطعيا عندنا والتخصيص يغير لحكما فالمخصص مغير له من القطع الى الظن فهو بيان تغيير ولا يجوز تاخيره فوجب القران بين المخصص والعام ولما كان
عندهم ظنيا محتملا للتخصيص فالتخصيص بيقينه ظنيا كما كان فالمخصص لم يغيره من شيء بل قرر الاحتمال الذي كان فيه قبل فيكون بيان تقرير فلا يجب فيه القران
وفيه نظر ظاهر فانه على تقدير الظنية وان لم يكن مبطل الوصف القطعية لكنه مغير لما يفهم من ظاهره من غير قرينة وهو العموم والاحتمال الذي كان فيه

فلا يجوز ما ظاهره فلا يكون بيان تقرير بل بيان تغيير هذا ولك ان تقرر الكلام هكذا ان العام عندهم لما كان ظنيا محتملا للتخصيص احتمالا يمنع العمل قبل البحث عنه
حتى اتفقوا عليه ونسبوا المخالف فيه الى المكابرة فيكون شبيها بالمجمل فان المجمل كما يجب فيه التوقف الى ان يتبين المراد كذلك وجب في العام ايضا الى
ظهور المراد الا ان تبيين مراد في المجمل بيان من المجمل وههنا بالاستقرار او معرفة المخصص وعدمه فيكون التخصيص مع قصر الاحد محتملا فلما كان قبل فلا يكون
بيان تغيير بل بيان تفسير وهو جائز التأخير بخلاف ما ذهبنا اليه من القطعية نعم لو اوجب العمل من دون اشتراط البحث عن المخصص مع احتمال
التخصيص كما في خاص خبر الواحد والمأول بالراي وجب العمل مع احتمال فلما قال لكان التخصيص بيان التغيير فلا يجوز التراخي ثم انهم فرعوا على
هذا الجبر الامام انه يجوز تأخير التخصيص الثاني اعني مخصص العام المخصوص فانه ظني كالعام الغير المخصوص عند الشافعية وهذا التفريع غير صحيح على اصولنا
فان العام المخصوص وان كان ظنيا لكن لا يتوقف في العمل به قبل البحث عن المخصص بل هو ظاهر في الافراد الباقية واجب العمل فالمخصص الثاني
للبيان تغيير فلا يجوز التأخير نعم انما يصح عند من يجعل العام المخصوص مجملا كالشيخ الامام ابي الحسن الكرخي كما لا يخفى فتدبر لنا ان العام بلا مخصص مفيد لارادة
الكل لانه لفظ مستعمل مجردا عن القرينة فيتبادر منه الموضوع له فالتأخير اي تأخير المخصص تجهيل للمكلف فانه يعتقد العموم ولعل من غير ان يكون مرادا
للحكيم تعالى وحكم به مع اخبار ان خلاف المراد مراد وهذا اغواء ولا هداية ونقض الامدي بتأخير النسخ فانه يجوز اتفاقا مع انه تجهيل للمكلف عن مدة بقاء
ويجاب بانه اوجبت العمل الى سماع الناسخ فلا تجهيل فان المكلف يعتقد انه حكم الله الى مدة ان لا ينسخ يعني يبالي المدد الى الناسخ ولا تجهيل ولا اغواء اصلا لا
جهل ورود النسخ جهل بسيط بخلاف المخصص فانه مفيد ان العموم غير مراد من الاصل فلو ورد العام بدونه كان وجوب اعتقاد ما ليس حكما الهيا والعمل به
وهو تجهيل بالجهل المركب واغواء واضلال فان قلت يجوز المعتمد نسخ الحكم المقيد بالتأبيد فيتم المكلف ان الحكم مؤبد ففيه تجهيل قلت انما جاز نسخ فاعتقاد
تأبيد هذا الحكم دوام عليه انما يجب عليه اعتقاد انه حكم الله تعالى فانه نسخ وقيد التأبيد لا يوجب تقرر الحكم على هذا الرأي واما على رأي من لا يجوز نسخ المقيد بالتأبيد
فلا ورود وهذا السؤال عن اصله فتدبر اقول وقد يجاب بان الدوام قطعا ليس بالصيغة هناك فان الصيغة ساكتة عن بقاء الحكم ولا تجهيل من الشارع وان
اعتقد المكلف دوامه فذاك انما اوقع نفسه في الجهل ولا اشتباه له فيه كان ان الفرق الا طلبا وعقوا انفسهم فيه بخلاف الكل في العام فانه مدلول اللفظ فالصيغة
مع عدم اقتران المخصص يدل عليه فهو غير مراد فالجهل انما نشأ من انزال هذا الكلام فلزم التجهيل فيه وهو مستحيل قال اعلم ان الدليل يجري في
المخصص الثاني اعني مخصص المخصوص فلا يجوز تأخيره ايضا ثم اشار الى توجيه كلمات المشائخ الدالة على جواز تأخيره وقال ولعل مراد المجوزين هنا
ان تأخير المخصص الثاني تأخير المخصص المنفصل عن الاجمالي لانه بيان المجمل حينئذ والمختار فيه جواز التخصيص الى وقت الحاجة فالمراد بالمخصص الثاني
الكلام العار والبيان المخصص المجمل وان ليس مخصصا حقيقة الا انه اطلق عليه تجوزا لكونه بيانا له وفي حكمه ثم ان تحمل عباراتهم هذا التوجيه لا يخلو من بعد
كما لا يخفى على الناظر فيها اعلم ان الشافعية انما جوزوا تأخير المخصص الى وقت الحاجة كما صرح به صاحب المحصول مع قبول العام لكونه
مظنونا عندهم غير مطلوب الاعتقاد بعمومه فان الظن لا يطلب اعتقاده في الشرع وانما هو مطلوب العمل لان الكلام فيما قبل الحاجة ووقت العمل الحاقي
لا يجوز التأخير عنه اتفاقا فلا تجهيل ولا اغواء والفرض انهم منعوا الاعتقاد وقبل البحث عن المخصص فحال قيام احتمال نزول المخصص لا اعتقاد مطلوب
ولا عمل فلا تجهيل ولا اغواء بخلاف ما اذا كان العام مقطوعا فانه يجب اعتقاد الحكم المقطوع فيلزم ايجاب اعتقاد خلاف الواقع وهو اغواء و
تجهيل فهذا الدليل العلمي مبني على قطعية العام فبناء على هذا يمكن ان يقال في العام المخصوص ان ليس الاعتقاد مطلوبا بالظنية ولا العمل لكون الكلام
فيما قبل الحاجة فيجوز التأخير لكنا نقول فرق بين العام المخصوص عندنا والعام مطلقا عندهم فان اوجبنا العمل به قبل البحث عن المخصص فهو اوجب عقد القلب بمجرد
لتبع العمل وهذا العقد وجد من انزال العام من غير مقارنة ما هو صارف فوجه التجهيل منه سبحانه بخلاف العام عندهم فانه لو وجد الظن فظن بنفسه

متصلا مؤثرا في اجمال العام فان قلت اذا كان المسئلة دون الاتباع فما معنى قول نوح عليه السلام ان ابني من اهلي قال وقول نوح
ان ابني من اهلي يقتضي اباءه فانه كان منافقا مستورا لحاله عليه الى ان نزل الوحي على ما قيل القائل الامام علم الهدى الشيخ ابو المنصور الماتريدي
رحمه الله تعالى وهذا غير ممتنع في حق الانبياء او ظن ارادة النسب فقال ان ابني من اهلي والخطأ في الاجتهاد جائز على الانبياء عند اهل الحق بشرط
عدم القرار عليه ثم ههنا بحث فانه لا يجوز ان يكون هذا بيانا للمجمل فانه لا يجوز التاخير فيه عن وقت الحاجة وههنا قد تاخر عن وقت الامتثال لان الامر
بالاركاب وما قيل ان الامر مطلق عن الوقت فيكون وقت الامتثال مدة العمر فلا تاخير ساقط فان وقت الامتثال مجئ امر الله تعالى من الآية
الكبرى مع ان هذا بعد غرق الابن ووقت الامتثال قبله كما قص الله تعالى فقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسها ان ربي لغفور رحيم
وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين قال ساوي الى جبل يعصمني
من الماء قال لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وحال بينهما الموج فكان من المغرقين وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء
وقضي الامر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين ونادى نوح ربه الآية ومن تامل في هذه القصة علم ان وقت الامتثال بالامر
بالاركاب هو وقت فور التنور ومجئ الآية الكبرى قبل وصول الغرق ومن ههنا تبين ضعف استدلالهم بوجه آخر فانه لو صح دليلكم لزم تاخر
المخصص عن وقت الحاجة وهو ممتنع اتفاقا فالاصوب ان يسقط من الجواب حديث بيان الاجمال ويقال انه بيان تقرير فان المراد بالاهل
الاتباع وكان مفهوما بالقرينة وامره عليه السلام ابنه بالركوب لزعم الايمان لكونه كان منافقا او حمل الاهل على ذي النسب بالاجتهاد فتعرف لعله
الارادة ولهذا عاتبه على الخطاء وهو قوله والمراد الاهل القريب نسبا ولنا القرينة الكاملة والابن داخل في المستثنى وهو كان عالما بان المراد من
سبق الكفار لكن كان يظن انه مؤمن لما هو منافقا واخفى اباءه بعد الاستثناء ومن سبق عليه القول مخففا بامراته ولا ذنب في هذا الخطأ بالاجتهاد
كما زعم بعض الملاحدة من الروافض وغيرهم فانه ما خالف امر الله قصدا وهذا امتثال به قصدا فهو محل الصواب ووجه العتاب عليه ان حسنات الابرار
سيئات المقربين فافهم وتثبت ويمكن ان يقال ان ندا نوح لابنه كان كناية عن طلب الايمان اي امن واركب معنا رجاء ان يهتدي عند رؤية الآية الكبرى فلما لم
يهتد ادعى ربه بان ابني من اهلي لعله يعطيه ايمانه لان الاهل موعود بالنجاة ووعدك الحق من اغراق الكفرة ونجاة المؤمنين بانه بات كافرا فلا تحير فيه
فعاتبه الله تعالى على تبريه اباه بالاهل اذ شان الرسل ارفع بان يقولوا للكفرة اهلهم بل لهم ان يتبرؤا منهم ويطردونهم الا ادرى هذا تاويل حسن
حيث لا يحتاج فيه الى القول بالخطأ في الاجتهاد لكن يابى عنه قوله تعالى واوحي الى نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن الا ان يقال المتبادر
من القوم البعداء لا القريب المخص كالابن فهو مسكوت عنه هذا والله اعلم بمعاني كتابه والاسرار التي وقعت بينه وبين خواص عباده وقالوا ثانيا
قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون نزل مخصصا بعد اعتراض ابن الزبعرى احد الفصحاء على قوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم بان المسيح عبده النصارى وعزير عبده اليهود والملائكة عبدهم بنو المليح مخصصا بيانا متراخيا فان قلت روي انه عليه
وآله واصحابه الصلوة والسلام قال في دفع اعتراضه ما اجهلك بلغة قومك ان ما لما لا يعقل اجاب بقوله ما اعرف انه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال
ما اجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل فلا اصل له كما بينا قبل وقرر هذا الجواب في كلام كبار مشائخنا بان المسيح والعزير والملائكة غير داخلين فان ما لما لا يعقل ولم يثبت
الحديث وهذا انما يصح على راي من تخصص بالغير العقلاء واما على ما هو المشهور من انه يعم العقلاء وغيرهم فلا فقلنا لا نسلم عمومه مطلقا للمعبودين كلهم
بل عمومه انما هو في معبود المخاطبين وهم اهل مكة وهم الاصنام كما ذكره اهل ذلك ان المعقول انما العموم في الموصوفين بالعقد فلم يتناول عيسى والملائكة
وعزيرا فاعتراضه تعنت والنزول لقوله تعالى ان الذين سبقت الآية تصريح لما علم من عدم دخولهم ازاحة لبيان بعدهم عنها فضلا عن الدخول فيه

قطعا للتعنت ان شئنا ورد ليس النزول بتخصيص فقد يرد وكذا اورد ايضا قوله تعالى فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى كان ما ما غنمتم ولا الكل ذوي قرابة
تخصيص واخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل بعد زمان واجاب عنه المصنف ان القرابة وان كانت عامة لكن المراد ههنا القرابة القريبة فهم غير داخلين في العموم
وهذا ليس بشيء فان بني نوفل وبني عبد شمس وبني المطلب كلهم في درجة واحدة من القرابة وبنو المطلب داخلون فيه واخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل
ولهذا قال جبير بن مطعم وامير المؤمنين عثمان هؤلاء اخواننا بنو هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي وضعك الله فيهم كما روى الشافعي وابو داود والنسائي
بل الجواب ان المراد قرابة النصرة والنسب معا وهم لم يكونوا داخلين فيها فلا اخراج وانما هو بيان تفسير ولهذا قال عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام في جوابهما
رضي انا بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد هكذا وشبك بين اصابعه كما رووه وقالوا انما سال بقرة بني اسرائيل فسدت بعد زمان وهذا انما يتم لو كان النزاع عاما
ستنادا لا لتقييد المطلق ايضا فان لم البقرة مطلقة غير عامة قلنا كان الامر اولا بذبح بقرة مطلقة اي بقرة كانت ثم نسخت فقيدت كما صح عن ابن عباس يروى
مرفوعا اليه ويسمى ان شاء الله قبلي فاحفظ مسئلة التخصيص الى كم افراد اي منتهى التخصيص ما هو فالاكثر قالوا يجوز الى الاكثر وفسر بالاكثر بالزائد
على النصف وهذا غير متصل فان افراد العام غير محصورة في الاكثر فلا يعلم كسوره فلا يعلم الاكثر وقيل تنتهي الى ثلثة وقيل تنتهي الى اثنين وقيل تنتهي الى واحد
وعليه منار الحنفية وما قال الامام فخر الاسلام ان العام ان كان جمعا فيصح تخصيصه الى ثلثة لانها اقل الجمع فالمراد منه على ما قال الشيخ ابن الهمام الجمع المنكر على
هيئة تحقيقه ان شاء الله تعالى لنا اولا جواز اكرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا اتفاقا ويسمى الآتي مختلف فيه وكذا سائر المخصصات
المقارنة لان الكل سواسية في افادة القصر فكذا في قدره ثم هذا الاستدلال انما يتم لو كان حكم المستقل وغير المستقل واحدا وهو في حيز المنع بل اقتران
غير المستقل ليس تخصيصا وقصرا عندنا كما مر فالقياس عليه ما هو نصر وان خصص بغير المستقل فلا يتم كثير الاضرار عندنا فتجويز ابن الحاجب الاقتصار في العقلي
الى اثنين فقط حيث قال انه بالاستثناء والبدل يجوز الى الواحد وبالمتصل كالصفة يجوز الى اثنين وبالمنفصل في المحصور القليل يجوز الى الاثنين وفي غير
المحصور الى حيث تقرب الى مدلوله تحكم فان المتصلات الغير المستقلة كلها سواء وايضا يجوز انحصار الموصوف بصفة في فرد واحد كما يدل عليه الاستقراء وايضا الكذب
والانكار مكابرة وانهم تركنا ثانيا قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم اي نعيما لكم والمراد بالناس الاول نعيم وهو ابن مسعود الكاق
المفسرين فاريد بالعام الواحد فهو منتهى التخصيص المطلوب كما في شرح المختصر وغيره بان الناس للعهد فلا عموم له فلا تخصيص فلا يثبت المدعى وهو موضع
بان التخصيص كالعهد فانا اشترطنا المقارنة في المخصص فالعام المخصوص يريد به البعض ابتداء وله بلا التزام تعارض كذلك في المعهود يريد البعض ابتداء وله التعيين
بدلالة اللام المقارن وهو مردود بانه لا شك ان المعهود غير عام حقيقة فلا يمكن ان يدعى ان ارادة البعض في المعهود نوع من تخصيص العام فلم يبق الا قياس
التخصيص على ارادة البعض في صورة العهد وهو قياس في اللغة فلا يصح هذا اعلم ان دفع هذا السؤال سهل فان من شرط العهد ان يكون له ذكر سابق ولا ذكر
لنعيم سابق ولا هو كان معلوما عند المخاطبين حتى تقوم علمهم مقام الذكر فلا عهدة عند عدم استغراق العموم متعين كما مر لكن في كون المراد فيها الظاهر دعوى
ان الاتفاق غير مسموع من غير نقل الثقات كيف وقد روى ابن اسحق والبيهقي في الدلائل عن عبد الله بن ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم قال خرج رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم لحمراء الاسد وقد اجمع ابو سفيان بالرجعة الى رسول الله صلعم قالوا رجعنا قبل ان نستأصلهم لنكرن على بقيتهم فبلغه ان النبي صلى الله عليه
وآله وسلم خرج في اصحابه يطلبهم فثنى ذلك ابا سفيان واصحابه ومر ركب من عبد القيس فقال ابو سفيان بلغوا محمدا انا قد جمعنا الرجعة الى اصحابه لنستأصلهم فلما مر الركب
برسول الله صلعم لحمراء الاسد اخبروه الذي قال ابو سفيان فقال رسول الله صلعم والمسلمون معه حسبنا الله ونعم الوكيل فانزل الله في ذلك الذين استجابوا لله
والرسول الآيات وتمامها الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما اصابهم القرح للذين احسنوا منهم واتقوا اجر عظيم الذين قال لهم الناس الآية وكذا في الدر
المنثور وهو مشكل يروى عن ابن عباس ايضا في الدر المنثور فالدليل الاتم ان علاقة المجاز متحققة بين الواحد والكل وجميع الجزئيات غير مشروط وكان صحة

يجوز استعمال العام في الواحد كاستعماله في المراتب الاخر اذ لا بعد فيه ولم يوجد من اللغة منع ومن ادعى فعليه البيان فتدبر الاكثرون قالوا لو قال
اكلت كل من في المدينة من الرمان والحال انه قد اكل ثلثة عد لاغيا وليس الا لذكر كلمة العموم وارادة الثلثة قلنا اللغو غير مسلم الا اذا لم يذكر المخصص حينئذ لا يجوز
التخصيص اصلا لا الى الثلثة ولا الى الاكثر واما اذا ذكر المخصص معه الدال على ان المراد الثلثة فمستثنيا الملازمة وهو ممنوع لا يعد لاغيا فان قلت كيف لا يعد لاغيا وقد
انحط الكلام عن درجة البلاغة قال ما ما انحطاط رتبة الكلام عن درجة البلاغة تقليل للكلام فيه وانما الكلام في الصحة اللغوية ثم ان الانحطاط انما يكون اذا لم
يكن التعبير بالعام للثلثة والواحد لنكتة ويحط الكلام ايضا اذا بقي اكثر حتى خلو التعبير من النكتة واما اذا كان لنكتة كما اذا كان الثلثة والواحد بحيث يكون
قوام البلد بهم وقد قاموا وقال قامت كل من في البلد اقامة لهم مقام الكل فلا انحطاط وبما ذكرنا اندفع ما قال ان المتوسط من سلك يميل في الكلام
الالهي والحديث النبوي على التخصيص الى الواحد والاثنين فلما كان هذا موجبا لانحطاط الكلام عن درجة البلاغة لا يمكن حمل الكلامين وما افضى كل
ما عداهما من كلام البشر عليه واذا سلم المجيب الانحطاط فقد لزم ان لا يصح التخصيص الى الثلثة وما دونه في الكلام الشارع فتدبر المجوزون الى الثلثة او
الاثنين قالوا انه قصر على بعض المسمى للعام وهو اقل ما يسمى في الجمع ثلثة عند المجوز الى الثلثة او اثنان عند المجوز الى الاثنين فان قلت هذا الاستدلال لا يتم
المطلوب فان العام ربما كان غير الجمع قال ولعلهم يجوزون التخصيص الى غيره اي في غير الجمع الى الواحد وهذا على الاطلاق غير صحيح فان الشيخ ابا بكر القفال
قد سوى بين صيغ العموم جمعا كان او مفردا ثم قد صرح صدر الشريعة واتبعه ذبيها وظن انه مذهب الحنفية الامام فخر الاسلام وليس كذلك بل الذي قال هو
كذا وما ينتهي اليه التخصيص نوعان الواحد فيما هو فرد بصيغته او ملحق بالفرد بصيغته وملحق بالفرد اما الفرد بصيغته فمثل الرجل وما اشبه ذلك وان الخصوص
يصح الى ان يبقى الواحد واما الفرد بمعناه فمثل قوله لا اتزوج النساء ولا اشتري العبيد انه يصح الخصوص حتى يبقى الواحد وكان ... مثل قول الرجل ان
اشتريت عبيدا او تزوجت نساء فان ذلك يحتمل الخصوص الى الثلثة انتهى وفسر كلامه صاحب الكشف بانه يجوز في المفرد العام والجمع المعرفة العامة تخصيص
الى الواحد والمراد بالفرد بالصيغة الاول وبالفرد بالمعنى الثاني واما الجمع بالمعنى والصيغة فمختص بالجمع المنكر فمنتهى التخصيص فيه هو الثلثة واختار الشيخ ابن الهمام
ايضا هذا التوجيه والتسمية باطلاق الجمع المنكر على الثلثة تخصيصا فعلها انه ليس الجمع المنكر عاما فاطلاقه على البعض يكون تخصيصا ثم ان مراد منتهى تخصيص الجمع المنكر
المنتهى باعتبار المعنى الحقيقي صرح به صاحب الكشف ايضا لان هذا الجمع يجوز اطلاق الجمع على الاثنين مجازا هذا تقرير كلامه لكن على هذا ينبغي ان يكون العام المخصوص
ولو الى الواحد حقيقة كما هو مختار الامام شمس الائمة والا يكن حقيقة فات المقابلة بين انتهاء تخصيصه وتخصيص الجمع المنكر فتدبر به والله اعلم بمراد عباده الكرام
تنبيه لا نسلم ان المسمى في الجمع العام ثلثة او اثنان بل عمومه باعتبار الاحاد لا الجماعات فالجمع العام والمفرد العام سيان فتدبر مسئلة العام بعد التخصيص
ليس بحجة مطلقا معلوما كان المخصص او مجهولا عند ابي ثور من كبار اصحاب الامام الشافعي الظاهر ان قوله عام في كل مخصص وغيره لان الكل تخصيص عندهم فعلى
هذا لا يبقى شيء من العام حجة الا قليلا لكنه لا يخفى ندرته بان اخص الخصوص وهو الواحد مقطوع الا لكان اخراج البعض نسخا وابطالا للعام بالكلية لا تخصيصا له
واذا كان اخص الخصوص مقطوعا كان حجة فيه فلا معنى لسلب الحجة بالكلية ان قيل الواحد لغير المعين مجمل فلا يكون حجة قلنا اجماله ممنوع فانه واحد اي واحد كان
فهو مطلق وهذا ليس بشيء فان الحكم في العام المخصوص على البعض المبهم الباقي بعده واحدا كان او كثيرا وهو غير معلوم للمخاطب فيكون مجملا قطعا الا ان الحكم فيه
على البعض لا ان الباقي لبعض فالتدبر اقول يرد مثله على الجمهور في المخصص المبهم فانه لا يبقى العام عندهم حجة مع ان جنس الخصوص متيقن فتدبر فان قلت فرق
بين مذهبه ومذهبهم فانهم قالوا ليس بحجة لعدم العلم بالمراد في حق العمل لكنه حجة في حق الاعتقاد بحقيقة ما هو المراد واما مذهبه فهو انه ليس حجة اصلا فيسري حكمه ان الخصوص
متيقن فيجب الاعتقاد به وعلى هذا لا يصح الجواب بحديث الاجمال قلت من اين علم ان مذهبه ابطال الحجة بالكلية حقيقة المراد مطلقا بالذي لم يظهر من دليله
الذي يذكره الا ان احد المجيبات متيقن لكنه مجهول فهذا يوجب وجوب الاعتقاد ويمنع وجوب العمل وكيف يجحد او يسلم بل ثبوت الحجة في اعتقاد حقيقة كلام الشارع

متدبر ه وقيل العام المخصوص حجة في اقل الجمع لعل زعمه انه اخص الخصوص وهو متقطع وقيل العام حجة ان خص بمتصل غير مستقل وليس حجة ان خص بمستقل
وهو مختار الشيخ الامام ابي الحسن الكرخي والامام عيسى ابن ابان في رواية وابي عبد الله الجرجاني بل يبقى العام مجملا يجب التوقف على البيان وعندهم
ليس المخصص الا المستقل ولذا لم يفصل في كتب مشائخنا والمصنف انما احتاج الى التفصيل بالمتصل وغيره لانه جرى على اصطلاح الشافعي ثم اعلم انهم انما يقولون
ببطلان الحجية اذا كان المستقل كلاما لا غيره من العقل وغيره وقال الجمهور العام المخصوص بمبهم ليس حجة فلا فخر الاسلام الامام والامام شمس الائمة والقاضي
الامام ابي زيد واكثر معتبري مشائخنا في المخصص المستقل بل المخصص عندهم الا هو فانه عندهم حجة ظنية وقيل اذا كان المخصص مستقلا ايضا يسقط المبهم والعام يبقى
كما كان واليه مال الشيخ ابن همام وقال الجمهور العام المخصوص بمبين حجة ظنية الا عند اكثر الحنفية اذا كان غير مستقل بل ليس هو مخصصا عندهم ولو انه
اي المخصوص بمبين غير مستقل الا ان بعد التخصيص كما كان قبل التخصيص حجة قطعية لنا استدلال الصحابة بالمخصص من العام بمبين كما استدلوا بقوله تعالى يوصيكم الله
او مع كونه مخصصا بالقاتل والعبد والكافر واذا كان المورث مسلما وبالعكس وبقوله او ما ملكت ايمانكم مع كونه مخصوصا بالاخت الرضاعية وقوله تعالى اقتلوا
المشركين كافة مع كونه مخصوصا بالمستامن وغيرها من العمومات المخصوصة والامام فخر الاسلام استدل على كون العام المخصوص ولو بالمبهم حجة بوجوه تم لو ثبت
الاستدلال به تم حجة المخصص وما قالوا انهم استدلوا بقوله تعالى واحل الله البيع مع كونه مخصوصا بالربوا المجهول كما قال امير المؤمنين عمر رضي الله عنه خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم
من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فاتقوا الربوا والريبة فانما يتم لو كان الربوا مجهولا عند المستدلين ومعنى كلام امير المؤمنين انه لم يبين الحال في باب
منه انه منها ام لا ولو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بينه وكشف القناع التمام كيف قال فاتقوا الربوا والريبة ولو كان الربوا غير معلوم لما امرنا بالاتقاء عنه وعا
ذي شبهة فتدبر وانا ايضا التناول للباقي بعد التخصيص بالباقي من العمل وهو اي المانع الاجمال لكونه راجحا في التبادر قالوا الحاق المخصوص بالمبهم فانه يبقى مجملا
مثل ان عنيت ان من قبل له اكرم بني تميم ولا تكرم بعضهم فلا ان اكرم واحدا من بني تميم فانه لم يكن حجة لما حكم بالعصيان واستدل على الحجية بان دلالته على فرد لا يتوقف
على كل الدلالة على فرد اخر منه والا اي وان توقف لزم الدور على تقدير توقف دلالة كل على الاخر والتحكم على تقدير توقف البعض معين على البعض معين اخر فقط ولا كذلك
واذا لم يتوقف دلالة الكل على دلالة الاخر فالدلالة على الباقي لا يتوقف على الدلالة على المخرج فيبقى الدلالة فيبقى حجة واجيب بان الدور المعية وهو عبارة
عن التلازم بين شيئين لا يمتنع ومما يوجب ان الامعا وان امكن تعقل احدهما بدون الاخر كمعلولي علة واحدة وههنا يجوز ان يكون بين الدلالات على كل
فرد دور معية وتلازم فلا يوجد الدلالة على واحد بدون ما على اخر فلا يتم المطلوب بل لا بد من المثبت في ابطال التلازم بين الدلالات بانه لم يعلم بعد التخصيص وقيا ورد ثون
البعض فلا تلازم عادلا استدلال بالتبادر واستدل ركيك ابطال التوقف بالدور والتحكم كما لا يخفى واما الظنية فلانه اي المخصص يتضمن حكما شرعيا والاصل فيه
التعليل فيحتمل ان يكون مسالك العلة يكون موجودة في البعض الباقي في العام فامكن اي احتمل قياس مخرج لبعض اخر وهذا الاحتمال ناش عن دليل فليس العام الانا
كما كان بل لم يكن قبل احتمال التخصيص ناشيا عن دليل واما الان نشاء اقول لا التقريب فانه لا يدل على ان كل عام مخصوص يكون ظنيا فان العام المخصوص
يجوز ان يكون في خبر المخصص ايضا خبر فلا تحتمل التعليل والتعليل انما يكون في الانشاءات ككلمة التوحيد فان عامها مخصوص بالاستثناء وهي قطعية فتدبر ولك ان تجيب عن
الجواب بان كلمة التوحيد على عرف الشارح لانه لا يرد المناقشة في المثال والاشكال انما هو لكل خبر فانه غير صالح لان يعلل فالحق في الجواب تخصيص العامات الواقعة
في الاحكام الشرعية ولا بعد فيه وما الاستدلال قرينة عليه فتدبر ثم في التمثيل بكلمة التوحيد اشارة الى ان اخبار الظنية في الكل من العوام المخصوصة سواء كان المخصص
مستقلا ام لا على خلاف اي الحنفية فانهم انما يقولون الظنية في المخصوص بالكلام المستقل فقط وهذا موضع تفصيل فنبهك على وجه فرق الحنفية على ما اعطى هذا العبد
برحمته كما تستمع اتلي عليك من الحق الصلح فاعلم ان الشرط والصفة والغاية وبدل البعض لا يفيد حكما شرعيا منافيا لحكم العام فلا وجه للتعليل الموجب لوقوع الاحتمال في العام
واما الاستثناء فالعام فيه مستعمل في العموم وقيد باخراج البعض فيفهم معنى مركبا يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي للمركبات فهم بحكم العقد

فلا يبطل العام من كل وجه في الوجهين لان ما كان ثابتا لا يبطل بالشك بل نزل من القطعية الى الظنية لاشتباهه بسبب تمسك فيظهر ضعف المعلوم دون
المبهم وفيه نظر ظاهر لان شبه الناسخ ليس في المخصوص المجهول الا لفظا والمعتبر المعنى وليس في المعنى مشابهة كيف والناسخ رافع بعد ثبوت الحكم وبيانه
من بدء الامر الحكم على الباقي كما في الاستثناء والعام مع المخصص شبه مع الاستثناء ثم لا يظهر لقوله في المجهول فائدة فانه عام في المعلوم والمجهول
وبعضهم تجاوزوا الحد وفرطوا في سوء الادب وقال هذه مقدمات شعرية لا علمية وتحقيق كلام هذا الحبر الامام الرابع في الفن ان المخصص لكونه كلاما مستقلا
غير مرتبط بالصدر وتخصيصه ليس الا لانه مفيد لحكم مخالف لحكم العام في بعض الافراد فيفهم منه ان المراد بالعام سوى ما تناوله هذا فتخصيصه لاجل المعارضة
كما ان الناسخ يرفع الحكم لاجل المعارضة وهو شبه معنوي وليس كالاستثناء فانه تكميل للمستثنى منه ووضع لافادة الحكم على هذا المقيد ويفهم ضمنا الحكم
على غيره الذي هو المخرج ثم ان المخصص لكون الحكم على بعض افراد العام من بدء الامر كما في الاستثناء والحكم على الباقي المبقى بهذا المقيد ففي المجهول له
شبه الناسخ فيقتضي ان يبطل المخصص لان المبهم لا يصلح معارضا ولذا يبطل الناسخ المجهول وشبه الاستثناء يقتضي بطلان العام فلا يبطل بالشك بل نزل
الى الظنية فان قلت كيف لا يصلح المعارضة فيمن قال اقتل المشركين ولا تقتل البعض المعين منهم قلت على هذا يلزم ان ينسخ المنسوخ بالمبهم وقد نهوا عنه وفي
المعلوم بالعكس كما تقرر فقد ظهر ان هذه مقدمات علمية لا شعر فيها اصلا ثم ان يقول بان صحة التعليل يبطل العام لعلة منزلي جرى على تسليم ما بني عليه
الامام الكرخي والا فاحتمال التعليل لا يبطل بل يورث شبهة فقط ثم اورد الشيخ ابن الهمام ان القول ببطلان العام بهذا القياس المخرج المرجحة للجهالة
في الباقي لا ينافي على رأيه فانه برهن ان لا يبطل العام بجهالة المخصص ثم اجاب بانه بناء على المنع بالعمل بهذا العام قبل البحث عن المخصص ولما كان احتماله قائما يبطل
الى حتى تظن انه لا تعليل ثمة وهذا الايراد لا يرد فانه رح لم يقل بان العام يبطل ههنا بل انما قال ان هذه الجهالة يقتضي بطلان العام وبعد ما
المخصص يقول ان مقتضى الجهالة في المجهول ذلك لكن لا يبطل لمانع اخر يقتضي بطلان هذا المجهول وما افاد في الجواب فغير مرضي فان التوقف في العام الى
البحث عن المخصص لم يقل به احد كما تلوح من الاصل وان شئت ان يقرر الكلام نحوا اخصر فقل ان المخصص المجهول يبطل في نفسه لعدم صلوحه معارضا
للنص بالعام لكن يورث احتمال الخصوص فلم يبق قطعيا والمعلوم يورث الاحتمال لاحتماله التعليل لكن الاحتمال لا يبطل الوجود فافهم اتباع الشيخ ابي ثور

قالوا يبطل العموم بعد التخصيص بالنسبة الى الواحد مجازات متحاذية ليس شيء منها اولى بالارادة فكان مجملا فيها وهو ليس بحجة قلنا ذلك اي الاجمال انما كان
لو كانت المجازات متساوية وههنا الباقي بعد التخصيص متعين لانه اقرب الى الحقيقة ويتبادر الذهن اليه **مسئلة** العام المخصص مجاز عند جماهير الاشاعرة
التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري ومشاهير المعتزلة وقال الحنابلة واكثر الشافعية بل جماهير الفقهاء ومنهم الامام شمس الائمة السرخسي منا العام المخصص
حقيقة وقال امام الحرمين من الشافعية وبعض الحنفية ومنهم صدر الشريعة العام المخصص حقيقة في الباقي مجاز في الاقتصار عليه الا ان عند هذا الصدر مخصوص
بما اذا كان مخصوصا بالمستقل بل لا مخصص الا اياه وروي عن الشيخ الامام ابي بكر الجصاص من الحنفية على ما نقل الشافعية ان العام المخصص حقيقة ان
بقي غير منحصر وروي عنه كما نقل الحنفية وهم نقلة مذهبه اجدر فانهم اعرف بمذهب مشايخهم لا سيما مثله العام المخصوص حقيقة ان كان الباقي جمعا
قال ابو الحسين المعتزلي وبعض الحنفية العام المخصوص حقيقة ان خص بغير مستقل وان خص بمستقل مجاز وما عرف خلاف بين الحنفية في ان العام المقرون
بالشرط او صفة او غاية او استثناء ليس مجازا البتة وانما وقع الخلاف فيما خص بمستقل فلفظنا البعض ليس في موضعه قال القاضي ابو بكر الباقلاني من
الشافعية العام المخصوص حقيقة ان خص بشرط او استثناء والمخصوص بغيرها مجاز وقال عبد الجبار المعتزلي على ما اشتهر منه العام المخصوص حقيقة ان خص
بشرط او صفة وان خص بغيرها مجاز وقيل هو حقيقة ان خص بلفظ ومجاز ان خص بغيره كالعقل والحس او العادة فهذه ثمانية مذاهب لنا انه حقيقة في الاستغراق اتفاقا
عند كل من رأى ان له صيغة فلو كان للباقي ايضا حقيقة بعد التخصيص لزم الاشتراك اللفظي بين الكل والبعض هذا خلف للاجماع على بطلانه ولان الاشتراك

خلاف الاصل ولانه يلزم اشتراک نفظ في معان غير محصورة لان التخصيص الى الواحد وما فوقه من المراتب الى الاستغراق غير محصورة والقول بتجويز الاشتراک بين الكل والقدر المشترک وكل مراتب التخصيص من افراده فيكون استعمال اللفظ فيه حقيقة لا يجدي فان الكلام ههنا في الاطلاق على البعض بخصوصه ولا يكفي لكونه حقيقة فيه الوضع للقدر مشترک فافهم وهذا الدليل لا يتم في القصر لغير مستقل فانه ليس العام فيه مقصورا على البعض ومستعملا فيه بل مستعمل فيما وضع له بالوضع الاول وهو الكل الاول فلا يكون مشترکا ولا مجازا فان العام في الشرط مستعمل في الكل وهو متعلق الحكم التعليقي لكن لا يحكم بالجزاء في بعض الافراد لفقدان الشرط وفي الغاية اما العام مستعمل في الكل والحكم على الافراد التي قبل الغاية واما اعتبر لتقييد الجنس بالغاية ثم اعتبر عمومه في افراد ذا المقيد وعلى كلا التقديرين لا قصر ولا استعمال في بعض ما وضع له اصلا وفي الاستثناء العام عام والحكم بالصدق عليه القيد باخراج البعض وفي الصفة انما العموم من الوضع لما يصلح له الجنس المقيد بالصفة ففي بدل البعض العام مستعمل كما كان لكن المقصود بالحكم البدل وقد مر شرحها واعترض اولا كما في شرح المختصر بان ارادة الاستغراق في العام المخصوص باق وتخريج البعض طار من المخصص فلا اشتراک ولا مجاز اقول في دفعه ان اراد المعترض بقوله ان ارادة الاستغراق باق ارادته تعقلا حيث يتعقل الكل ففي كل مجاز كذلک فان تبقل الحقيقة باق فلا يضر المجازية وان اراد ارادة الاستغراق استعمالا بان يكون مستعملا فيه فلا شک ان الحكم في العام المخصوص على البعض والمعتبر الاستعمال الذي يكون مناطا للحكم فلا ارادة للاستغراق استعمالا بل للبعض فالمجازية والاشتراک لازم على انه لو كان مستعملا في الكل مع كون الحكم على البعض يتضمن نقوا الضرورة ان الحكم على البعض يتم بالبعض ثم بارادة البعض المتعلق للحكم فارادة البعض الاخر معه لغو فافهم واجيب عنها بان المراد الشق الثاني والعام مستعمل في الكل ثم اخرج عنه المخرج بالمخصص ثم حكم على الباقي فالحكم على البعض الذي عبر عنه بالكل المخرج عنه البعض وبعبارة اخرى مثل هذا مثل الكناية فان فيها يذكر شيء ويكون مناط الحكم شيء اخر كنى به اليه مثل طويل النجاد فكذا ههنا المذكور العام والمقصود بالحكم البعض بدلالة المخصص وهذا طريق الى التعبير غايته انه طول من التعبير بمفهوم اخر ولا نقوضيه وهو رسول است وابن اخت خالتک حلت بيان للتعبير والاول اقصر والثاني اطول فاندفع الجوابان وهذا انما يتم في الاستثناء ونحوه فانه لعدم استقلاله ما اندرج تحت القاعدة ويصح فيه الحكم بان مع التقييد يعبر عن الباقي وهو دال عليه دلالة المركبات بالوضع النوعي كما قلنا او بطريق الكناية كما قيل واما المستقل فلا يصح ذلک فيه فانه ليس مرتبطا بالعام بل مقيد لحكم معارض لحكم العام في بعض الافراد لكن مع المعارضة يصير قرينة على ان الحكم في العام على البعض الغير المتناول له هذا المخصص فبالضرورة ان يكون العام مستعملا في البعض فقط والا لزم اللغو قطعا والعلم ليس بالاستعمال الا الاطلاق لفظا على معنى ليكون المستفاد منه مناطا للحكم ولا شک انه هو البعض فاللفظ مستعمل فيه والمخصص المستقل قرينة عليه فتدبر وتشكر واعترض ثانيا بان ارادة الباقي في العام المخصص ليس بوضع واستعمال ثان غير الوضع الاول للاستغراق والاستعمال فيه بل ارادته بالاول والاستعمال به بخلاف المشترک فانه فيه ارادة المعنى الاخر بالوضع الاخر وبخلاف المجاز فانه باستعمال اخر غير استعمال الحقيقة ودفع بان لا كلام في ارادة الباقي في ضمن ارادة الكل كما كان قبل التخصيص ارادة الكل وفي ضمنها ارادة البعض بل الكلام في ارادته بخصوصه لقرينة التخصيص فان الكلام في المخصوص من العام وههنا معنى ثان لا بد له من استعمال ثان فان كان له الوضع فالاشتراک والا فالمجاز وان قرر بان في التخصيص استعمالا في الكل وحكما على البعض كما قرر به الاعتراض الاول ففيه ما قد عرفت من انه يتم في غير المستقل دون المستقل ولک ان يقرر الاعتراض بان الاستعمال في المعنى عبارة عن ارادته من اللفظ ليكون مناطا للحكم والباقي كما كان يقصد من اللفظ حين الاستغراق ويحكم عليه بالذات فان الحكم المتعلق بالعام متعلق لكل واحد واحد من الاحاد غاية ما في الباب ان مع ارادته ارادة بعض اخر متعلق الحكم كذلک بعد التخصيص ايضا الا انه

في الباقي بالذات وهو مناط الحكم كذلك الا انه سقط الحكم عن بعض آخر بالمخصص وهذا لا يغير الاستعمال الاول في الباقي واذا لم يتعدد الاستعمال
والوضع فهو حقيقة وهذا بخلاف سائر المدلولات التضمنية فان فهم الجزء هناك في ضمن الكل وليس مناطا للحكم واذا اريد الجزء لخصوصه صار
منفهما بالذات ومناطا كذلك فاختلف الاستعمال ولك ان تجيب عنه بانه في الاستعمال الاول كان مقصودا ومنفهما ليكون مناطا للحكم الثابت للكل على
الاستغراق وكان المقصود من استعمال اللفظ الحكم على الكل والآن بعد التخصيص فاستعماله فيه وارادة الباقي منه انما هو ليقتصر الحكم عليه ويبقى الآخر
مسكوتا ومنفيا فيه الحكم المخالف فهذا استعمال مغاير لاستعمال الاول فان كان نوع وضع آخر فالاشتراك لازم والا فالمجاز فافهم واعترض ثانيا كما قال
الامام شمس الائمة السرخسي ان الصيغة للكل فانه موضوع له وبعد التخصيص للبعض هو الكل فهي مستعملة فيما وضعت له فلا اشتراك ولا مجاز اقول هذا ممنوع
فان العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له حقيقة او عرفا ولذلك اي لكونه مستغرقا لما يصلح له لم يكن الجمع للمعهودين عاما واذا كان مستغرقا لما يصلح
له فاستغراقه للبعض لو لم يكن غير الموضوع له لكان مشتركا وتوجيه كلامه بان العام موضوع للاستغراق جميع افراد معنى اللفظ ان مطلقا فالاستغراق لجميع افراد المطلق نحو الرجال
وان مقيدا فالجميع افراد المقيد نحو علماء البلد والعام المقرون مع المخصص متعين به واللفظ متناول لجميع ما يصلح له اللفظ المقيد بهذا القيد نحو الرجال العلماء او الرجال الا العلماء
لا يتم الا في غير المستقل وهذا التوجيه الامام لا يراه مخصصا وكلامه انما هو في العام المخصوص بالمستقل وقد به الحنابلة ومن وافقهم من الشافعية والفقهاء قالوا اولا التناول
للباقي بعد التخصيص باق كما كان قبل وقد كان حقيقة قبل فهو حقيقة الآن قلنا لا نسلم ان التناول له باق كما كان قبل بل كان التناول قبل له
مع غيره فانه كان للكل والآن التناول له وحده فقيل هذا اي كون التناول له وحده لا يغير صفة تناوله لما تناوله وانما يغير تناوله للمخرج قلنا الكلام
انه لا يغير صفة التناول بل نقول هو متغير لان ذلك التناول كان في ضمن الكل اجمالا وهذا اي التناول الذي بعد التخصيص له بخصوصه تماما ثم انه
لو كان الامر كما ذكر لكان الانسان المستعمل في الحيوان حقيقة لانه كان متناولا له والآن ايضا متناول ولم يتغير صفة التناول فافهم وتذكر ما سلفنا فانه
ينفعك كثيرا وقالوا ثانيا يسبق الباقي بعد التخصيص الى الفهم وهو دليل الحقيقة قلنا لا نسلم انه يسبق الى الفهم عند الاطلاق بل يتبادر مع القرينة
وهو دليل المجاز ويحتمل ان يحرر معارضة قبل ارادة الباقي معلومة بدون القرينة فانه كان مفهوما قبل ايضا وانما المحتاج اليها عدم ارادة المخرج
فالباقي متبادر وهو دليل الحقيقة ويدفع بان الكلام في ارادة الباقي بخصوصه لا ارادة الباقي في ضمن ارادة الكل وهذا اي ارادة الباقي
بخصوصه لا يعلم بدون القرينة وهو علامة المجاز فتدبر ثم يذكر الفرق بين المستقل وغيره حتى لا تغلط قال الامام في الاستدلال العام كتكرير الآحاد
فكل رجل بمنزلة زيد وبكر الى غير ذلك من الافراد الا انه وضع العام له ليسهل التعبير وفيه اي في تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي
مجازا فكذا العام قلنا ليس العام مثله اي مثل تكرير الآحاد من كل وجه بل في افادة المعنى فقط كيف وفي التكرير الفاظ متعددة مستعملة في معان
متعددة وبطلان ارادة الموضوع له في البعض لا يخل في الباقي من الالفاظ وفي العام استعمال واحد لفظا واحد فاذا بطل ارادة البعض تغير استعماله
قطعا اقول وقلنا ايضا لا تقريب فيه فانه لا يستلزم المجازية من حيث الاقتصار وقد كان مدعاكم ان المدعى بل ينافي كما لا يخفى فان في تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر
الباقي مجازا فكذا ههنا ولعلك تقول مراده ان العام كتكرير الآحاد الا انه اذا اسقط البعض فقد وجد الاقتصار في المعنى فللباقي حيثيتان حيثية انه بعض الآحاد المكررة وبهذه
الحيثية حقيقة وحيثية كونه مقتصرا عن بعض آخر وبهذه الحيثية مجاز ولا يلزم المجازية بحسب الاقتصار كونه مستعملا فيه حتى تكلف ببيانه كما يفهم من التحرير فالجواب ان الباقي
بالحيثية الاولى بل هو مدلول مطابقي للفظ فيلزم الاشتراك لكونه موضوعا للكل ايضا والا يلزم المجاز لانه غير موضوع له ثم قال الشيخ ابن الهمام ان مذهبه مخالف
للاجماع على ان لفظا واحدا بالنسبة الى وضع واحد بمعنى واحد لا يكون حقيقة ومجازا معا فافهم قال ابو الحسين لو كان الاخراج بالاستقل يوجب
تجوزا في العام لزم كون المسلم للمعهود مجازا بيان الملازمة ان غير المستقل كالاستثناء ونحوه قيد في العام وهو مقيد به كان ان

الا ان التعيين فيه مستفاد من اللام فلو اوجب التقييد التجوز فيه لاوجب في المعهود وقد مر من الكلام ما ينبغي ان تم هذا الكلام وما اجيب به من انه امتنع الملازمة بان
هذا العام انما صار مجازا لكونه استعمل في فرد ما وضع له وهو البعض بخلاف المعهود فان الاسم باق على معناه والتعيين مستفاد من اللام فساقط فانه قد ظهر
لك فيما سبق ان العام المقترن بغير المستقل باق على معناه الا انه مقيد بقيد غير مستقل مستفاد منها مفهوم التقييد هي الصدق على البعض الآخر بعد فراد
هذا البعض فلو كان فيه تجوز لكان من جهة التقييد وهو موجود في المعهود بعينه فان مدخول اللام على معناه وقد قيد بالتعيين المستفاد من اللام
فيستفاد بمجموع مركب تقييد هي الصدق على فرد معين او افراد معينة فتدبر والجواب عنه كما في المختصر بان المجموع المركب من الاسم واللام هو الدال
على المعين المعهود وكل من جزئيه لغو ليس من قبيلات الكلمتين من شدة الامتزاج صارتا كلمة واحدة وهو ممنوع لانه بعد العلم بانهما كلمتان موضوع كل منهما
لمعنى مجرد اعتبار منا لا واقعية له مع انه قال الخصم بان يكون الدال هو المجموع من العام والمخصص على ما نقل عن المعتمد فانه نقل عنه ان العام في صورة
التخصيص ليس حقيقة ولا مجازا بل مجموع اللفظين موضوع لعام والاستثناء حقيقة ثم اعلم ان هذا القول بعيد محض ولعل مراده ان الاسم في صورة التخصيص
ليس حقيقة في الباقي ولا مجازا فيه فانه غير مستعمل فيه بل في الكل وانما الحقيقة فيه مجموع العام والاستثناء فانه موضوع للباقي بالوضع النوعي الذي
للمركبات فتدبر بعد ما قيل في الجواب ان المعرف بالعهد حقيقتين للجنس قبل دخول اللام حال التنكير وللمعهود بعده فلا يلزم المجازية فيه بخلاف هذا العام الا ان
وضعه ليس الا للكل كما لا يخفى ما فيه لانه ليس الاسم موضوعا لمعنيين حتى لا يلزم الاشتراك بل الاسم موضوع للجنس واللام للمعهود به فيحصل من المجموع المنحصر
المعهود كهذا الانسان وفيه تامل فليظهر بالتامل ولانا سلمنا ان العام موضوع لكل لكنه مستعمل فيه والاخراج من الاستثناء فيحصل من المجموع معنى مركبا
وبعد التامل يمكن ان يقال شبهة العام المقارن لغير المستقل ثم اعلم ان تحقيق الحق في وضع المعرف فقال رحمه الله لا فرق بين المعرفة والنكرة الا
بالاشارة الى المعلومية في الاولى وعدمها في الثانية وتحقيقه ان الاسم موضوع للجنس من حيث هو والانتشار انما يجيء من التنوين واذا دخل عليه اللام
الموضوع للاشارة واسقط التنوين زال الانتشار وصار الجنس مشارا معهودا فاللام ليس الا لتعريف الجنس ثم قد يقصد الاشارة بخصوص
المقام الى حصة المعينة المعهودة وقد يقصد الى حصة منتشرة وقد يقصد الى جميع الافراد وقد لا يقصد الفرد به اصلا على حسب ما تقتضيه المقام كذا
قال اهل العربية وعلى هذا فعموم المعرف بتعريف الجنس انما يستفاد من المقام ولشايبه من المقام تخيل جمهور احد ان اسم الجنس المشار اليه
المعرف ولعلم تحققه في كل الافراد من قرينة خارجة وهي المقام ومنها ابطال قطعا ان ارتضى به اكثر علماء العربية فانه قد تواتر استدلالات
الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم من المجتهدين بنفس اللفظ على عموم الاحكام ولم ينظروا الى استدلال آخر يدل على ان الجنس المحكوم عليه
متحقق في الكل بل انما حكموا بالعموم بنفس اللفظ فقط فلا يكون المعرف باللام للجنس مستعملا في العموم مجازا وهذا ايضا بعيد بالنقل
من اجماعهم على العموم في صورة عدم القرينة الصارفة من مطلق الجنس اليه ولم ينقل بل الذي تواتر هو حكمهم بالعموم من دون حاجة
قرينة وادعاء صرفهم الى الجنس اذا كان لا صارف من العموم لكن حيلة من الصيغ الموضوعة له والعادة دل ثم اهل الاصول قاطبة من الحنفية
والشافعية والمالكية والحنبلية والظاهرية وغيرهم وهذا ايضا يدل دلالة واضحة على بطلان راي اهل العربية فانهم اشد مهارة من اهل العربية
فالقول بالمخالفة لاجماعهم باطل البتة ثم اشار الى ما قيل في تاويل الاجماع بقوله الا ان يقال صار المعرف باللام حقيقة عرفية في الاستغراق
فتدبر وقال اهل العربية باعتبار اصل الوضع وهذا ايضا بعيد فان الوضع انما يعرف بالاستعمال والتبادر واذا جوز حمل التبادر على
انه مستفاد من غيره وضعا فيجيء هذا [illegible] السابق انسد باب العلم بالوضع قال المص في الحاشية اقول يمكن ان يقال ان المتعارف في الوضع العام
[illegible] الخاص [illegible] الموضوع له جزئيات حقيقية للمفهوم الكلي الذي جعل آلة للوضع لكن يجوز ان يكون كليات تحتها جزئيات

واذا عرفت ذلك فليجز ان يكون لام التعريف من هذا القبيل فانها مع اشارتها الى معلومية الماهية تتنوع الى اقسامه المعروفة وح يكون تلك اقسام
معاني وضعية لها وعلى هذا عموم مدخولها كعموم مدخول كل والنكرة الواقعة تحت النفي وهذا وان كان ممكنا لكنه اوفق بمذهب اهل العربية وعلماء الاصول
انتهى ولعل مراد الكاشف ان اللام لم يبق ح موضوعا لتعريف المدخول فقط بل له مع استغراق الآحاد والمعهودية وهذا انما لا يخالف ظواهر اقوال
اهل العربية ثم على هذا يكون العهد الذهني والاشارة الى الجنس من الموضوع له وهذا متوجه وقواعد الاصول الفقه يشهد والتتبع ان الحمل عليهما
فيما اذا لم يستقم العهد والاستغراق نفهمهما بالقرينة ولذا لم ينقل عن احد التمسك في جواب السائلين به باياد احتمال واحد منهما فالحق ان الاسم في
حالة التنكير للجنس او للفرد المنتشر وفي حالة التعريف اذا لم يكن هناك معهود لجميع الافراد استغراقا للتواتر استدلال الصحابة به والمصنع لكلام
اهل العربية يستحق ان يقال في حقه ولن يصلح العطار ما افسد الدهر هذا والعلم الحق عند علام الغيوب وقال القاضي مثلا اي مثل قال الجماهير
الا ان الصفة عنده كالشرط فالظاهر كان تخصيص مستقل فلم يجعل المخصوص بها حقيقة ولما كان الظاهر فيها عدم الاستقلال اشار الى توجيهه فقال
به حقيقة ان تخصيصها ليست لفظية بل من خارج والخصوص منه مجازية وعدم كونه لفظيا بدليل ان الصفة قد تشمل جميع افراد العام فلا يكون التوصيف
نفسه تخصيصا بل التخصيص منه من خارج كذا في شرح المختصر اقول ليس الامر كما ظن وبل التخصيص بها لفظية لان التوصيف لتقييد وهو ضد الاطلاق ومن
البين ان المتناول حال الاطلاق اكثر منه حال التقييد فان قلت يجوز ان يكون التقييد باعتبار العقل فقط وح قد يكون الصفة مساوية للموصوف
قال فلا يكون التقييد اعتبار يا فلا يقاس عليه على انه منقوض بالشرط فانه قد يكون مساويا للجزاء فلا يكون نفسه مخصصا فالتخصيص فيه من خارج ايضا فلا يكون لفظيا
تامل وقال الشيخ ابو بكر الجصاص الرازي الاستغراق في العام غير شرط فيكفي انتظام الجمع فيكون حقيقة فيما بقي اكثر من اثنين كذا نقل الحنفية الشافعية
نقلوا عنه ان العام بالتنزيل لغير المحصور فاذا بقي غير محصور يكون حقيقة وعلم من هذا الكلام ان قول هذا الامام ليس الا في لفظ العام فهو ليس في
هذا المقام في شئ فان الكلام هنا في صيغ العموم لا في لفظ العام فايراد قوله هنا في صدر المسئلة غير مناسب تامل ثم المخصص متصل ان كان غير
مستقل ومنفصل ان كان مستقلا هذا على مذهب الشافعية واما عندنا فالمخصص هو الثاني فقط والاول خمسة الاول الاستثناء المتصل والمنقطع لا تخصيص فيه
لا تخصيص فيه اذ لا اخراج فيه لوجهما علم انه اختلف في اطلاق لفظ الاستثناء عليه اي على الاستثناء المنقطع فقيل لفظ الاستثناء مجاز فيه حقيقة في المتصل وقيل
حقيقة فيه ايضا ثم اختلف فقيل لفظ الاستثناء مشترك بين المتصل والمنقطع وقيل هو متواطئ موضوع بمعنى واحد مشترك فيهما وهو اي المعنى المشترك ما دل
على مخالفة الحكم السابق بالا واخواتها سواء كان بحيث لولا الا واخواتها لدخل ما بعدها فيما قبل اولا وقيل لا يسمى المنقطع استثناء حقيقة ولا مجازا
وهذا المذهب الاخير لا يعود الى طائل فان اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع اجلى من ان يخفى على احد والمعنى ان هذا النزاع لا يعود الى طائل فانه
يرجع الى الاصطلاح لكن الاخير قيل انه يظهر فائدة الخلاف فيمن حلف لا استثني وان استثنيت فكذا فاستثنى باستثناء منقطع ثم لا خلاف لاحد في
صحته اي الاستثناء المنقطع لغة وانما الشرط لصحته المخالفة للصدر لوجه ما فيما يتوهم فيه الموافقة فالفائدة فيه دفع هذا التوهم مثل لكن فائدة الاستثناء
اي دفع التوهم من السابق نحو جاء القوم الا الحمار فانه يتوهم من مجئ القوم مجئ الحمار لانه المركب فدفع بالاستثناء المنقطع وما زاد الا النقص
فانه يتوهم من نفي الزيادة وجود النقصان فنفي النقيض بالا دفعا لهذا الوهم وهذا المثال يحتمل الاتصال ايضا لكن اذا قصد وجود النقصان
على الكمال والمعنى ما زاد شيئا الا النقصان واذا كان من شرط المخالفة فيما يتوهم الموافقة فلا يقال ما جاءني زيد الا ان الجوهر العرض حق **مسئلة** اداة
الاستثناء حقيقة في المتصل اتفاقا ومجاز في المنقطع في المختار وقيل حقيقة فيهما ثم اختلفوا فقيل مشترك لفظي وقيل متواطئ لما لم يكن التواطي
معقولا في الاداة فانها موضوعة لجزئيات بوضع عام فسر فقال اي وضعت لها لمعنى فيهما اي لاجل اتحاد معنى واحد مشترك بينهما وجعله مرآة

لما وضعا واحدا اما ما قالوا ان المتصل لظهوره في الاستعمال فلا يتبادر من نحو جاءني القوم الا الآن قبل ذكر المستثنى الا ما هو اخراج البعض فلا يكون
مشتركا لفظيا بينهما والا لاحتيج في معرفته الا ما فيه الى القرينة ولا موضوعا للمشترك بينهما والا لتبادر وهو وفيه نوع مسامحة كما لا يخفى ومع هذا اي من
اجل تبادر ارادة الاتصال لم يحمل علماء الامصار عليه ما امكن المتصل ولو كان التبادر بل محمولا لست الغالب الاكثرية فيه لا الى الانقطاع دون علامة من
التاويل مسئلة قد اختلف في نحو له علي عشرة الا ثلثة دفعا للتناقض المتوهم بين ثبوت العشرة وبين اخراج الثلثة عنها فالجمهور من الشافعية قالوا
المراد بالعشرة انما هو السبعة مجازا والا ثلثة قرينة عليه صارفة من حقيقتها الى مجازها اعلم ان مشايخنا حكوا عن الشافعي الاستثناء يمنع من البعض المستثنى
منه بطريق المعارضة وفسره بعضهم بان الحكم في المستثنى منه على الكل ثم المستثنى يفيد حكما معارضا في البعض واذا تعارضا تساقطا فبقي في الباقي
حكم المستثنى منه وهذا ليس بشيء فانه مع كونه باطلا في نفسه موجبا للتناقض في الاخبار لوجب ان لا يكون في المستثنى الحكم المخالف لحكم الصدر وهو خلاف
تصريحات الشافعية قال صدر الشريعة حاصله ان المراد بالصدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة ولعله الى هذا اشار فخر الاسلام بقوله كسائر المخصصات وتحقيقه
ان الاستثناء يفيد حكما معارضا للظاهر من حكم الصدر فلاجل هذا الحكم العقل ان المراد في الصدر سواه كالمخصصات المستقلة فالاستثناء بحكم قرينة
صارفة الى التخصيص ثم ابطله هو رحمه الله تعالى بان هذا لا يصح في اسماء العدد فان عشرة مثلا موضوعة لعدد مخصوص لا يحتمل ان يطلق على ما تحته وما
فوقه من المراتب العددية اصلا فلا يجوز ان يراد به الباقي ولو سلم فيكون مجازا وهو خلاف الاصل وسيجيء ما له وما عليه ان شاء الله تعالى
فان قلت قد ابطل المشايخ الكرام القول بالمعارضة بانه يلزم التناقض في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وهذا انما يستقيم لو فسر
بالتفسير الاول لا الثاني كما لا يخفى قلت تقريره على الثاني بان يقال اسم العدد لا يحتمل الاطلاق على الاقل فلا يحتمل الالف على تسعمائة وخمسين فبقي الحكم
على الاول مع ثبوت نقيضه في البعض فتأمل فيه فانه ينبو عنه ظواهر عبارات المشايخ اقول وهذا الصحيح لان تناول اللفظ المستثنى منه للمستثنى باق بعد
الاستثناء الا كما كان قبل فان العشرة مفهوم واحد لا يزيد ولا ينقص فهو من حيث هو هو لا يمكن ان يتصف باخراج الثلثة منها فلو كان العشرة
باقية على الحقيقة لما صح الاستثناء والاخراج فهو مستعمل في سبعة لقرينة الاستثناء فان قلت لا نسلم ان العشرة حقيقة لا يزيد ولا ينقص بل السبعة الغير
افراد العشرة الا ترى ان اهل المنطق قالوا الانسان الذي ليس بحيوان من افراد الانسان واحتاجوا الى اخراجه قيدا لامكان ولو لم يكن من افراده
لما احتاجوا الى التقييد قال وما قال الرازي تحقيق القضية الحقيقية لحاكمية على الافراد مطلقا فرضية كانت او موجودة ان الانسان الذي ليس بحيوان بل
الذي ليس بالانسان من الافراد الفرضية للانسان وقيدوا في الافراد بالامكان لهذا الوجه فهو مخالف للعرف واللغة وكلا منافيا ترضيان به
والمنعه مكابرة بل مخالف للعقل ايضا كما قال بعض المحققين ان الفرد للكلي حقيقة بالصدق هو عليه في نفس الامر بالفعل او بالامكان وليس الانسان
الذي ليس بحيوان مما يصدق عليه الحيوان اصلا فلا يكون فردا له حقيقة ولو سلم فلا نسلم اتصاف العشرة بالزيادة والنقصان فلا يمنع
التناول للثلثة ايضا فيلزم ان يكون متناولا له وغير مخرج على تقدير ان يكون العشرة باقية على حقيقته وذلك لان العشرة عشرة اطلق او قيد
ولو كان التقييد بالنقيض كما اذا قيد بخروج الثلثة ولعله اشار الى السبعة كيف لا وثبوت الذاتيات للذات ضروري في مرتبة الذات فلا يبطل الذات
بالتقييد البتة هذا وما قال العدد لا يكون جزء العدد ولا ينافيه فان المراد ان ثلثة احاد جزء للعدد فيكون تنافيا في مرتبة الذات فلا يجوز ان
لا يتناول واعلم ان هذا غير واف فانه لا شك عند احد في انه اذا حل مركب ثم نقص عنه جزء يبقى الجزء الآخر الا ترى ان النبات اذا انحل وبطل نفسه
النباتي يبقى الجزء الجسمي قطعا ولذلك في الذهن لو حلل العقل المركب الى جزئين وطرح احدهما يبقى الآخر فانا اذا حللنا من عشرة وحللناها الى
سبعة وثلثة واسقط الثلثة يبقى سبعة قطعا وليصدق عليه ان العشرة اذا انتقصت منه ثلثة صار سبعة اي الذي كان عشرة يبقى منه بعد التنقيص

سبعة فيصدق على السبعة انها عشرة منقوص منها ثلثة في العرف واللغة وان لم يصدق عليه انه عشرة فان صدق المقيد لغة لا يستلزم صدق المطلق فيعبر
بهذا المقيد عن السبعة كما يعبر عنها بلفظها فهما اذن عبارتان الطول والقصر فللمتكلم ان يعبر بايهما شاء وح اندفع ما قال المعترض انه ان اراد ان العشرة لا يزيد
ولا ينقص ان حقيقتها لا يبقى بعد الزيادة والنقصان بل يصير حقيقة عدد آخر فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون لفظ العشرة مجازا عن السبعة بل لفظ العشرة
على الحقيقة وحكم عليه بتنقيص بعض الاجزاء عنه وهو الثلثة مثلا والباقي والجزء الآخر هو السبعة والمركب التقييدي يصدق عليه وان اراد ان العشرة
لا يحتمل هذه التصرفات فباطل قطعا وبهذا ظهر اندفاع ما في التحرير انه ح يلزم اللغو في الكلام فان ذكر جميع الافراد والحكم على البعض مما لم يوجد في الاستعمال
وسنده ظهور امكان التعبير عن البعض بلفظ دال عليه وجه الاندفاع ان الدال عليه عبارتان الطول والقصر والمتكلم مخير بايهما شاء تكلم كما ان شاء
يقول الانسان ماش وان شاء قال الحيوان الناطق ماش فكذا ههنا ان شاء عبر عن السبعة بلفظ السبعة وان شاء بلفظ عشرة الا ثلثة ثم انه لو صح
هذا المذهب اي القول بان العشرة مجاز عن السبعة لزم اللغو قطعا كيف لا واذا كان العشرة بمعنى السبعة فاي معنى لقوله الا ثلثة فان الا للاخراج قطعا
باتفاق اهل اللغة فالمستثنى مع الاداة لغو قطعا فان قلت انه قرينة على ان المراد بها السبعة ولولاه لما علم قلت هب انه قرينة لكن القرينة لا يكون حالها
وههنا الغير الاداة مع المستثنى مهملا والسر فيه ان الاستثناء لما كان غير مستقل يقتضي الارتباط مع ما قبله واذا صار ما قبله بمعنى السبعة فلا يصح الارتباط
به فيلغو قطعا وح لا يتوجه اليه ما قيل ان الاستثناء يدل على حكم معارض لحكم المستثنى منه يعني الا ثلثة ليس على نحوه وبه تبين ان المراد بالعشرة
السبعة كما في سائر المخصصات كما يعزى الى الشافعي رح فلا يكون الاستثناء مهملا وذلك لان غير المستقل لا يفيد معنى من غير ان يرتبط بما قبله وهذا
ظاهر جدا واذا اريد بالعشرة السبعة لا يصح ان يرتبط به الا ثلثة فلا يفيد شيئا وهذا بخلاف المخصص فانه لاستقلاله يفيد حكما منافيا للعام فيدل على انه
مخصوص ثم ان ما يعزى الى الامام الشافعي رح لو كان حقا لكان المفهوم من قولنا له علي عشرة الا ثلثة هو عشرة الا ثلثة منه وليس على نحو سبعة
الى العشرة واحدا وهو خلاف ما يفهم في العرف فافهم ويلزم ان يكون في الف الا اربعة وخمسين الالف بمعنى تسع مائة وستة واربعين مع انه لا يلتفت
اليه المتكلم ولا يفهم من الاستعمال اصلا بل يحتاج الى تأمل بالغ بعد معرفة اللفظ فافهم واحفظ فقد بان بطلان هذا القول باتم وجه لا يخصها شبهة اصلا
ونظر منه اليه ان لا تخصيص فيه بل العام المستثنى منه باق على معناه والباقي انما يفهم من المجموع يعني انه يفهم معنى مركب يصدق على الباقي فهذا جائز
وعندنا وسالقائم ان المعنى لما اختار ان المراد من المستثنى منه الباقي فلا اخراج منه واما الاخراج من الحكم فلا يصح على رأي احد اما ان تحقق ذلك
فقال ثم لا اخراج للمستثنى عن الحكم على الكل من المستثنى منه اليه كما انه لا اخراج عنه اذ لا حكم الا على السبعة بالاتفاق فلا حكم على العشرة حتى يخرج
منه للزوم التناقض لانه يلزم حينئذ ان يكون العشرة مثبتا ومنفيا فلا اخراج عن الحكم المذكور في الصدر الا تقديرا يعني لولاه لدخل اي لولا
الاستثناء لدخل المستثنى في الحكم فالاستثناء يمنع الدخول للمستثنى في الحكم فالعشرة انما استعمل في التركيب لافادة ان الحكم المذكور في الصدر
السبعة فقط فتأمل جيدا وهذا ظاهر لكن طريقة اي هذا ان يكون العشرة على معناه والسبعة مستفادا من المجموع او يكون مستعملا في السبعة الحق هو الاول
ومختار الصم هو الثاني واستدل على هذا المذهب بانه لا يراد بالعشرة كمالها لانه ما اقر الا بالسبعة اتفاقا ولو كان العشرة بكمالها مرادة يلزم
الاقرار بها واجيب بان الاقرار انما يكون باعتبار الاسناد ولا اسناد الا بعد الاخراج فكونه اقرارا بالسبعة لا يستلزم ان يكون العشرة
على معناها فان الاسناد الى ما بقي بعد اخراج الثلثة فلا تقريب فتأمل وقال جماعة ومنهم الشيخ ابن الحاجب المراد عشرة افراد لكن اخرج منها
ثم اسند الى الباقي وهذا يحتمل وجهين الاول انه اطلق العشرة على كمال معناها واسند الى جزء معناها المفهوم في ضمنه وهو السبعة الثاني ان يقيد باخراج
الثلثة عنها فيحصل مركب تقييدي هو العشرة المنقوص منها ثلثة وهو لا يصدق الا على سبعة فيراد به السبعة بهذا الوجه فلا كان مراد ابن الحاجب الاول

كما زعم صدر الشريعة مناوغيره فيلزم عليه العود فان ذكر البعض الآخر لمعتوح وان اريد الثاني فهو حق غاية ما يلزم التعبير من اسهل الطريق الاطول ولا
باس به اقول فيه البطالة فقد لا يكون العموم المصحح للاخراج الا بعد الاسناد كما اذا وقع النكرة في سياق النفي نحو ما جاءني الا زيد واذا كان العموم بعد الاسناد
فكيف يكون الاسناد بعد الاخراج فتامل فان فيه نظرا اما اولا فلان هذا ايراد عليكم ايضا فان الامام مخصوص عندكم قبل الاسناد والا لزم التناقض
ولا عموم قبله فلا تخصيص فما هو جوابكم فهو جوابنا واما ثانيا فلان عموم النكرة المنفية عندنا بالوضع للاصل وخروج النفي عليه حقا واذا كان بالوضع
فالذي يذكر بعد النفي لان تعلق النفي عام قبل الاسناد فيصح الاخراج والمثال المذكور مفروح فالمستثنى منه العام مقدر وهو كالملفوظ
واليه الاسناد حقيقة لكن بعد اخراج المستثنى نعم اذا كان عمومه باعتبار تعلق النفي واقتضاء العموم عقلا كما ذهب اليه البعض لا يصح
الاخراج ولا التخصيص ولا لزوم التناقض الا ان يراد الاخراج والتخصيص عن العموم البدلي الذي يكون في النكرات ثم العموم لو اراد النفي
في الباقي لكان علة ما يجوز الاستثناء عن النكرة في الاثبات ايضا هذا والله اعلم بما هو الصواب ومنه الجماعة قالوا في ابطال الرأي الاول اولا لو
يكون المراد بالمستثنى منه الكل بل كان المراد منه الباقي لزم عود الضمير الى النصف في نحو اشتريت الجارية الا نصفها لان المذكور سابقا هو النصف
والضمير انما يعود الى المرجع المذكور سابقا وعود الضمير الى النصف باطل اذ يكون المعنى اشتريت نصف الجارية الا نصفها فيكون المخرج الربع وقد
كان المقصود استثناء النصف ثم الربع اذ كان مستثنى ربع الربع هو المراد بالجارية فيكون المخرج ربع الربع وهكذا الى غير النهاية قلنا
لا نسلم ان الضمير يعود الى النصف بل المرجع اللفظ باعتبار المفهوم الموضوع فالجارية مستعمل في النصف والمرجع الجارية باعتبار المفهوم
اللغوي وفيه نظر ظاهر فان حقيقة الضمير ان يعود الى المراد بالمرجع لا الى ما وضع له المرجع ويصح الحمل عليه كيف لا وهل هذا الا مثل ان يقال
رايت اسدا يصلي ثم يرجع الضمير اليه باعتبار الاسد المفترس فلا يجوز الا بالتكلف المحض المستغرب فانه يجوز ان يستعمل الجارية في معناها كما ثم يرجع
الضمير السابق قبيد قالوا ثانيا اجماع اهل العربية ان الاخراج لبعض من كل ولا يمكن الاخراج عن الحكم لعدم ثبوته فانه تناقض ولو لم يكن الاخراج عن
المستثنى منه لبطل الاخراج مطلقا ويلزم خلاف الاجماع فلا بد من تاويل المستثنى منه للمستثنى قلنا المراد لاهل الاجماع من لفظ الاخراج الاخراج
تقديرا بمعنى المنع عن الدخول وكونه بحيث لولا الاستثناء لدخل فيه والمراد بلفظ الكل الكلية باعتبار المفهوم اللغوي فظاهر الا
باعتبار المراد وفيه انه لا بد للتاويل من ضرورة بلية ولا سيما في كلام اهل الاجماع فانه لو كان مرادهم هذا المحل البعيد لتبين احد وهو البعيد عادة
ان يهمل هذا الجم الغفير في موضع الاشتباه والتعظيم فقد يرد قالوا ثالثا فيه اي في كون الباقي مرادا من لفظ المستثنى منه ابطال النصوصية الاعداد فانه يصح
ارادة عدد من عدد هذا هو الذي مر من صدر الشريعة اقول فرق بين النصوصية والمراد بالحكم فان معنى ربما يكون مفهوما بحسب الوضع ولا يكون
مرادا كما في المجاز وليس العدد نصا الا باعتبار الاول اي باعتبار كونه مفهوما الا باعتبار المراد وفيه انه منع مجرد منقول عن اهل العربية
فلا يقبل من غير حجة والقول بكونه نصا باعتبار الافهام المفهوم اللغوي فليس مخصوصا بالعدد فان كل لفظ نص في المفهوم اللغوي بمعنى انه
هو المفهوم من اللفظ وان لم يرد في بعض المواضع بل النصوصية ليست الا النصوصية الارادة فافهم ولا يلتفت الى ما يعد احتمال كونه فيصلة
غير الاستثناء وقال في التحرير مجيبا عن هذا الوجه ان النصوصية كيف عدم احتمال الغير لا يكون من اللفظ لفصيل انما يكون من خارج فلو كان
العدد نصا كان لنصوصية لخارج وهو الاستثناء قائم دال على انه اريد به معنى آخر فيكون نصا في الباقي بعد الاستثناء ولا يبعد ان يقال معنى
نصوصية العدد عدم صحة التجوز فيه بما وضع له الى مرتبة تحتانية او فوقانية وبالجملة لا يجوز اطلاق عدد على آخر ولا تحمل هذا النحو من التجوز
وقد صرح به اهل العربية فلا مجال للمنع هذا ثم انه قد يستدل على اصل المدعى بانه لو كان المراد من المستثنى منه الباقي تجوزا لم يبق النصوص اي

المفسرات مفسرات لاحتمال الاستثناء فهناك نفي احتمال المجاز ومن هذا ظهر جواب التحرير أيضا تأمل فان هذه النصوصية من خارج ولذا كان
هناك استثناء يكون نصا في الباقي والأظهر أن يقال ان المفسر كما انه يبطل فيه احتمال المجاز الآخر من التخصيص يبطل فيه احتمال الاستثناء أيضا من خارج
فتأمل فيه (وقال القاضي المجموع من عشرة الا ثلاثة موضوع بازاء سبعة) يعني ان المستثنى منه مع اداة الاستثناء والمستثنى موضوع بازاء الباقي (كما ان
لشيء اسمين مفرد ومركب) واليه مال كلام طائفة من الحنفية بل محققيهم ومنهم صدر الشريعة رحمه الله (اقول يلزم عليه ان يكون وضع لكل عدد اسماء غير
متناهية فان مراتب الاعداد لا تقف عند حد) وكل عدد اذا استثنى منه ما زاد به على عدد ويسمى بتلك العدد وقد علمت ان المجموع موضوع بازاء
الباقي فلزم ان يكون المراتب كلها مع استثناء ما زادت على عدد موضوعة بازائه فتدبر فان استحالة اللازم في غير الخفاء كيف لا وقد وضعت
الالفاظ المركبة الغير المتناهية بالوضع النوعي بازائه ومان غير محصورة والغير كما انه يجوز وضع لفظ بازاء معان غير متناهية بوضع واحد كذلك يجوز
بعدا للعكس أيضا (ورد أيضا بلزوم عود الضمير في الا نصفها الى جزء الاسم فان الجارية الا نصفها بمنزلة معدي كرب والجارية جزءه) الحجة
قولهم هذا فهم من قول القاضي ان الجارية الا نصفها صار اسما من قبيل بعلبك فاين الضمير حتى يرجع بل الضمير حينئذ مثل زاء زيد نعم كان
في الاصل ضميرا راجعا ولم يكن جزء لفظ فافهم (ورد بلزوم تخصيصه وافادة الحكم المخالف لمفهوم اللقب) فانه افاد الحكم على الاسم ونفي
الحكم عما عداه وهو مردود عند الجمهور (وان قال به من لا يعتد به) (ورد بلزوم عدم التركيب اي تركب الاسم من كلمات ثلاثة) اقول بل التركيب من كلما
اربعة في نحو ثلثون الا احد عشر (وهو) اي تركب اسم من ثلثة (حال كونه في غير الحكي نحو تابط شرا فانه يجوز) ولما جعل الاول غير مضاف نحو الى
عبد الله فانه جائز اتفاقا (ولا معرب بلا هذه) ليفيد ان امتناع التركيب من ثلثة انما هو اذا لم يكن الاول معربا وههنا كذلك فينبغي ان لا يمتنع
(وهو خلاف المدعى) والاظهر فيما الاول معرب غير مضاف والاولى ان يجعل من التعريب فيكون اشارة الى جواز ذلك في الاسماء المنزلة
الاعجمية (ولا حرف خلاف اللغة بالاستقراء) ومن ثم لما كان هذه الايرادات انما يرد اذا اراد القاضي انها كلمات ركبت وجعلت كلمة واحدة وكان قول
القاضي المنسوب اليه صريحا في هذه الارادة مع قطع النظر عن لزوم تلك الاستحالة لاستحالة البديهية للقطع بان المفردات ما بقيت على اوضاعها
اعلم ان المصنف قد سلم البديهية ببقاء المفردات على اوضاعها وما ترى قد بطل القول بان العشرة مستعمل في السبعة فقد يراد من قوله بان المراد ان المجموع
حقيقة في السبعة وانه موضوع بالوضع النوعي الذي للمركبات بازاء السبعة يعني ان المفردات مستعملة في معانيها الموضوعة لها وحصل المجموع
منه ليصدق على السبعة وهي عشرة نقص منها ثلثة وليس هو الاسبعة لا نسبة لها الى الاعم غير ما قال المصنف مرارا تبعا لما في التحرير وغيره وهذا يرجع
الى احد المذهبين لكن الرجوع الى المذهب الاول غير صحيح فان المذهب الاول محصله ان المستثنى منه مجاز عن الباقي وفي هذا المستثنى منه
مستعمل فيما وضع له فاين هذا من ذلك واما المذهب الثاني فقد عرفت انه يحتمل احتمالين احدهما ان الحكم على بعض المستثنى منه والمذكور بالكل
لقرينة الاستثناء وعلى هذا لا رجوع اليه فان محصله ان الحكم على افراد يصدق عليه هذا المجموع المدلول بهذا المركب وبناء على هذا قال
صدر الشريعة وقال المذاهب ثلثة واختار هو الاخير الذي ذهب اليه القاضي ولا يتوجه اليه ما في التلويح ان الدلالة على الباقي بالوضع النوعي
للمركب مسلم عند الجميع لكن الكلام في كيفية الدلالة فهذا المذهب ليس قسيما للمذاهب الباقية والعجب منه كيف خفي عليه انه اذا كان المراد بالمستثنى
منه الباقي مجازا بقرينة الاستثناء فاين الموضوع النوعي المركب انما الدلالة للمستثنى منه فقط لا للمركب وان حمل المذهب الثاني على هذا الاحتمال
فالرجوع صحيح فقد ظهر لك مما تلونا عليك مرارا ان المذهب الاول باطل قطعا والمذهب الثالث هو الحق ومحصله ان المستثنى منه مجاز حقيقة يعدد
اخرج منه المستثنى والدال عليه الاداة فحصل من هذا المركب مفهوم مركب ليعبر عن الباقي واللفظ المركب موضوع بازاء هذا المفهوم المركب

الذي يكلم مراد ان المذهب الثاني ان حمل عليه فهو حق والا فهو باطل مشتمل على اللغو وقد ظهر لك اليه ان تمام التركيب يدل على الباقي بالوضع وقد تقدم ان المدلول الوضعي يكون مقطوعا وان هذه الدلالة غير متوقفة على حكم المستثنى كما في التخصيص فلا يصح تعليل حكم المستثنى المعارض لهذا الحكم على الباقي كما قدمنا فتدبر ويقول الفقير ان في ذكر العشرة ثم تقييده بما ينفيه اخراج البعض ثم الحكم على ما بقي عنه هذا المركب اشارة الى ان حكم المخرج مخالف لهذا الحكم اي الحكم المخالف ليستفاد ضمنا لانه لا يكون مقصودا اصلا لا بالذات ولا بالعرض فثبوت الحكم المخالف في المستثنى بطريق المنطوق فليس كمفهوم اللقب فافهم وقد اطنبنا الكلام في هذا المقام وان افضى الى التكرار لانه كان مما تزلزلت اقدام الفحول من العلماء ان قيل الحنفية في تجويزه تعليل النص دون الاستثناء وكون الاول موجبا للظنية دون الثاني شيء غريب حتى سمعت لبعض من يشار اليه بالبيان يقول هو الا تحكم لمن ليس من ادب الراسخين الكرام ان يتفوه به فمن وصلوا المقامات العظام وبالله الهادي وبه الاعتصام **مسئلة** شرط الاستثناء الاتصال اي اتصاله باول الكلام ولو كان الاتصال عرفا بان يعد في العرف متصلا فلا يضر الانقطاع لسعال مثلا او غيره من الاعذار ويضر الانقطاع بالاخذ في كلام آخر فانه يعد تركا واعراضا ونادر روي عن ابن عباس في خلافه روايات في رواية يصح التاخير الى شهر وفي رواية الى سنة وفي رواية الى العمر كله كذا في الحاشية ولبعده جدا وبراءة مثل ابن عباس من التفوه بهذا البعيد فضلا عن التمذهب به حمل ما روي عنه على انه قال الامام او يصح التاخير بالنية قياسا على غيره من المخصصات وهذا القياس انما يتم على من يجوز تاخير المخصص وقد تقرر القياس على غيره من المتصلات وهذا المحشي جبا فان قلت فينبغي ان يصح تاخير الشرط بالنية ايضا اقول لا تنتقض بالشرط كما في المنهاج لقولهم يلغو الشرط كما في الاستثناء بلا اتفاق فلا الزام وقيل يصح الفصل في الاستثناء في القرآن خاصة دون غيره لما روي في قوله تعالى لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير اولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله ولم يكن نزل غير اولي الضرر ولا ثم نزل بعد المدة وشكاية عبدالله ابن ام مكتوم وغيره رضوان الله عليهم لكن دفعه بان المراد القاعدون من المؤمنين ممن وجب عليهم الجهاد وكان ذلك معلوما من ضرورة الدين فان التبادر من القعود القعود عن اداء الواجب ولا يقال عرفا للمفلس انه قعد عن الحج والزكوة فقوله تعالى غير اولي الضرر ليس مخصصا ولا استثناء بل هو بيان تقريري يجوز ان يقع حالا مؤكدة منه ويجوز فصله بالاتفاق فليس مما نحن فيه في شيء فتامل قال المصنف الظاهر انه مثل قول العباس الا الاذخر حين نهى رسول الله صلعم عن قطع اشجار مكة شرفها الله تعالى وبناها فان قوله متعلق بمحذوف كما ههنا ولا يذهب عليك انه يكون المعنى لا يستوي القاعدون من المؤمنين مطلقا الا اولي الضرر فيكون اخراجا من حكم كان عاما ولا يكون الا نسخ وهو لا يصح فانه خبر والخبر حكم السماء لم يكن عاما لاصحاب الضرر الا ان يقال الحكم الاول كان مخصوصا ثم نزل هذا الحكم مع الاستثناء التقريري له فافهم وقيل يصح التاخير ما دام المجلس وهو قول تاج الاولياء الحسن البصري قدس سره وطاؤس كذا في التحرير لنا اولا اجماع الادباء على وجوب الاتصال بين الاستثناء والمستثنى منه ولهذا لو قال علي عشرة ثم زاد بعد شهر الا ثلاثة لعد لغوا عرفا بالاجماع فلا يصح ان يرتبط بما قبله ولنا ثانيا لو لم يجب الاتصال لم يجزم بصدق وكذب في شيء من الاخبار لاحتمال الاستثناء فان كان العموم في الواقع صادقا فيبقى احتمال الكذب بالاستثناء والا فيبقى احتمال الصدق به وعتق وفسخ اي ولم يجزم بلزوم عقد من العقود كالبيع وغيره وفسخ كالطلاق وغيره لاحتمال الاستثناء المغير وروي ان الامام ابا حنيفة رضي الله عنه عتب المنصور الدوانيقي ثاني الخلفاء العباسية في مخالفته جده ابن عباس في هذه المسئلة فانه يجوز تاخير الاستثناء والامام يمنع فلزمه عدم لزوم عقد البيعة بيعة الناس اياه على قبول الامارة وهذه الحكاية دلت على ان مذهب ابن عباس كان مشتهرا بين الناس وفي التيسير كان عتب المنصور بسعاية محمد ابن اسحق صاحب المغازي وهذا بعيد عن مثله ولو كان نسبة السعاية اليه حقا فهو ممن لا يقبل روايته

في المحال ولا يبطل بها التوصيف لغة وعرفا فكذا الاستثناء كيف لا وليس بين قولنا عبيدي الا هؤلاء وعبيدي الغير هؤلاء فرق في المؤدى وهذا بخلاف
التخصيص فان المخصص لاستقلاله يفيد حكما مخالفا لحكم العام فيما تناوله ولهذا المخصص يحكم في العام بارادة الافراد التي سواه ضرورة تصحيح الكلام فيكون المخصص
لحكمه قرينة عليه لهذا او اذا كان متعلقا بجميع الافراد فلا يكون لتصحيح بارادة ما سواه بل يلغو حكم العام فلا يصلح قرينة التخصيص ونظيره ما اذا قرن لفظ خاص قرينة
مانع عن الحمل على الحقيقة والمجاز فانه لا يصلح قرينة المجاز اصلا كقولك رأيت اسدا وهو ليس بشجاع فقد قرأتم الفرس بخلفه ويأكل لحمه فهذا لا يصلح قرينة على
ارادة الشجاع وهذا كله ظاهر لمن له ادنى تدبر فقد الفتح الحق والفرق يا قوم حجة لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والاكثر من الشافعية والمالكية على
جواز استثناء النصف والاكثر منه لبعد القائم على منع استثناء الكل وان كان اقل منه في المفهوم منعه الحنابلة قيل انما يستثنى الاكثر عقلا وبين النصف
والقاضي ابوبكر الباقلاني من الشافعية وقيل بمنعهما الا ان يستثنى منه جميعا وفي البديع قال القاضي آخر الثاني جواز استثناء الاكثر في غير العدد والا قوله تعالى
ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين خطابا لابليس حين قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين ومن بيانية لان الغاوين كلهم مستوجبون للعذر
الدنية فلا يكون للتبعيض فما استثنى الغاوين من عبادي وهم اي الغاوون اكثر لان قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين خطابا لجنابه صلى الله
عليه وآله وصحبه يدل على ان الاكثر ليس بمؤمن فهو غاو فالاكثر غاوون وهم مستثنون من عباد الله فصح استثناء الاكثر ثم ان الاولى ان يستدل بان اكثر
الغاوين كما صح في الخبر كما يدل عليه ما روى البخاري عن ابي سعيد الخدري رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله يوم القيمة يا آدم فيقول
لبيك ربنا وسعديك فينادى بصوت ان الله يأمرك ان تخرج من ذريتك بعثا الى النار قال يا رب وما بعث النار قال من كل الف اراه قال تسعمائة
وتسعة وتسعين فحينئذ تضع الحامل حملها ويشيب الوليد وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد فشق ذلك على الناس حتى
تغيرت وجوههم فقال النبي صلعم من يأجوج ومأجوج تسعمائة وتسعة وتسعين ومنكم واحد انتم في الناس كالشعرة السوداء في جنب الثور الابيض او كالشعرة
البيضاء في جنب الثور الاسود واني لارجو ان تكونوا ربع اهل الجنة فكبرنا ثم قال ثلث اهل الجنة فكبرنا ثم قال شطر اهل الجنة فكبرنا فنسبة اهل الجنة
الى اهل النار نسبة الواحد الى الالف وان نسبنا الى يأجوج ومأجوج فنسبة الملح الى الطعام ويأجوج ومأجوج كفرة فاودونه اما الاستدلال
بهذه الآية فللمناقشة فيه مجال فانه يجوز ان يكون الناس مقصودين هم العرب او اهل مكة ويدل عليه قوله عز من قائل ولو حرصت كما لا يخفى ثم الاستدلال
انما يتم لو لم يكن المراد بالعباد الناس والملائكة اجمعين من لفظ عبادي ولو لم يكن اضافة العباد للتعظيم والا الاستثناء منقطع اي لكن على عبادي
المكرمين القائمين على حقوق العبودية سلطان لكن لك سلطان على من اتبعك من الغاوين واليه ذهب بعض المفسرين انتهى هذا وقيل لا حاجة
في الاستدلال الى اثبات ان من للبيان بل يكفي فيه كون المتبعين اكثر لان الكافرين اكثر بالآية اقول ينتفي الدليل استدراكه قول بحاجة الى منع
الكبرى الواقعة في دليل اثبات الكثرة للمتبعين القائلة كل من ليس بمؤمن فهو متبعه فيحتاج لدفع هذا المنع الى ان كل من ليس بمؤمن فهو غاو وهو متبعه
فهو اي من ليس بمؤمن من متبعيه وهذه الكبرى انما يصح اذا كان من للبيان بل ليس بينه وبينها فرق في المؤدى فيرجع الى ذلك فلا استدراك وتعالى
ان يقول كون الكفرة الذين هم اكثر من متبعي الشيطان ضروري ومنع لا يقبل المنع حتى يحتاج الى البيان ولو جوز منعه فلقائل ان يمنع الصغرى ايضا
ليست اجلى من الكبرى الممنوعة لان كليهما ضروريان وبينان فاذا اجوز منع احدهما واحتيج الى الاثبات فيجوز منع الاخرى ايضا فتدبر ويدل لنا ايضا
قوله تعالى بلسان رسوله صلعم كلكم جائع الا من اطعمته كما في صحيح مسلم وفيه تعريض على من جعله مثالا مشهورا ومن اطعمه الله اكثر فالمستثنى اكثر وعلى
ما قررنا لا يرد ما قيل ان الخطاب للحاضرين والمعنى كلكم جائع الا من اطعمه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن اطعمه رسول الله صلعم يجوز ان
يكون اقل مع انه ان اريد الاطعام الظاهري فكون الذين لم يطعمه جائعين غير ظاهر وان اريد الاطعام بمدده الباطني فيما ان كل ما يحل

اقراره والانكار ولكن الموكل قد يقبل منه وليحق عند العلم بالمكاتبة اما اجازه اى استثناء الاقرار من الخصومة الامام محمد لا عتباره الخصومة مجازا في الجواب مطلقا
نفي مجلس القضاء وغيره من اوله للاقرار حقيقة ثابتان الحقيقة مهجورة شرعا لانها حرام لقوله تعالى ولا تنازعوا والمهجور شرعا كالمهجور عرفا
لا يحمل عليها بل ينتقل الى المجاز نعم يجوز ان الحقيقة التى لا ينتقل الذهن اليها من اطلاق اللفظ و هنا غير ظاهر في لفظ الخصومة فان الحرمة لا يوجب ان
لا يستعمل الخصومة في معناها فالاولى ان تقرر هكذا الحقيقة غير مرادة لانها محرمة شرعا والتوكيل بالحرام باطل فلو اقتضى على الحقيقة لبطل التوكيل
فلا بد من الحمل على مطلق الجواب في مجلس القضاء والعلم اراده الجواب بحقيقة الجواب في التوكيل خاصة لبطلان التوكيل بها فلا ينتقل الذهن
في عرف المتشرعين من التوكيل بالخصومة الا الى التوكيل بالجواب كما لا ينتقل من المجامعة الا الى الفعل الحلال في عرفهم فتدبر وعلى هذا
اى كون الخصومة مجازا عن مطلق الجواب في مجلس القضاء يصح استثناء الاكثر عنده لكونه من افراده وليس عند ابي يوسف لاستغراق اى لكون
المستثنى مستغرقا للمستثنى منه لكونه مساويا له في المفهوم فان الانكار هو الخصومة هذا والعجب انه ابطل الاستثناء ولم يحمل الخصومة على المجاز لتصحيح الاستثناء
كما هو دأب الفقهاء في تصحيح كلام العاقل فتدبر ويصح هذه مذكورة في الهداية في كتاب الاقرار لطول الكلام بذكره **مسئلة** الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس اى
من النفي اثبات عند الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة وطائفة من الحنفية المحققين منهم الامام فخر الاسلام وقال الامام شمس الائمة والقاضي
الامام ابو زيد وغير هم من المحققين وفي الهداية لو قال ما انت الا حر عتق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التاكيد وانما صار كذلك لكونه مقصودا
بجلية وقالوا غيره واكثر هم على انه لا حكم فيه اصلا لا النفي ولا الاثبات بل هو مسكوت وانما هو لبيان ان الحكم اى حكم الصدر على ما عداه من مثله ولانه
نقل الشافعية ان خلافهم في العكس اى في كونه من النفي اثباتا فقط واما كونه من الاثبات نفيا فمتفق عليه ليس بمطابق لما ثبت عنهم من نقل الخلاف
في الوجهين والوجه اى التوجيه لهم بالبراءة الاصلية اى الاصل براءة الذمة فيقتضي الاثبات فيه بالاصل ثبت الاتفاق في كونه نفيا من الاثبات
الا انه عند الشافعية بالوضع وعندهم بالاصل واما الاثبات فلا يمكن اثباته بالاصل اذ لو جيه ان الاصل في الممكنات العدم والاثبات ممكن فيكون
عدمه اصلا فيثبت في المستثنى المسكوت للاباحة وفقدان دليل الثبوت كما قيل معارض بالاباحة الاصلية يعني ان الاصل في الاشياء الاباحة
فينبغي المسكوت عليه والمستثنى من النفي مسكوت فيكون مثبتا لحكم الاصل فالاستثناء من النفي والاثبات سيان في افادة الحكم المخالف بالاصل بعدم
الافادة وبالوضع فتدبر لنا اولا كما اقول لو لم يكن المدعى من افادة الاستثناء حكما مخالفا حقا لغى الاستثناء المنقطع لان الذكر اياه وعدمه
سواء فيها لانتفاء الاخراج والسكوت كما ان قيل محكوم به فان قلت هما سيان في المنقطع حكما لكن من اين يلزم في المتصل فيه الكلام فالفرق
بينهما بافادة احدهما الحكم دون الاخر تحكم فان استعمالهما على نمط واحد فالفرق في الحكم تحكم في ما فيه وجه ظاهر فانك قد عرفت ان الاداة مجاز
في المنقطع فلا يلزم من افادة الحكم حيننذ التجوز نافادة حين الحقيقة ولا الحكم بل يجوز ان يكون وضع الاستثناء للاخراج المستثنى وجعله مسكوتا لكن
ربما يستعمل مجازا لافادة الحكم المخالف فيما يتوهم الموافقة فتدبر ولنا ثانيا النقل من اهل العربية انه لكنه اى من النفي اثبات ومن الاثبات نفي
وعليه مبنى جل مباحث علماء المعاني فان قيل يريد الانتفاء الصلح من شرط على من زعم انه ليس لقائم وانه لو لم يكن فيه حكم لما صح رد ما البنا عليه ابتناء الحكم لو كان مرادهم
انه ليس وضعا لصحيح جواب ما لو اراد بانه يصح لاجل الدلالة العقلية مثل الدلالة على الكيفيات والاداة كما هو مذهبهم فلا لكن الكلام غير مسموع
عليه فتدبر ولنا ثالثا كلمة التوحيد وهي لا اله الا الله فانها كلمة توحيد باجماع المسلمين بل اهل اللسان كافة ولا يكون كلمة توحيد الا اذا كان يحكم في
المستثنى حكم مخالف فانه اثبات النفي اى نفي الالوهية عن غير الله تعالى والاثبات اى اثباته لعالى وارد عليهما اولا النقل محل بحث
الحكم النفسي بعينه ان مرادهم بالحكم المخالف للمستثنى منه عدم الحكم النفسي متعلقا بالمستثنى لا صحة النسبة ثانيا اى ليس مرادهم عدم

المستثنى منه بل بالباقي فقط واما الاقتصار على حكم الصدر فقط فلا نص فيه بل ساكت عنه بخلاف ذلك المتصل فانه نص على تخالفه حكم المستثنى بحيث لا يقبل التاويل وربما يجاب بان المعنى انه صريح الكلام بالباقي وهذا لا ينافي لغته حكما مخالفا للصدر في المستثنى ومن ههنا ظهر من اجل ان هذا حكم المستثنى منه على ان ما قيل في حواشي مرزاجان على شرح المختصر ان القول بالحكمين المتخالفين في المستثنى منه والمستثنى لا ينافي مع اختيار ان الاسناد بعد الاخراج وبعد الانعقاد ان هذا حال المستثنى منه فان الاسناد اليه بعد الاخراج وهذا لا ينافي افادته الحكم المخالف في المستثنى فقد تفرد به انه مع الغم ما في المتن صحيح ان الاليق بهذا المذهب ان لا يدل المستثنى على الحكم المخالف وقالوا ثانيا لو كان في المستثنى حكم للزم من لا صلوة الا بطهور صحتها بمجرد الطهور لافادة الاستثناء نقيض الصدر وهو باطل اتفاقا فان الصلوة مع فقدان شروط اخرى من الستر ونحوه والكائنة مع الطهارة باطلة قطعا وما في بعض شروح المنهاج ليس ان الحديث المذكور غير صحيح غير عارف فانه وان لم يكن بهذه الالفاظ صحيحا لكن الحديث بلفظ لا يقبل الله الصلوة الا بطهور صحيح بل ادعى السيوطي تواتره وقد ذكر في رسالة مفردة واسانيد كثيرة له فافهم ويجاب اولا كما اقول بالبطلان في بعض الصور مع وجود الطهارة لمعارضة دليل قاطع دل على اشتراط امر آخر من الاستقبال والستر وغير ذلك لا يضر به جزما فانه تخصيص لعموم حكم الاستثناء وانما يضر لو ادعينا الاحكام وعدم قبول التخصيص بل الدعوى الظهور وان قبل التخصيص ونحوه وغاية ما في الباب انه ظاهر في ثبوت الصحة مع فقدان سائر الشروط لولا المعارض القاطع فافهم وقد يقال لابد للتخصيص من المقارنة ولا مقارنة ههنا ولا احتمال للنسخ ههنا وهو غير وارد فان اشتراط الشروط الآخر من ضروريات الدين وكان معلوما عليه فصار مخصصا وانما العلم بالتخصيص بالنظر لبعض ورود العام فافهم ويجاب ثانيا كما قال الآمدي انه منقطع فلا اخراج شيء من افراد الصلوة بل فيه حكم آخر من ثبوت الصحة بالطهارة ولو في بعض الاحيان ويندفع هذا الجواب بانه مفرغ لان المعنى لا صلوة حاصلة متصفة بشيء من الصفة الا بطهور وكل مفرغ متصل كما تقرر في النحو وقد يقال كونه مفرغا غير متعين اذ يجوز ان يكون التقدير لكن لا صلوة موجودة الا صلوة بطهور فالمستثنى منه هو الصلوة والوجه في الدفع ان يقال اولا ان الانقطاع لا يفيد عدم صحة الصلوة عموما لكن قد يكون مقرونة بالطهارة وثانيا ان الاصل متصل بل متبادر وظاهر فلا يعدل الى الانقطاع الذي يصار اليه لضرورة شديدة ويجاب ثالثا كما في المنهاج بحمله على المبالغة في اشتراط الطهارة كانه اشتراط للصحة غيرها فلا يلزم الصحة مع فقدان سائر الشروط ولا يخفى ان الحمل على المبالغة خلاف الاصل سيما في الشرع فلا يصار اليه كيف ولو فتح هذا الباب لما ثبت حكم اصلا ويجاب رابعا كما في المختصر ان قدر خبر مستثنى منه وقيل لا صلوة صلوة الا صلوة بطهور اطرد والكل فان كل صلوة بطهور ولو مع فقدان سائر الشروط صلوة حاصلة قطعا فلا استحالة وان جعلت الاستثناء من الاحوال والمعنى لا صلوة صلوة حاصلة الا مقترنة بالطهارة وهو واضح لكلامه فلا اشكال في المستثنى منه فانه لا يفيد عدم اتصاف الصلوة بحال غير الاقتران بالطهارة كما في ما زيد الا قائما وليس هذا الجواب بشيء لانه ان اراد الحصول الشرعي فالاطراد باطل لان الحصول الشرعي غير مطرد لانتفاء سائر الشرائط في بعض الصور ولا يوجد الشيء مع فقدان الشرائط في بعض الصور ولا يوجد الشيء مع فقدان الشرائط وان اراد الحصول الحسي فعليه ما قال وهو الحسي غير مراد بدليل الاستثناء فان الصلوة بدون الطهارة صلوة حسية ولو قيل ان الصلوة بدون سائر الشروط ليست صلوة حقيقة فيطرد والحصول الشرعي للصلوة المقرونة بالطهارة قلت فعلى هذا كل صلوة صحيحة لان الصلوة بدون الطهارة ليست صلوة حقيقة فيضيع الاستثناء ويجاب خامسا كما هو المشهور عن الجمهور انه ليفيد ثبوتها مع الطهور في الجملة ولو موقوفا على شروط اخرى وذلك اذا تحقق سائر الشروط المعتبرة في الصحة ورد هذا الجواب بانه يجب في الاستثناء من النفي ان يكون اثباتا البتة لا ان يكون مترددا بين النفي والاثبات وههنا كذلك فان الحصول متردد بين ان يقع اذا تحقق سائر الشروط وبين ان لا يقع اذا لم يتحقق فتامل فان الرد ليس بشيء لان مقصود المجيب ان الاستثناء من النفي اثبات لا انه اثبات في كل فرد عموما وفي كل حين عموما فالمعنى انه لا صلوة في حال من الاحوال اصلا الا في حال الطهارة

على بناء السناد وليس مطابقا للكلام وانما نشأ من سوء الفهم وقلة التدبر في كلام الاستاذ ليس مقصوده قدس سره ابتناء الخلاف عليه بل انه قدس سره نقل مذهب
الشافعي ان الاستثناء يدفع الحكم بالمعارضة كالتخصيص ثم اوضحه بهذا الحديث الذي من جزئياته وغيره من الامثلة وليس غرضه ان الخلاف مبني عليه وبهذا
الغرض التمثيل بامثلة الاستثناء وعبارته قدس سره كما فصارت عندنا التقدير قول الرجل لفلان علي الف درهم الا مائة لفلان علي تسعمائة وعنده
الا مائة فانها ليست علي وبيان ذلك انه جعل قوله تعالى الا الذين تابوا بمعنى قوله الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم واولئك هم الصالحون
غير فاسقين وكذلك قال في قول النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فيصير صدر الكلام عاما في القليل والكثير
لان الاستثناء عارضه في الكيل خاصة وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى محل دليل الخصوص في العام انتهى كلماته الشريفة فالظاهر ان الاصحاب
بل نبه انه لبناء الخلاف في الفرع المذكور عليه في الاستثناء والدليل عليه انه قال في جواب الشافعية عن قولهم هذا في مبحث القياس ان المستثنى منه
المقدر الاحوال الكلية كما يختاره المصنف بقوله فالاوجه ولو كان البناء على هذا الخلاف كفاه مؤنة الجواب فالاوجه على ما في التحرير ماخوذ من
كلام هذا البحر الامام فخر الاسلام في مبحث القياس ان مبناه اعتبار النوع المستثنى المفرغ وتقديره او جنسه فقدر الحنفية الاول اي نوع المستثنى
من الحال الكيلية المندرجة فيها المساواة والمفاضلة والمجازفة فبقي ما لا يدخل تحت الكيل خارجا من الحكم الحرمة وقدر الشافعية الثاني اي جنس
هو مطلق الحال المندرج فيها التقدير بالكيل وعدمه ودخوله فيه فيدخل في الحرمة والراجح الاول اي تقدير النوع لان المتبادر من ما في الدار الا زيد
وليس فيها انسان الا زيد لا حيوان الا زيد وعلى هذا قال الامام محمد لو كان في الدار الا زيد فعبدي حر ان استثنى منه بنو آدم ولو قال الا حمار
كان المستثنى منه الحيوان ولو قال الا متاع كان المستثنى منه كل شيء فعلم ان المستثنى منه ما يكون اقرب الى المستثنى ولعل هذا الظاهر لمن له ادنى استقراء
وتدرب في الكلام هذا والله اعلم بحقيقة الحال **مسئلة** الاستثناء بعد جمل متعاطفة بالواو ونحوه مثل الفاء وثم كما في التحرير يتعلق بالاخيرة فقط عندنا كابي علي الفارسي
من النحاة اي كما ذهب هو عليه ويتعلق بالكل اي كل واحد عند الشافعية كابن مالك منهم قال في شرح المختصر النزاع في الظهور فعندنا ظاهر في تعلقه بالاخيرة وعندهم
في التعلق بالكل لا الامكان اي لا في امكان التعلق فانه ثبت عوده الى الكل اي كل واحد وثبت عوده الى احد الاخيرة والى الاخيرة فقط والى ما عدا
الاولى فقط فلا تتاتى من دعوى الخصوصية في واحد من الاحتمالات وانما يصلح للنزاع الظهور اعلم ان الظهور في الاخيرة منصوص في
شرح البديع ويظهر من كلام الامام الاسبق رحمه الله تعالى وما قال الشيخ ابن الهمام ان الحنفية لم يصرحوا به بل انما صرحوا بالرجوع الى الاخيرة ويحتمل ان
يكون امتوا التعيين وانما نسبت الشافعية اخذا من دليلهم فشهادة على النفي لا بد من تصحيحه بالاستقراء البالغ وليس له التصريح الائمة وهذا خلاف
ذلك كما عرفت وعلى النزول فدلالة الدليل مع تفريع الفروع واحتمال العبارة بل ظهورها كافية في صحة النسبة فافهم وقال القاضي ابو بكر الباقلاني
والامام الهمام حجة الاسلام الغزالي بالوقف لعدم العلم بانه حقيقة في اي في الاخيرة فقط او في الكل وقال المرتضى من الروافض بالاشتراك
فيهما فيتوقف الى ظهور القرينة قال شارح المختصر وهذان القولان الوقف والاشتراك يوافقان الحنفية في الحكم لانهما قاضيان بالتعلق بالاخيرة
والوقف في غيرها الى ان يقوم دليل وان خالفا يا في الماخذ لان ماخذهما في تعيين الاخيرة التيقن به فانه ان كان لها خاصة فظاهر وان كان
للكل فهما اليه ولا احتمال لكونه لما عداها من غير قرينة وكذا في الاشتراك واما عندنا فالماخذ الظهور في الاخيرة وقال ابو الحسين المعتزلي
ان ظهر الاضراب عن الجملة الاولى بان يختلفا نوعا من الانشائية والخبرية والامرية والنهيية واسما بان يكون الاسم الصالح للاستثناء
عنه مختلفا او حكما بان يكون حكمها مختلفا نحو اكرم بني تميم واستاجر مضر والحال انه لا يكون في الثاني ضمير الاول اي لا يكون في الكلام الثاني
ضمير يرجع الى الاسم المذكور في الاول الصالح للاستثناء عنه نحو اكرم بني تميم واستاجرهم الا زيدا ولا يكون اشتراك بينهما في الغرض المسوق له

فللاخيرة اي يكون حين ظهور الاضراب للاخيرة والاظهر الاضراب بان الاختلاف نوعا واسمًا وحكمًا او يختلفان في احدهما لكن يكون في الثاني ضمير الاول ويختلفان ولا ضمير للاول في الثاني لكن اشتركا في الغرض المسوق لهما لتعلقها اي يكون للجميع في الصور الثلث ومنه آية القذف وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لان الغرض من الجمل هو الاهانة والانتقام واحد فضاي ابو الحسين يوافق الشافعية لو ان اصل الكلام لعلقه بالكل الا لمانع وهو قول الشافعية الا انه انتصر المانع فيما فيصل بخلاف الشافعية فانهم لم تفصيل وفا فالخلاف ان كان ففي تعيين المواقع وهو امر آخر لنا اولا ان حكم الاول ظاهر في الثبوت عموما ورفعه من البعض بالاستثناء مشكوك لجواز كونه للاخيرة فقط فلا يرفع حكم الاول كما يجوز تعلقه بالكل فيرفع حكم الاول ايضا واذا كان الرفع مشكوكا فلا يبطل رفعه لان الظاهر لا يبطل بالمشكوك وعند احسن هما قالوا حكم الاولى متيقن ورفعه بالاستثناء مشكوك فانه يرد على ظاهره ان التيقن بحكم الاول ممنوع اذ احتمال ارتفاعه بالاستثناء ولو الصارف موجود ولا قطع مع الاحتمال وان كان يجاب عنه بان المراد بالتيقن الظهور فتامل بخلاف الاخيرة فان حكمها غير ظاهر لان الرفع ظاهر فيها لان الكلام فيما لا صارف عنها وهو تعليق بما وليه لزم فيها اتفاقا واذا ثبت ان الاخيرة ظاهرة الرفع فاندفع ما في المختصر ان الاخيرة ايضا كذلك اي حكمها ظاهر والارتفاع بالاستثناء مشكوك لجواز الرجوع الى الاولى بدليل والا يرفع الاخيرة وجه الدفع ظاهر وهذا الدليل ظاهر والا يدل على عدم التعلق بما عدا الاخيرة بل التوقف وقد يقرر بان رفع الاول مشكوك فلا يرفع الا حين ظهور قرينة التعلق بها وحينئذ التعلق بها اما مجازا وحقيقة وعلى الثاني الاشتراك لان المنفرد لا يحتاج الى قرينة تعين الاول فلزم المجاز في التعلق بالاخيرة فتامل فيه ثم اعترض عليه بان ظهور حكم الاول ممنوع بل ارتفاعها بالاستثناء ظاهر عند الخصم كيف وهذا في قوة اصل المطلوب لكن ان تقرير هذا ان تعلق المتعلقات بالقريب اصل عند اهل العربية وقد يعدل عنه الى غيره فحكم الاولى ظاهر الثبوت لعدم تعلق المغير به وارتفاعه بالاستثناء مشكوك لان الكلام فيما لا صارف عن الحقيقة فيتعلق بمتلو القريب ولا يتعلق بما عداه الا بقرينة وهذا يدل على عدم التعلق بما عدا الا تامل فيه فانه موضع ولنا ثانيا الاتصال من شرط اي الاستثناء كما مر وهو في الاخيرة فقط لانه متاخر عن الاول بالاخذ في جملة اخرى فلا يتعلق بما عداها وهذا يدل على عدم التعلق بما عدا الاخيرة فانكت الاتصال بالعطف موجود قال والاتصال بالعطف فقط ضعيف لا يكفي لتعلق الاستثناء المتحققة مع الصارف عنه فيعتبر بدليل آخر موجب لاعتبار هذا الاتصال والسر في ضعف هذا الاتصال ان العطف في الجمل لا يفيد الا تحققها في الواقع وهذا حاصل ان لم العطف ايضا ففي صورة عدم العطف لا تعلق لاحدها بالآخر فكذا في العطف واعترض بان الشرط في الاستثناء الاتصال العرفي وهو متحقق فان العرف لا يعده متاخرا عن الاول وجوابه ظاهر لان الجمل المتعاطفة قد تستوعب الساعة فاذا ذكر الاستثناء بعدها ولا يحكم عاقل بانه متصل بالاولى لا حقيقة ولا عرفا وغير المتعاطفة اثنين او ثلثة اذ قرن بعدها استثناء مثل المتعاطفة اثنين او ثلثة فان اكتفى بهذا الاتصال العرفي فالمتعاطفة وغيرها سيان فيحكم برجوعه الى الكل اذا كانت الجمل قليلة بحيث يقال في العرف انه كلام واحد وان لم يكن متعاطفة بخلاف الكثيرة وان كانت متعاطفة مع ان غير المتعاطفة لا يجوز فيها الرجوع اتفاقا الا الى ما يليه فقد ظهر انه لا يكفي هذا الاتصال العرفي بل الذي هو شرط هو السكوت من غير حد ما والاخذ في كلام آخر وظاهر فيما نحن فيه انه ترك الكلام الاول واخذ في الآخر فلا يصح الاستثناء عنه لبعده فتدبر وهذا يكفي للمناظر المنصف واعترض ايضا بان الدليل لو تم لدل على عدم جواز تعلقه بالكل مع انه يجوز بالقرينة ولك ان تجيب بانه ربما ينزل بالاتصال منزلة العدم لامور خطابية وينزل الجمل المتعددة بالعطف منزلة جملة واحدة فلا يعد اخذه في اخرى تركا للهاجل اتماما للمعاني المقامات الخطابية لكن يحتاج الى القرينة لكونه خلاف الظاهر فلا يدل دليلنا على عدم الجواز مطلقا بل اذا لم يكن صارف فقط الا ترى انه كثيرا ما ينزل وجود الشيء منزلة العدم في المقامات الخطابية فينزل العالم منزلة الجاهل لعدم العمل بمقتضاه وبالعكس لظهور امره حقيقة او ادعاء وغير ذلك كما بين في فن المعاني فلا

من غير استقراء هذا النوع منه الشيء بل لا بد في استقراء الجنس من استقراء كل نوع منه فليرجع الى القياس فتدبر فانه دقيق واعلم ان الشرط متقدم تقديرا
لان ابتداء الكلام باتفاق النحاة فيصح تمسكه بالاول لانه يقارن التقدير بخلاف الاستثناء فانه مؤخر دائما ثم ليس الا بالبينة فقياسه على الشرط قياس
مع الفارق قال ملا علي الاسراء الالهية لتقدم الشرط تقديرا يشترك في مذهب اهل الميزان فانه لو كان الشرط بمنزلة المحمول والطرف لا يلزم التقدم
ثم تأمل فيه فان المحشي حمل ان ايراد ان كان يكون وان … مع منعه لا يكون متقدما لمعهد التمثيل في شرح المختصر الشرط يتقدم على ما يتعلق به فلو كان لكل واحد
تقدم عليها فقط دون الجميع وان كان للكل تقدم على الكل فلا يلزم من التقدم التقدم على الكل ولا الرجوع اليها فلا تعلق بما ذكرتم فان قلت …
والاستثناء اقول في الجواب المراد انه اي الشرط لما تقدم ان يكون … تقدم بتعين الاخيرة بالاتصال لانه زال بالصدق فتعين على الجميع دفعا للترجيح
بلا مرجح فانه لو تقدم على البعض دون البعض لبعد زوال المكان نسبته الى الكل على السوية يلزم الترجيح من غير مرجح قطعا فتقدم على الكل فتم الفارق فانه
لا يرد عليه انه لم لا يجوز ان لا يكون للاخيرة تمكانه تقيد فقط او كان تعلقه بالاخيرة اصلح فلا رجحان من غير مرجح لانه يكون متعلقا على المتنازع فيه وفي …
ومنع القياس غير موجه لانه صالح بحسب المعنى للكل هنا الكلام فيما هو صارف والاتصال في اللفظ لا يتقاعد اعتباره فليس تعلقه بالاخيرة اصلا لان نسبته الى
الكل على السوية فلا اصلحية هنا كما قررنا فتدبر والتم انه اي الا كلمت والاشربت الشاء الله تعالى في غير محل النزاع لتحقق قرينة الكل وهي كلمة الكلام
فيها الا قرينة فيه وهنا الا الغير المستقل فانه لا يزيد على المتناسبة في المثال اذ المقصود قياس الاستثناء على الشرط فتدبر مع انه نقل عن بعض الادباء
ان الشرط مختص بالجملة التي يليها فهو والاستثناء سواء ان تقدم مختص بالاولى ان تأخر فبالثانية فلا تم استدلالكم عليهم وقالوا ثانيا المعرف
قد تعلق بالكل اي قد يكون الا ضرورة الاستثناء عن الكل فاما ان تكرر لعدل كل جملة واما ان يورق لعدل واحد يلحق لعدل الجميع والثاني يستحيل فبطل الاول
وفي الثاني ترجيح من غير مرجح بقي الثالث فيلزم ظهوره فيه اي ظهور الاستثناء المتأخر عن الكل فيه في الكل لتعينه اي المتأخر عن الكل طريقا اليه قلنا الى
التعلق بالكل هو المدعي قلنا لا لا انحصار اصلا في التكرار الا مع قرينة الاتصال والتعلق بالكل ولا كلام فيه على ان تعين الى طريقا اليه ممنوع
لجواز نصب قرينة الكل فهذا طريق آخر وتجويز التصريح بالا كذا في الجميع فهذا طريق آخر وقالوا ثالثا صلح الاستثناء المذكور عقيب الجمل للكل لم التقييد
على الاخيرة تحكم قلنا الاستثناء المذكور صالح لكل من الاخيرة والجميع فالكل تحكم هو حرام فهو جوابنا على ان القرب من الاخيرة واليتقن
بكونه لها مرجح للاحكم مع انه لا يستلزم ما ذكرتم الظهور فيه وعدم ما ذكرتم بل حديث التحكم والترجيح من غير مرجح يوجب ان يكون للقدر المشترك
كالجمع المنكر الا ان يقال بهذا الدليل لا لابطال التعلق بالاخيرة لا اثبات مذهبه وذلك ان يقول في الجواب الاخير بانه ان اريد انه صالح للكل
في نفس الامر للاستعمال الصحيح من غير قرينة فلا نسلم ذلك كيف لا يسلم من ادعى الظهور في الاخيرة والوضع لها وان اريد انه صالح لها عقلا بمعنى انه لا
ولو مع قرينة فمسلم لكن لا يفيدكم كما لا يخفى وقالوا رابعا لو قال على خمسة وخمسة الا ستة فبالكل اي تعلق الاستثناء بالكل اتفاقا قلنا اولا لا
الحقيقة قلنا انه في غير محل النزاع لوجوه منها التحاليست حيلا وان التعلق بالكل لصارف وهو تعذر استثناء الستة عن الخمسة وانه لو تم كان الاستثناء
فيه عن الكل مجازا هو الكل لا في كل واحد والكلام فيه لا في الاول كما لا يخفى اتباع الروافض خذلهم الله تعالى قالوا اولا حسن الاستفهام انها المراد من
التعلق بالاخيرة او الكل وانه دليل الاشتراك لانه لو كان لاحدهما فقط لغا وهو ضابط السؤال قلنا ليس هو دليل الاشتراك بل الاستفهام للجهل
بالحقيقة لكونها نظرية مجهولة قبل اقامة البرهان او لدفع الاحتمال فان الظهور في احدهما لا يمنع احتمال خلافه فانه ليس محكما فيه فيحسن الاستفهام
لازالة الاحتمال ليصير محكما فيه وهذا الرافضي كيف عمى عن الحق ولم يدر ان حسن الاستفهام لو كان دليل الاشتراك لصار الالفاظ الظنية
الحقيقة او المخففة الدلالة وظنونها كلها مشتركة ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وقالوا ثانيا صح الاستثناء المذكور عقيب الجمل

للجميع وللاخيرة فقط والاصل ان حقيقة فيكون حقيقة فيما قلنا هذا جبل بل الاصل عدم الاشتراك بل المجاز خير منه ثم انه لو اراد الصحة للجميع من غير قرينة وللاخيرة
كذلك فهذا دعوى من كمال الجزم ورتبة الشهادة وكيف يسلغ لدى مقابلة من يدعى الظهور في احدهما وان اراد الصحة مع قرينة في احدهما ففيه مجاز قطعا فانه
الاشتراك منه فما قد يستند به اقول الاستدلال منقوض باعادة الاخيرة فانه صحيح والاصل الحقيقة ولعله مجاز بالاتفاق فان قلت اذا كان المجاز اولى من الاشتراك
فلا تثبت الاصالة كونه حقيقة في مقابلة قلت هذا يعود على الدليل فانه حقيقة في احدهما بالاجماع من يعتد باجماعهم فلا يثبت اصالة الاشتراك في مقابلته
الف حنفي وحجة الاسلام ثانيا قالوا الاتصال صيرا بجمل بالعطف يجعلها كالواحدة الا الانفصال والقطاع كل من صاحبها حقيقة يجعلها كالاجانب فيخرج
الاستثناء من الاولى تارة على تقدير كونها كالواحدة لا يخرج من الاولى تارة اخرى على تقدير كونها كالاجانب فلها شبهان والاشكال الاشتباه
يوجب الاشكال فيتوقف قلنا ايجاب الاشكال ممنوع وانما يوجب لو كانت متساوية في القوة وليس كذلك كما تقدم من الدلائل الدالة
على تقوية احدهما فائدة الاستثناء في آية القذف التي مر تلاوتها مقصورة على ما يليه وهو قوله تعالى اولئك هم الفاسقون عند الحنفية فلا تقبل
شهادة المحدود في قذف اذا تاب لعموم قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وعدم خروج التائب عنه بالاستثناء خلافا للشافعي رح كما هو المشهور
ومالك واحمد كما هو في التيسير فتقبل عندهم وانما خالف هؤلاء اى للاستثناء اليا اى مايليه مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان قلت كان
ينبغي على رأيكم سقوط الجلد عنه بناء على رجوع الاستثناء المعقب للجمل الى الكل قال ولولا منع الدليل من بعضه اى قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة
من كونه اى الجلد حقا للآدمي وهو لا يسقط بالتوبة لتعلق الاستثناء به ايضا وليسقط الجلد اقول انما تم ماذكر فارتا لو لم يكن عدم قبول الشهادة
من تمام الحد وهو ممنوع بل الحد عندنا الجلد مع عدم قبول الشهادة وهو مناسب لشرع الحد الا انه شرع للزجر وهذا ايضا زاجر بل هو اشد من الضرب
عند اصحاب المروءة ثم الجريمة صدرت من اللسان فيناسب ان يجزى عليه فيجعل ما صدر عن لسانه مثل ما صدر عن الاثمة وهذا مثل حد السرقة فانها صدرت
عن اليد فشرع الحد فيها بامر لقطع وهذا كله ما اشار اليه الامام فخر الاسلام قدس سره حيث قال وعلى هذا قلنا في قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان قوله فاجلدوهم جزاء وقوله ولا تقبلوا لهم الكلام تاما لكنه من حيث انه يصلح جزاء وحدا مفتقر الى الشرط لان جزاء لا بد له من
الشرط فجعل ملحقا بالاول الا ترى ان جرح الشهادة اتمام كالضرب والا ترى انه فوض الى الائمة فاما قوله واولئك هم الفاسقون فلا يصلح جزاء
وان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام فاما الحكاية عن حال قائمة فلا فاعتبر تمامها بصيغتها وكانت في حق الجزاء في حكم المبتداء وقال الشافعي
تعلق قوله تعالى ولا تقبلوا مع قيام دليل الاتصال وصل قوله تعالى واولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل الانفصال وقلنا نحن بصيغة الكلام
ان القذف سبب والعجز عن البينة شرط بصيغة التراخي والرد حد مشارك للجلد لانه عطف بالواو والعجز عطف بثم انتهى وان تاملت في هذا الكلام و
جدت ما ذكره المصنف على وجه اتم والقذف لسقط ما قيل انه لا يصلح للحدية لان اقامة الحد فعل يجب على الامام كيف والامتناع عن القبول فعل وهو لم
فافهم ويمكن ان يقرر كلام الامام الشافعي رحمه الله تعالى من الاصل بان الجلد ايضا يسقط بالتوبة لكن التوبة في حقوق العباد ثم بعفو صاحب الحق
وعنده يسقط بعفو المقذوف لكن على هذا ينبغي ان لا يقبل الشهادة الا بعد العفو وهو خلاف مذهبه فتدبر وللحنفية اولا ما تقدم من تعلق الاستثناء
بالاخيرة ولهم ثانيا ان ما قبلها اي ما قبل آية اولئك هم الفاسقون فعلية طلبية وهذا القول اسمية اخبارية فلا عطف على الاولى وهذا الوجه
اشار اليه الامام فخر الاسلام قدس سره بقوله وصل قوله تعالى اولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل الانفصال فتدبر بجعل الواو
على الاعتراض كما اختاره بعض شراح الاصول الامام فخر الاسلام قدس سره وان جعل للعطف فعطف على قوله تعالى والذين يرمون
فانه مع الخبر الاول بالقذف جملة اخبارية وعلى هذا فلا يتعلق الاستثناء بالجملة الطلبية ايضا وهذا ابتناء على ان الذين مبتدا اما اذا كان

فعولا منه فهم وجب القول بكون الواو للاعتراض تتمة فافهم فالتفات لم الا الذين تابوا الخ يلزم سقوط الجلد الثمانين تأمل قيل المتن انما هو عطف
الجزئية على الانشائية فيما لا محل لها من الاعراب وههنا ليس الانشائية محل من الاعراب لانها خبر عن المبتدأ فلا يمتنع عطف هذه الاسمية عليها وهذا مادة
ابو جهل الذين مبتدأ والا ذا جعل مفعولا لفعل مضمر والطلب تفسير له ليس له محل من الاعراب فيمتنع العطف اقول لا كلام لنا في الامتناع انما الكلام في
الترجيح اذا تردد في العطف على الانشائية او الجزئية ولا شك ان المناسبة ابلغ فالاولى عطف الجملة على ما يناسبها من عطفها على غير مناسبها كما ذكر يكفي
للترجيح وتمثيل لنا الجملة الاولى خوطب بها الحكام بدليل جمع المخاطب وكون اقامة الحد الى القوم بل الامام وهذه الآية خطاب للنبي صلى الله عليه وآله واصحابه
الصلوة والسلام بدليل الكاف والافراد واذا اختلف الخطاب فلا يعطف عليها فلا يصح الاستثناء اليهما وهذا الوجه مما اشار اليه الامام فخر الاسلام
بقوله الا ترى انه الى الائمة فان التفويض كما يصلح قرينة على كونه من تمام الحد كذلك يصلح مرجحا لامتناع العطف واما في التلويح انه لا امتناع
في خطاب الجماعة بالكاف المفرد اذا كان حرفا للخطاب كما في قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك وقوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله
الموتى وغير ذلك سافرا فان الكلام في استعمال الحقيقة ولا شك ان الكاف موضوع للافراد التي طلب بالمطابقة اهل النحو وكيف ولولاه لم يكن للتثنية والجمع
فائدة وهذا الاستشهاد يجوز ان يكون قوله من بعد ذلك خطابا لليهود اسرائيل على طريقة الالتفات اشعارا بانهم غير قابلين للخطاب وينبغي ان يخاطب
غيرهم باعلام حالهم وقوله كذلك يحيي الله الموتى مغير واقع تحت القول والمعنى وقلنا اضربوه ببعضها فضربوا فحيي كذلك يحيي الله الموتى يا من يصلح للاعتبار
او التذكير على هذا فيختص به التنزل لا يضر ذلك استعماله في الجمع مجازا كما يستعمل ضمير المتكلم مع الغير في الواحد وههنا لو عطف الاسمية على الطلبية يلزم
اختلاف المخاطبين فلو ابقي الكاف على الحقيقة واحمل على المجاز خلاف الاصل فلا يصلح عليه ولو تنزل عن هذا فلا شك في صلوحه مرجحا فتدبر اقول لو منع ذلك
اي اختلاف الخطاب العطف على جزء الجملة وقوله تعالى لا تقبلوا الجزء الاسمية مع جزاء فيه لمنه على كلها لكون المخاطب فيهما الغير جميعا والثاني باطل الا تفاق
فانه لا يدخل العاطف على واحد منهما وفيه نوع خفاء لان احتمال جعل الواو للاعتراض باق على ما جوزه بعض النحاة ثم ان الجملة الطلبية لا يصلح وقوعه
خبرا الا بتأويل القول على ما هو المشهور فالتقدير الذين يرمون المحصنات الى الآخر مقول فيهم فاجلدوه ولا تقبلوا ويجوز ان يكون في الجملة الكبرى
الخطاب له عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام وفي متعلق الخبر الخطاب للائمة والمعنى والله اعلم يا ايها النبي الذين يرمون المحصنات قيل فيهم كذا وكذا وح
لا مانع من عطف الجملة الاسمية على الكبرى لاتحاد المخاطب واما لا تقبلوا في محل الخبر فلو عطف عليه كان خبرا فيلزم تعدد الخطاب في جملة واحدة بخلاف الجملة
الكبرى فانها لا محل لها من الاعراب فلا يلزم من العطف عليها الا الاختلاف في جملتين وهذا ليس بتلك المثابة فاحفظ ولا تغلط الا ان يقال ح العطف عليه
التي حصل من الجملة الاخيرة على الحاصل من الكبرى من غير لحاظ الخطاب على ما جوز صاحب المفتاح في مثل زيد ليعاقب بالقيد والاز هاق وبشر عمرو بالعفو والاطلاق
انه من عطف الحاصل على الحاصل من غير لحاظ الجزئية والانشائية وانما لم يجوز العطف على لا تقبلوا من قبيل عطف الحاصل لانه انما يكون في الجملة المستقلة
التامة ولا تقبلوا استقلت بالجزئية فتأمل ولهم ثانيا انه اي استثناء التائبين منقطع فلا يكون متصلا مخرجا لهم عن الفاسقين ولا عن المحكوم عليه لعدم قبول
الشهادة وهذا الوجه مما اختاره صاحب الهداية رحمه الله تعالى وذلك لان في الجملة الاخيرة ذاتا اي المشار اليهم باولئك وصفة هي انهم فاسقون فلو كان
استثناء التائبين متصلا فاما عن الذات المشار اليها باولئك وهم الرامون او عن صفة الفسق و استثناء الذات من الصفة لا يجوز لان الذات غير داخلة
فيها فتعين الثاني ولو كان الاستثناء من الذات افاد عدم ثبوت الحكم للمستثنى وجاز الاولى اي عم فاسقون الخارجون عن طاعة الله تعالى الا الراجعين الذين
تابوا فانهم ليسوا فاسقين بل مطيعين وهو خلاف الواقع فان التفسيق لم يزل الكل من التائب وغيره ولم يكونوا فساقا قائمين اي فئة تابوا لكن التائبين فاسقون
[illegible]

غير مرضي عند الحنفية كما ارتضى الاستثناء من الاحوال والمعنى اولئك هم الفاسقون في كل وقت الا وقت التوبة عنه وبالجملة لا تنافي بين الاستثناء الا
المستثنى منه وهي كما افاد مستثنى من اولئك يعني هم كالفسق فتامل الثاني من المخصصات المتصلة الشرط قال الامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالي
الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد المشروط عنده واورد اولا انه دوري لان المشروط لا يعلم الا بعد العلم بالشرط واجيب عنه بان
المراد بالمشروط الشيء والحاصل ما لا يوجد شيء بدونه ولا يلزم ان يوجد الشيء عنده وهو الظاهر من الاصل قوله ولا يلزم الخ لاخراج العلة
ولو كان المشروط على معناه لم يدخل من اول الامر حتى يخرج فانه ليس مما لا يوجد المشروط دونه بل لا يوجد المسبب دونه وقد قيل اذا كان المراد بالشيء فيصدق
على الماهية والثانية فانهما مما لا يوجد الشيء دونهما ولا يلزم ان يوجد عندهما اقول الا ان يقال المراد خارج عن الشيء لكن اسمى اي لا يوجد الشيء دونه
بناء على المعروف وعند هذا ان الشرط من العلل الخارجية فهذه الشهرة قرينة الارادة واما الفاعل فانا نلتزم كونها شرطا في هذا الاصطلاح المذكور هنا
قيل او لا يلزم بل يقال كما الاول هي علة لفاعلية الفاعل فليست موقوفا عليها المعلول الا بواسطة باعتبار انه موقوف على الفاعل بما هو فاعل وفاعليته
موقوفة عليها والمتبادر من عدم الوجود دونه التأخر عنه ذاتا بالذات من غير واسطة فالمعنى الشرط ما لا يوجد الشيء دونه اي يتأخر الشيء عنه بالذات
العلة الثانية فتامل وقد يقال يخرج على هذا جميع افراد الشرط فانها ايضا علة لفاعلية الفاعل وكونه تاما في الاعلية فتدبر فيه فان فيه تاملا فان الشرط
ليست مما يتوقف عليه وجود المعلول الا بالعرض لبطلان العبث والشرط انما يتوقف عليه وجود المعلول نفسه والفاعل ليس مما لا يوجد دونه فتدبر
واورد ثانيا انه منتقض بجزء السبب فانه لا يوجد المسبب دونه ولا يلزم ان يوجد عنده واظن انه لا يتوجه الى التعريف فانه لا يصدق عليه لا يوجد المشروط
دونه وان صدق لا يوجد المسبب دونه فانه قد يريد بالمشروط الشيء لدفع الدور توجه اليه هذا الايراد فهذا في الحقيقة ايراد على جواب الدور ويجاب بان
السبب قد يوجد المسبب دونه اذا وجد بسبب اخر غير الذي هذا الجزء جزءه فلا يصدق عليه الى فقيل هذا الجواب في غاية السقوط لان المراد في النقض
جزء السبب المتحد اي الواحد للمسبب مما صح به الا ادعى وفيه ما فيه على ما فيه انه لا يوجد المسبب دونه واجيب المراد عدم الوجود بدونه نوعا اي المنوع الارتباط الذي
فيه وبين الشيء والحاصل ان الشرط الامر المتعلق بالشيء لا يوجد بدونه هذا النوع من التعلق ولا يلزم بنوعه ان يوجد عنده حتى يخرج ولا الشرط الشبيه بالسبب وهو الشرط
الذي يتبع المشروط وهذا اذا كان اخر ما يتوقف عليه فانه يلزم من وجوده المشروط لكن لا النوع تعلقه بالمشروط والا كانت سائر الشروط مستلزمة فلو لم يخرج لنوعه
هذا الشرط لم يكن من الاسباب الشرطية كما يقال الوقت شرط لصحة الجمعة والعيدين والاداء مطلقا وبهذه العناية يندفع النقض فان للوقت علاقتين علاقة
الافضاء ولهذه العلاقة سبب وعلاقة الشرطية ويصدق انه متعلق بالجمعة التي لا توجد بدونه بنوع هذه العلاقة ويمكن ان يتخلف وجودها عنه فانه من
النقض بهذه الشروط التي هي الاسباب ثم هذا بحسب قليل من النظر والنظر الدقيق فيها ان ما هو سبب لشيء لا يكون شرطا له اصلا اذ الشرط ما لا افضاء فيه
لا يتوقف وجوده على وجوه كسببا الا من جهة مخصوص لما رتبت بالوقت فليس سببا لوجود صلوة الجمعة والاداء انما هو سبب لوجوبهما وافتراضهما والشرطية انما هو بالنسبة الى الاداء
والوجود لا استحالة في كون شيء سببا لشيء وشرطا لاخر فافهم ولا تفتر ان المراد هنا شرع في تقرير الجواب وقال عدم وجود المسبب بدون جزء السبب المتحد
بالنظر الى خصوص المادة وهو كونه متحدا لا بالنظر الى تعلقه بالسببية مطلقا والا يلزم ان لا يوجد بدون شيء من الاسباب وتوسعة ولكن يلزم ح ان لا يكون
للتقييد الثاني مرضي قوله ولا يلزم ان يوجد عنده فائدة فان السبب يخرج حينئذ بالقيد الاول وكان هذا لاخراج السبب فانتفت لا انحصار لفائدته في اخراج
بل يجوز ان يكون الفائدة اخراج العلة فانه لا يوجد المعلول دونه وتحقيقه ان العلل يتعدد كالسبب فليس عدم الوجود دونها لنحو العلية فخرجت بالاول
فتدبر فيه الا ان يقال ذكره لاخراج القدر المشترك بين مجموع الاسباب فانه لا يوجد المسبب عند القدر المشترك لنوعه لكن فيه مناقشة فانه انما لا يوجد دون
القدر المشترك لانحصاره بين الاسباب لا لنوع تعلقه بالسببية فانه ليس غير السببية اقول يعني ان الشرط قد يكون شرطا لشيء مع سبب له ودون سبب اخر كالا

القبض شرط الملك في الهبة دون البيع فانه يفيد الملك بنفس العقد دون الهبة فلو قطع النظر عن خصوص السبب ويؤخذ انه شرط للملك مثلا خرج ونحو
من الحد لانه يوجب المشروط ودونه بل لا يصدق الحد الا شرطا مطلقا فان نوع الشرطية لم يأب عن وجود المشروط ودونه الا ان يقال ليس المحدود الشرط العام بل المحدود
شرط الشيء مطلقا اي من كل وجه مع كل سبب وهذا المذكور شرط من وجه دون وجه فتدبر والحق في جوابه ان كون القبض شرط الملك
ممنوع وانما هو شرط لحدوث الملك الى صلة من الهبة ولا يلزم من اشتراط الخاص بشيء اشتراط المطلق به بل شرط ايجاب الهبة الملك و
قبله لم يوجد السبب تاما كما لا يخفى عند ممارسات الفقهاء فتدبر فان قلت ما وجه قولهم الشرط لا يتعدد وبدلا بان يكون لمشروط واحد شروط
متعددة وقد يوجد هذا المشروط تارة مع هذا الشرط وتارة مع اخر والسبب يتعدد على هذا النمط فان الملك يحدث باسباب شتى ولم يرد ان
الشرط لا يتعدد اصلا حتى يرد عليه ان تعدد الشروط بديهي ولم يقل احد ان الشرط لا يتعدد قلت المعتبر في الشرط اصطلاحا عدم الوجود
بدونه فلا يمكن التعدد المذكور والا وجد المشروط بدون كل فتعدد التعدد وبحسب الظاهر الشرط القدر المشترك بين الشروط المتعددة والمعتبر في
مفهوم السبب استتباع الوجود وكل واحد معين من الاسباب المتعددة كذلك اي يستتبع لوجود المعلول كالجناية على الصوم مع الطهارة مفضيا
الى وجوب الكفارة والسر فيه اي في اعتبار القدر المشترك في الشروط دون الاسباب ما تقرر في العلوم العقلية ان فاعل الواحد بالعدد لا بد
ان يكون واحدا بالعدد اذ لولاه لجاز تعاقب الواحد بالعموم للواحد بالشخص وينقبض العقل عن ان يكون تحصيل الفاعل دون تحصيل ما له
والاسباب بمنزلة الفواعل فلا يجوز ان يكون قدرا مشتركا والا لكان الواحد بالعموم الاضعف سببا وفاعلا للواحد بالعدد الاقوى بخلاف
الشرط فانه لا انقباض من كون الاقوى تحصلا متوقفا على الاضعف فيه لعدم كونه متحصلا بخلاف الفاعل هذا ويرد عليه ان امتناع كون تحصيل
الفاعل اضعف انما هو في الفاعل الحقيقي المؤثر دون المؤثر الجعلي فلا يتم هذا السر والاولى الاكتفاء بما سبق اقول خلاصته وذلك هي ان الواحد بالعموم
لا يكون فاعلا للمشخص منقوض باقتضاء الماهية فردا معينا كالواجب عند المتكلمين الذاهبين الى زيادة التشخص فانه متعين بنفسه ومعلول للماهية الواجبية
والعقل على راي الفلاسفة الذاهبين الى انحصار نوعه في شخصه لاقتضائه التشخص بنفسه فتأمل بل نقول اقتضاء الماهية التشخص غير معقول لان
نسبتها الى الاشخاص على السواء والمقتضي لا يكون متساوي النسبة الى المعلول وغيره وايضا جاعل الوجود والتشخص واحد بل التشخص نحو الوجود على
التحقيق فلو اقتضى المهية التشخص لاقتضت الوجود وفيه جعل الوجود وهذا ابطل للفلاسفة زيادة الوجود والتعين عليه سبحانه ولنسبة عليه مهية العقل التعين
لا لقبلها النقاد من المهرة والله اعلم بحقيقة الحال وقيل في المنهاج الشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر عقليا كان او جعليا فلا يرد ان العلل
الشرعية لا تاثير لها حتى يتوقف على الشروط وليفهم منه لا يتوقف ذات المؤثر عليه فيخرج جزء السبب فلا يرد النقض به وفي المنهاج قيد لا ذاته
المنبئ وهو لا وجوده ولا حاجة الى هذا الفهم فان جزء السبب يتوقف عليه وجوده فيخرج به الا ان جزء المحمول محل تامل قيل في شرح الشرح
لكنه يشكل بنفس السبب فانه يصدق عليه انه يتوقف عليه تاثير المؤثر ضرورة توقف تاثير الشيء على ذاته وما في بعض شروح المنهاج يخرج بالقيد الاخير
فان وجود السبب يتوقف على ذاته لكونه صفة زائدة فيخرج بقوله لا وجوده ففساده غني عن البيان فان الوجود وان كان زائدا لا يتوقف
على الذات الموجودة لمتدبر ويدفع بان المتبادر من الحد كونه اي ما يتوقف عليه التاثير مغايرا للمؤثر فيخرج السبب ثم اورد على عكسه الحيوة
في العلم القديم فانها شرط لوجود العلم له تعالى والقائم به ولا تاثير للمؤثر فيه اذ المحوج الى المؤثر الحدوث عند جمهور المتكلمين وعلمه تعالى
قديم وهذا لا يرد على من جعل العلة للحاجة الامكان كما عليه المحققون من المتكلمين المعرف بهذا التعريف قيل لو تم هذا اي المحوج الحدوث
لكانت صفات الواجب تعالى مجده وهي زائدة قديمة لامتناع قيام الحوادث مستغنية عن المؤثر مطلقا حتى عن الذات الموصوفة بها اذ لا حدوث

فلا حاجة فيلزم اما كونها واجب الوجود وامكان الوجود ضروريا لها بالنظر الى ذواتها فتعدد الواجب بالذات المنافي بالبداهة ولو نها ممكنة مستغنية
عن المؤثر امكان ممكن الوجود مع يلزم انسداد باب اثبات الله تعالى اي العلم به فان مداره على حاجة الممكن الى المؤثر وقد يجوز عدم وجوده بالدليل
اقول اما اولا وجود الصفة هو وجود الموصوف على ما صرح به ابن سينا فوجود صفاته تعالى قائم بذاته لا بانفسها فلا يلزم وجوب وجود موجودات متعددة
مستقلة واما ثانيا فلان ظاهر هذا الكلام يقتضي جواز واجبين غير مشاركين في الذات ولا يجري دليل التوحيد به مسلم بل عاقل فضلا عن تجويزه ثم ان الصفات قديمة والقديم
واذ علة الحاجة الحدوث عندهم فلا حاجة لها فالممكنات فيلزم وجود متساوي النسبة اليه والى العدم من غير مرجح لنفي كونها واجبة والوجوب ينافي الاحتياج الى الوجود
فيكون مستغنية عن الذات فيكون مستقلة فيلزم ما سلم استحالته ويلزم خلاف المفروض اذ هو من بطلان كونها صفات ويمكن ان يقرر كلام المصنف ان الصفات وجودها
ليس قائما في انفسها بل هو قائم بالموصوف تعالى فهي واجبة بالقياس الى الذات وكلما هو واجب بشيء فهو واجب به لا بالذات فلا وجوب والاستقلال وحينئذ لوجوب موجودات مستقلة عن الوجب
بالذات تعبير عن الشيء بلازمه فهذا معارضة او نقض اجمالي ولا ينقطع بها مادة الشبهة ولذا ردف بالثاني المشتمل على اصل هذه غاية التوجيه لكلامه اقول ثانيا انها
ممكنة مستغنية عن المؤثر لكنها محتاجة الى المقتضي وانما يلزم الانسداد لباب العلم بالصانع بالآيات لو كانت مستغنية عن المقتضي مطلقا والمؤثر عندهم اخص منه
فان المفيد للوجود يقال له المقتضي فان كان مقيدا بالارادة والاختيار يسمى مؤثرا فالصفات ممكنة محتاجة في وجوداتها الى الذات الموصوفة بها
لكن الذات جاعلة اياها بالايجاب لا بالاختيار والا لزم التسلسل وكيف يجوز ان الاختيار صدر بالاختيار والعلم صدر بعد العلم واذا كانت مجعولة
بالايجاب لم يحتج الى المؤثر ثم هذا موقوف على ما حقق الامام فخر الدين الرازي في بعض كتبه الكلامية ان المراد بقولهم المحوج هو الحدوث لا الامكان
ان المحوج الى الجعل الخالق بالاختيار هو الحدوث لا الامكان فافهم فحينئذ سقط قول النصير الطوسي انهم بين ان يجعلوها واجبة وبين ان
يجعلوها حادثة لان لهم ان يجعلوها ممكنة مخلوقة بالايجاب لا بالاختيار فلا محذور وتحقيق امثال هذه المباحث في العلوم العقلية ثم هو اي الشرط المذكور
عقلي يحكم بشرطيته العقل كالجوهر للعرض فان العرض لا يوجد بدون الجوهر وشرعي يحكم بشرطيته الشرع كالطهارة للصلوة فانها لا توجد دونها
واما الشرط لغة فهو العلامة ومنه اشراط الساعة اي علاماتها فيه اشارة الى ان الشرط اللغوي لا يصلح قسما له كما زعم ابن الحاجب والى ان الشرط
اللغوي العلامة لا مدخول ان واخواتها كما زعم ايضا والتسمية النحاة مدخول ان واخواتها شرطا لصيرورته علامة على الجزاء بهذا وجه التسمية اذ
كثيرا ما يستعمل بان فيما لا يتوقف المسبب عليه على غيره فهو علة موجبة فيستلزم وجوده بوجوده اي وجود مدخول ان وجود المسبب فهو علامة على الجزاء
لا نفيه نفيه اي لا يستلزم نفي مدخول ان نفي المسبب لاحتمال ان يوجد من سبب آخر بان يكون المسبب عامة ويكون لازما لسبب آخر ولا يلزم توارد
السببين على اثر الواحد بالشخص لانه لعمومه لا يكون واحدا شخصيا نعم اذا كان مساويا له يلزم من نفيه نفيه ولهذا لا ينتج في الاستثنائي المتصل
وضع المقدم بنفسه لوضع التالي منه لا نفيه لنفيه اي لا ينتج نفي المقدم لنفي التالي وهو اي الشرط قد يتحد وقد يتعدد جمعا بان يكون الشرط المجموع
من حيث المجموع او يتعدد بدلا بان يكون الشرط واحدا لا بعينه من امور متعددة فهذه ثلثة من الاقسام وكذا الجزاء قد يتحد وقد يتعدد جمعا وقد يتعدد بدلا فالحاصل
تسعة حاصلة من ضرب الثلثة في الثلثة **فرع** قال ان دخلتما فانتما طالقان مخاطبا الاثنين من زوجاته قد دخلت احديهما دون الاخرى قيل تطلق
هي لان الشرط متحد وهو دخول واحدة واحدة والجزاء كذلك هو طلاق كل وقد وجد شرط طلاق الداخلة فتطلق ثم اشار الى العلة بقوله و
طلاق كل لدخولها يعرف بالعرف وهذا وفق بمذهبنا من ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد على الآحاد وقيل لا يطلق واحدة منهما لان
الشرط دخولها جميعا ولم يوجد فلم يترتب الجزاء وقيل ليس هذا ولا ذلك بل يطلقان معا لان الشرط لطلاق كل دخولها بدلا وقد وجد فيترتب
الجزاء وعلى هذا الشرط متعدد بدلا والجزاء معا قيل في حواشي مرزا جان على شرح المختصر فيه تحكم لعدم الاختلاف في اللفظين الشرط والجزاء فالحكم

البدلية في الشرط دون الجزاء تحكم بحت اقول المقصود من اليمين المنع من الدخول ولا شك ان اخذ الشرط بدلا ابلغ في المنع فيه فهو المرجح لا اخذ الشرط بدلا دون الجزاء فتدبر وفيه ان المرجح انما يعتبر اذا كان الاحتمالان على السوية وههنا تعليق طلاق كل بالدخول متعارف في مثل هذا التركيب فتدبر مسئلة الشرط كالاستثناء في الاحكام الا في تعقيبه الجمل فانه ليس كالاستثناء بل الجميع لانه مقدم تقديرا فيقدم على الكل او حقه الصدارة للكلام كالاستفهام والتمني. تنبيه نقد توهم ظاهر هذا الكلام يوهم ان الشرط ايضا يوجب حكما مخالفا لما اخرجه كالاستثناء ولعله مخصوص من المماثلة في الاحكام الاستثنائية ثم القول بتاثير الشرط لما كان منافيا للقول نحاة البصرة ان يبطله فقال واما قول البصريين في مثل اكرمك ان دخلت ما تقدم خبر اي جملة خبرية مستقلة وليس جزاء ولو قال ما تقدم جملة لكان اشمل والجزاء محذوف لدلالته عليه ولذا لم يجزم مع كونه فعلا مضارعا ومع تجزم شرطا وجزاء وفيه انه لا يدل هذا الكلام الا على اكرام مقيد معلق بالدخول فليس ما تقدم اخبارا بالاكرام مطلقا ولذا لما لم يكذب على تقدير عدم الاكرام لعدم الدخول ولو كان حكما مطلقا لكذب والتقييد اي تقييد الاكرام وتعليقه بالدخول مرتين لا يفهم بالضرورة الوجدانية فليس بالمقدم اخبار الا اكرام مقيد مفسر للجزاء المقدر كالجملة الواقعة بعد المشغول المفسر على شريطة التفسير نحو زيدا ضربته هذا واما قولهم لا يجزم ما تقدم اذا كان مضارعا فعليا لعله لاجل ان التقديم يبطل عمل كلمة المجازاة فتدبر قيل في حواشي مرزاجان على شرح المختصر نظيره ما قالوا اي البصريون ان في زيد قام ضمير اهو الفاعل وما تقدم مبتدأ والوجدان يكذبه فان المفهوم منه في التقديم والتاخير اي تقديم الظاهر وتاخيره واحد وهو نسبة القيام الى زيد ولهذا لم يفرق العربي الفصيح الذي لم يسمع قواعد النحو بينهما اي بين التقديم والتاخير في المعنى فالحق مع العلماء الكوفة جوز والتقديم الفاعل على ما نقل صاحب المحاكمة وسمعت عن مطلع اسرار الالهية لنفي قدس سره مرارا ان هذا النقل غير مطابق لكتب النحو ان علماء الكوفة والبصرة كلهم متفقون على ان الفاعل لا يتقدم اصلا وفي صورة تقديم الاسم الظاهر المقدم مبتدأ اتفاقا ولذا تتفقوا على مطابقة الفعل اياه في التقديم افرادا وتثنية وجمعا لكونه حاملا للضمير لا في صورة التاخير بل اوجبوا فيه افراد الفعل ابدا فتدبر اقول اتفق علماء البلاغة على الفرق في صورة التقديم والتاخير بحسب المعاني الثانوية وهي الكيفيات والمزايا الزائدة على اصل المراد المفهومة من الكلام لكونه رد الانكار وغيره وههنا يفهم منه في التقديم حكما مؤكدا الا في التاخير فالتكذيب اي تكذيب الوجدان الفرق لعله لعدم السليقة لفهم دقائق الكلام واما عدم فرق العربي الفصيح فان كان عاميا غير بليغ فلا يعبأ به اي بعدم الفرق وان سلم عدم فرقه كيف وهو لا يفرق بين ما انا قلت وما قلت انا مع ان الاول يدل على نفي القول عن المتكلم مع ثبوته لاحد غيره بخلاف الثاني فانه يدل على النفي عنه مع السكوت عن غيره الى غير ذلك من الكلام فكما لا يعبأ بعدم الفرق بين هذين الكلامين كذلك فيما نحن فيه والحكان الفصيح بليغا فلا نسلم انه لا يفرق بل يفهم في التقديم النسبة مرتين بخلاف التاخير كيف لا يفرق ومستند علماء البلاغة انما هو فهم العرب العرباء هذا الكلام ثم اراد ان يبين النكتة فقال والسر في الفرق ان الفعل بحسب حقيقته منتظر التعلق لشيء لم يذكر بعد لكونه مشتملا على النسبة التامة المحتاجة الى فاعل معين فان كان ذكر الشيء بعده فذاك منسوب اليه والا يذكر فيعتبر التعلق بالمقدم سوى الربط الذي يقتضي المقدم ان يرتبط ما ذكر بعده به فيلاحظ الربط ثانيا وهو معنى الضمير المنوي وربما يناقش فيه بان كون حقيقة الفعل منتظرة التعلق الى ما لم يذكر ممنوع والى الغير مسلم لكن لا يلزم منه التعلق والربط ثانيا حتى يستفاد معنى هو الذي هو المنوي لكن الامر سهل عند من يخدم العلوم العربية فثبت ومن ههنا اي من اجل الفرق الذي بين المقدم والمؤخر صح قام الزيدان لكونه مسندا الى المؤخر فافرد الفعل دون الزيدان قام لاسناده الى الضمير العائد الى المقدم فيفوت التطابق فالحق ههنا اي في نحو زيد قام مع علماء البصرة من كونه مسندا الى الضمير وافهام الربط مرتين هذا فاحفظه فانه حقيق بالحفظ التالث

من المخصصات المتصلة الغاية ومثلها الى وحتى وقد مر في حروف المعاني نحو اكرم بني تميم الى ان يدخلوا او حتى كالشرط اتحادا وتعددا
فقد يكون واحدا وتتعدد اجتماعا او بدلا وهي كالاستثناء في العود الى الجميع او الى الاخيرة اذا تعقب بعد جمل متعاطفة وهو المذاهب ههنا المذكورة
ثمه والمختار ههنا المختار ثمه فالمختار عندنا الانصراف الى الاخيرة وعند الشافعية الى الكل وحجة الاسلام قدس سره والقاضي يتوقفان و
الرافضة مشترك وفصل ابو الحسين ان ظهر الاخيرة فللاخيرة والا فللكل وفي التحرير ويلزم الحنفية عدم صدق تعريف التخصيص على اخراج الشرط
والغاية لعدم اخراج شيء منها بعض المسمى من افراد العام فان مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير وهي تقديرهما. ان الشرط وما بعد
الغاية لا عدم ثبوت الحكم لبعض الافراد حتى يكون تخصيصا ثم انه لو قال مفادهما ثبوت الحكم على بعض التقادير وهو تقدير وجود الشرط و
قبل الغاية لكان مناسبا على مذهبنا ايضا لكن لما كانت دعوى الشافعية انهما مخصصات تنزل على رائهم وقال مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض
التقادير اقول في جوابه قد يخرج الشرط او الغاية بعض المسمى عن الحكم وانما لا على بعض التقادير فيصير العام مخصوصا بهما نحو اكرم العرب
ان كان هاشميا فاخرج الشرط غير الهاشمي واكرم المسلمين الى القرن الثالث فاخرج مسلمي هذا الزمان وفيه ما فيه لان هذا التخصيص اتفاقي والكلام كان
في الوضعي المطرد واليه اشار في التحرير ايضا فانه قال في اثناء هذا البحث وان كان قد يتفق معه تخصيص اخر وقد لا وقد يتضادان اي قد يتفق
مع قصر التقدير اي تخصيص اخر هو قصر الافراد وقد لا يتفق وقد يتضادان فان قلت القوم الناصون ان ابا هما من المخصصات لم يريدوا
التخصيص بهما دائما بل في بعض الاحيان قلت ظاهر كلامهم دعوى وضعهما للتخصيص كالاستثناء ولو كان مرادهم التخصيص ولو اتفاقا لم يحسن
في هذه المسئلة بل قد يوجد في غيرها من المتصلات لغير المستقلة نحو كلمة بل و لا العاطفة والظرف فتدبر الرابع من المخصصات المتصلة الصفة
نحو اكرم الرجال العلماء فيخرج الجهال قيل تخصيصها ليس لفظيا فعلى هذا لا يكون من المتصلة بل من المستقلة وقد مر ما عليه في مسئلة العام
المخصوص حقيقة ام مجاز والوصف في تعقبه المتعدد والمتعاطفة بعضها على بعض كتميم وقريش الطوال كالاستثناء في تعقبه الجمل المتعاطفة
مذهبا ومختارا اعلم ان التخصيص بالشرط والغاية والصفة انما هو عند القائلين بالمفهوم المخالف فيلزم عدم ثبوت الحكم للبعض واما النافون
للمفهوم فلا يقولون بتخصيصها كذا في التحرير اقول ليس كذلك بل الظاهر ان التخصيص بمعنى القصر اتفاقي بيننا وبين القائلين بالمفهوم
وانما الاختلاف في اثبات النقيض للحكم في البعض المخرج فقائلوا المفهوم نعم والنافون لا فافهم والحق ما قال صاحب التحرير فان العام
في صور ستقل في معناه ولم يقصر على البعض اصلا عند الحنفية كما عرفت من ان ادات الشرط يخرجها عن التمام ويفيد الحكم التعليقي في جميع
الافراد لكن يتحقق حكم الجزاء عند تحقق الشرط ان في البعض ففي البعض والا ففي الكل وان لم يتحقق اصلا لم يتحقق اصلا وادات الغاية
يفيد انتهاء حكم العام ان قارنته فيحكم على المغيا المنتهي بالغاية لا ان العام مستعمل فيه والصفة تقييد به الجنس ولا تم فيعتبر عموما في افراد
المقيد بوضع الواضع كذلك كما في الجمع المضاف بخلاف الشافعية فانهم لما قالوا بالمفهوم فقد افادت هذه القيود نفي الحكم عن بعض
افراد العام فيعارض حكم العام فيه فيحمل بقرينة هذه المعارضة ان المراد منه البعض الاخر كما في المخصص المستقل واما عندنا فليس الامر كذلك لانه لو كان من العام
ما يوجد فيه الشرط والصفة لكان المعنى اكرم الرجال العلماء ان كانوا علماء واكرم الرجال العلماء العلماء وهو كما ترى بل لا يبقى للشرط وغيره
من القيود معنى سوى التاكيد بخلافهم فان معناها عندهم الحكم المخالف في المسكوت هذا ثم ان مذهب الشافعية لا يكاد يصح بوجه اما اولا فلانه لو كان
المراد بالعام الافراد التي يوجد فيها الشرط او الصفة او المغيا بالغاية يلزم التكرار والوجدان يكذبه اما ثانيا فلان هذه القيود غير مستقلة لا تفيد
المعنى الا بعد تعلقها بالمتقدم ولا يصلح التعلق الا بطريق التاكيد فيكون للقيود فائدة سوى نفي الحكم فلا يثبت المفهوم بفقد شرطه المثبتة

فافهم واستقم ثم اعلم انه قد دريت ان في الاستثناء ايضا العام باق على معناه واذا قيدنا بالاخراج فهم من المركب معنى يصدق على الباقي بالوضع النوعي
الذي للمركبات فهو ايضا ليس تخصيصا وانما طواه صاحب التحرير قدس سره لانه اختار فيه ما اختاره المص من ان المراد بالصدر الباقي والاستثناء
قرينة فقد ظهر ان ما عداه الشافعية من المتصلات مخصصا ليس فيه قصر اصلا والحق ما ذهب اليه الحنفية من انه لا تخصيص الا بالمستقل لانه هو القرينة
على القصر فاحفظه فانه به حقيق وانما كررنا هذا الكلام لانه قد زلت فيه اقدام الافهام حتى ان بعض المتاخرين منا وتبعه المص اختار مذهبهم وظن
ان قول الحنفية اصطلاح محض لا يرجع الى فائدة يترتب عليه بل ظنوه شيئا فريا الخامس من المخصصات المتصلة بدل البعض نحو اكرم بني تميم
العلماء منهم فلم يذكره الاكثرون من اهل الاصول قيل لانهم لم يذكروا لان المبدل منه في نية الطرح لان البدل هو المقصود بالنسبة فلا اعتداد به فلا تعميم
ولا يخفى فيه نظر لان الذي عليه المحققون كالزمخشري ومثله في تحقيق كون البدل مقصودا بالنسبة ان المبدل منه في غير بدل الغلط ليس في حكم
المهدر مطلقا حتى لا يعتبر عمومه وخصوصه بل هو جيء به للتمهيد والتوطئة لذكر البدل فيفاد بمجموعهما فضل تاكيد وتبيين ليس في الافراد لان النسبة
مكررة هذا واعلم ان مشائخنا انما لم يذكروه لان المبدل منه مستعمل في معناه كيف لو اريد به البعض الذي هو البدل صار بدل الكل لان المعتبر فيه
عينيته لما استعمل فيه المبدل منه وانما نسب اليه الحكم ليصير توطئة النسبة الى البدل ليفيد فضل توكيد فليس هذا من المخصصات فتدبر ولما فرغ عن المتصلات
اراد ان يذكر المستقلات في مسائل لكونها غير منضبطة فقال مسئلة العرف العملي اي تعامل الناس ببعض افراد العام مخصص للعام بتلك الافراد
عندنا خلافا للشافعية كحرمت الطعام وعادتهم اكل البر ينصرف الطعام اليه عندنا خلافا لهم واما التخصيص بالعرف القولي بان جرى العرف بهجر الاستغراق
للكل بل كلما اطلقوا اي العرف ارادوا البعض الافراد فبالاتفاق بيننا وبينهم كالدراهم تطلق على النقد الغالب في العقود فلنا الاتفاق على فهم لحم الضأن
مخصوصة في قوله اشتر لحما وقصر الامر عليه حتى لو اشترى غيره لم يكن ممتثلا اذا كانت العادة اكله وما ذلك الا التبادر الخصوص وهو متحقق في العملي فيخصص
كالقولي فيخصص هو مثل تخصيصه والفرق بين المطلق المقيد والعام المخصوص كما في شرح المختصر لانه يجوز تقييد المطلق بالعرف العملي ولا يجوز تخصيص العام
لانه في تقييد المطلق يبقى المطلق وفي تخصيص العام يتغير العام عن معناه واشتراكهما في القبيل الاول دون الثاني فلا يصح الاستدلال
به فانه غير محل النزاع لنوع غير مسموع اذ المناط في تقييد المطلق هذا التبادر اي التقييد للتعامل وهو موجود في تخصيص العام قيل هذا اي قياس العام على
المطلق قياس في اللغة فلا يقبل اقول هي وعدم ليس قياسا في اللغة بل استقراء فان الاستقراء شهيد بان ما يوجب التبادر الى غير الموضوع له يوجب ارادته
كرفع الفاعل ثبت باستقراء القول الاخرى في الرمح فقال فانه الحق الشافعية قالوا الصيغة استعملت مع العرف العملي عامة لغة ولا مخصص فيبقى على عمومه
قلنا المقدمة الثانية ممنوعة فان عادتهم مخصصة لصيغتهم لان غلبة العادة تنجر الى غلبة الاسم كالدراهم على الغالب فالباعث في العرف القولي الذي
هو مخصص بالاتفاق ليس الا غلبة العادة فانه لا باعث للخصوص فيه الا ان استعماله اغلب فالقول بتخصيص القولي وضرورته قرينة دون العملي تحكم صريح
لا يسمع ومن ههنا ظهر وجه اخر للمدعى هو اشتراك القولي والعملي في المناط وبما قررنا اندفع ان غلبة العادة اذا انجر الى غلبة الاسم صار المخصص
عرفا قوليا ولا نزاع فيه مع انه كلام على السند فتدبر مسئلة هل يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب ام لا جوزه كثيرون من علماء الاصول مطلقا
سواء كان العام متقدما على الخاص او بالعكس وسواء كانا متصلين ام يكون احدهما متقدما او متاخرا وهو المختار عند الشافعية ومنهم القاضي
الامام ابو زيد ومرجع منا هذا الشيء عجاب فان القاضي الامام صرح في الاسرار بان التخصيص لا يكون متراخيا فما يظن فيه التراخي فليس تخصيصا
بل رفعا للحكم الثابت عن بعض الافراد ومنعه لبعض مطلقا متراخيا احدهما عن الاخر او موصولا كل منهما بصاحبه فصل الحنفية العراقيين القاضي ابو بكر والامام الحرمين
كلاهما من الشافعية وهو المختار بان الخاص مخصص ان كان متاخرا موصولا بالعام والا يكن موصولا فالعام ناسخ له ان كان متاخرا غير مقارن الا ان

بل قرينة جزئية على بقاء الحكم الخاص المقدم فيخص العام ح كما خص قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه بما سوى سلب المقتول
من كون الحكم باعطاء السلب للقاتل مقدما عليه كما مر او منسوخ به بقدره ان كان مقدما على الخاص الغير المقارن فيبقى هذا العام المنسوخ البعض
ظنيا في الباقي كالعام له اذا خص منه البعض والصواب حذف قوله متاخرا بل يقال ان الخاص مخصص ان كان موصولا وان جهل التاريخ بين
العام والخاص تساقطا اذا لم يظهر ترجيح احدهما على الآخر فيتوقف بقدره الى دليل آخر كما هو شان التعارض من اسقاط المتعارضين وطلب
الدليل دونه وانما قيدنا بعدم ظهور الترجيح لان صاحب الهداية قال العام المتفق على صحته مقدم في العمل على الخاص المختلف فيه ولان العمل بالراجح
اصل متاصل في الباب ويرجح المحرم احتياطا فانه لا شناعة في ترك المباح انما الشناعة في فعل الحرام ثم ان ما ذكر هو الذي يساعد عليه الدليل وخرج
عليها الفروع الفقهية فانه عارض النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة قوله صلى الله عليه وآله وسلم من ادرك ركعة من الفجر فقد ادرك
الفجر ومن ادرك ركعة من العصر فقد ادرك العصر رواه الشيخان لم يخصصوا العموم به بل اسقطوهما وعملوا بالقياس فرجح في الفجر حديث النهي وفي
العصر الحديث الثاني وايضا عارض حديث النهي المذكور حديث اباحة الصلوة وقت الاستواء بمكة ويوم الجمعة فيهما فخصصوا العموم بل عملوا
بالمحرم الى غير ذلك لكن ما ذكره مخالف لما قال صدر الشريعة وصاحب البديع انه يحمل على المقارنة ويخصص العام واليه ذكر في بحث التعارض
من اصول الامام فخر الاسلام ان في صورة التعارض يجب حمل العام على الخاص ويصرح به المص ايضا الا ان يقال ان الاصل ان لا يعمل بهما
لكن الامر في نفسه ان حكم احدهما ثابت فلاجل الفتوى يحمل العام على الخصوص وهو اهون من حمل الخاص على المجاز البعيد لكنا نتعقل الحادثة
فقال فيه قال المجوزون اولا لو لم يكن الخاص مخصصا للعام الكتابي مطلقا لما وقع وقد وقع كثيرا منه قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن مخصص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فاخرج الحامل المتوفى زوجها
وليس فيها مقارنة ومنه قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب مخصص لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات فاخرج الكتابية من المشركات فان الكتابية
مشركة بالتثليث كما قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة نزلت في النصارى وغيره ومن اتخاذ احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله
وقولهم عزير ابن الله والمسيح ابن الله وغير ذلك من حماقاتهم قلنا ان القول بالتخصيص باطل بل الكريمة الاولى وهي قوله تعالى واولات الاحمال
او متاخرة عن الثانية لقول ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في سورة البقرة كذا ذكره الامام محمد في الاصل اخرجه
البخاري وعبد الرزاق وابن ابي شيبة وابو داود والنسائي وابن ماجة عن ابن مسعود انه بلغه ان عليا يقول تعتد آخر الاجلين فقال من شاء لاعنته ان
الآية التي في سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة البقرة بكذا وكذا شهرا وكل مطلقة او متوفى عنها زوجها فاجلها ان تضع حملها واخرج عبد الرزاق
وابن ابي شيبة عن ابن ابي مسعود من شاء حالفته ان سورة النساء القصرى انزلت بعد الاربعة اشهر وعشرا واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن والروايتان مذكورتان في الدر المنثور واذا ثبت هذا فيكون نسخا لا تخصيصا فبطل استدلالهم ثم القول بكون كريمة اولات الاحمال مخصصة
لعله مخالف للاجماع فان الصحابة اختلفوا في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فامير المؤمنين علي وابن عباس قالا بابعد الاجلين وهذا نوع احتياط
للتعارض والجهل بالتاريخ وليس من التخصيص في شيء وابن مسعود وابو هريرة قالا بالنسخ واما التخصيص فلم ينقل من احد قائل فيه وكذا الكريمة الثانية
نزلت بعد كريمة ولا تنكحوا المشركات ذكره جماعة من المفسرين فيكون ناسخة لها لا مخصصة وروى البيهقي في سننه عن ابن عباس في قوله ولا تنكحوا
المشركات حتى يؤمن قال نسخت واحل من المشركات نساء اهل الكتاب وروى ابو داود في ناسخه عن ابن عباس في قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن
ولامة مؤمنة خير من مشركة قال نسخ من ذلك نكاح اهل الكتاب احلهن للمسلمين وحرم المسلمات على رجالهم وما وقع في رواية البيهقي عنه رضي الله

لفظا استثنى الله من ذلك فالمراد به النسخ اذ لا حقيقة للاستثناء والمعنى انه اخرج الله من ذلك التحريم الذي كان ثابتا وهو النسخ قال في الكشاف
ان سورة المائدة ثابتة كلها ليس فيها بمنسوخ انتهى فيكون متاخرة في النزول وروى احمد والنسائي والحاكم والبيهقي في سننه عن جبير بن نفير
قال حججت فدخلت على عائشة فقالت لي يا جبير تقرء المائدة فقلت نعم فقالت اما انها اخر سورة نزلت فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه وما وجدتم
من حرام فحرموه واخرج ابو داود في ناسخه وابن ابي حاتم والحاكم وصححه عن ابن عباس قال نسخ من هذه السورة آيتان آية القلائد و
قوله وان جاؤك فاحكم بينهم او اعرض عنهم وروى ابي داود في ناسخه يا ايها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدي ولا
القلائد هذه الرواية في الدر المنثور وفيها روايات اخرى وفيما ذكرنا كفاية وقد علم منه ان عدم المنسوخية باعتبار الاكثر والله اعلم على ان اللازم
من دليلكم قصر الحكم على البعض واما انه تخصيص فلا يلزم لجواز ان يكون رفعا للحكم من البعض بعد ثبوته لا دفعا للحكم من الامر فيكون تخصيصا
والفرق بين هذا الجواب والجواب الاول انه منع والاول ابطال فانقلت المدفع احسن فان فيه اعمال الدليلين قال في تحسين الدفع سيد حنيفة
قال المجوزون مطلقا ثانيا ان دلالة الخاص قاطعة ودلالة العام على العموم محتملة ولو جوزنا انتساخ الخاص به لزم ابطال القاطع بالمحتمل
ولا يبطل القاطع بالمحتمل وهذا الوجه دل على عدم انتساخ الخاص به دون العكس وهو بعض المدعى قلنا لا نسلم ان دلالة العام محتملة وقد تقدم
اثباته بل هما سيان نعم العام المخصوص بالكلام المستقل ظني فلا يجوز نسخ الخاص ونحن لا نجوزه ولو سلم ان دلالة العام محتملة فلا تخصيص في الشرع
بالاستقراء الا بالعام فكلاهما مظنونان فلا باس بنسخ احدهما الاخر قال في الحاشية بهذا اندفع ما قيل ان معنى كون الخاص قطعيا والعام
محتملا ان الالفاظ الخاصة لم يختلف في كونها موضوعة للخصوص والالفاظ العامة مختلف في كونها موضوعة للعموم فللخاص قوة بخلاف
العام انتهى هذا السوال غير وارد فان موضوعية الالفاظ للعموم قد ثبتت بالدلائل القاطعة لا مساغ للشبهة فيها وخلاف من خالف بعد اطلاعه بعد
ما ثبت ونور بالبرهان لا يخرج المقطوع عن المقطوعية فلا قوة للخاص باعتبار الوضع ايضا بل اوضاع العام كلية داخلة تحت ضابطة
متواترة والفاظ الخاص منها ما روي بالاحاد فتدبر وقيل في حواشي مرزا جان على شرح المختصر لدفع الجواب الثاني المراد من الخاص ما يكون
خاصا بالقياس الى ذلك العام وان لم يكن كونه مخصوصا اوثانيا يكون خاصا بالنسبة اليه الجنة مثل لاكرم الجهال بالنسبة الى اكرم الناس هكذا
اجاب به صاحب التلويح ولما كان فاسدا فان الخصوص بهذا المعنى لا يوجب القطعية زاد هذا القائل قوله ولا يخفى ان دلالة ذلك الخاص على ثبوت
الحكم فيه لفرد ما منه قطعي لانه لا يجوز ابطال العام بالكلية بالتخصيص بخلاف العام فانه محتمل لانه وان كان في فرد ما منه قطعيا لكن يجوز ان يكون ذا
غيره فلو نسخ هذا الخاص بالعام لنسخ حكم فرد ما منه مع كونه مقطوعا بالحكم الذي فيه المظنون اقول مع ان القاطع والمحتمل بهذا المعنى غير معهود
بينهم فلا ينبغي ان يحمل كلامهم عليه ولما لم يكن هذا القدر واقعا لكلامه فانه لا يزيد على المناقشة اللفظية لم يكتف به وقال يرد عليه اولا انه لا يتم في
الخاص من وجه من العام فانه عام ايضا والانتساخ فيه بحكم لبعض افراد مع بقائه في البعض الاخر وحكم هذا البعض مظنون مع عموم المدعى لهذا الخاص
من وجه ايضا كما يظهر من الدليل الاول فلم يتم التقريب على ان يقال المدعي وان كان عاما لكن قد ثبت بما ذكرنا عدم جواز انتساخ الخاص المطلق
بالعام المطلق فيعم الحكم بعدم القائل بالفصل وعلى هذا يلغو الكلام كله فانه يمكن ان يقال ان الدليل دال على عدم جواز انتساخ الخاص المتقدم بالعام
فلا يجوز انتساخ العام المتقدم بالخاص بالنسبة اليه وبالعكس لعدم القول بالفصل ثم لنا ان نعكس ونقول العام المتقدم منسوخ بالخاص بالنسبة
اليه المتاخر لعدم المانع فيه فيجوز نسخ الخاص الحقيقي بالعام المتاخر عنه وكذا نسخ الخاص بالنسبة اليه لعدم القول بالفصل فهذا كله لغو وتعب واقول
ثانيا انما يتم لو قيل بالتخصيص لفرد ما دون جميع الافراد لان المقطوع هو فرد ما واما جميع الافراد فمظنونة فلا يصح اخراجه من العام الذي ورد بعده

ازلا اولوية وهو خلاف المذهب فلم يتم التقريب الا ان يقال انما ورد وا هنا الابطال مذهبنا لا الاثبات مذهبهم بانه يلزم عليكم ابطال المقطوع
بالمظنون فتدبر واقول ثانيا القطع بهذا المعنى عندنا لا نعم عني ان الوضع لكل واحد لا الفرد ما فيما لا ينفك عقلا الا انه موضوع له وهو المراد بالعقلية
فلا يتوجه المناقشة بان القطع فيه بمعنى الياس عن احتماله تحتمل من النسخ مع جواز الابطال العام بالكلية وبالجملة ان دلالة العام على فرد ليس بقطعي
في الوضع والاستعمال بل لانه لازم من اللوازم فاذا ابطلنا المتناول بالحكم اي الافراد الموضوع لها العام الذي هو الخاص بالنسبة الى العام
المتأخر الافراد الموضوع لها العام الثاني لزم عقلا انتفاء المطلق قطعا اذا كان انما ينفك الملازمة بينه وبين الافراد واذا ارتفعت
الافراد انتفى ما هو من لوازمه في الفهم فبطل القاطع وهو فرد ما بالقاطع هو لزومه بطلانه لبطلان الافراد والحاصل ان النسخ بالذات انما هو
لكل واحد واحد من الافراد الاصل من الثاني وهاهنا ان مدلوله ان مطابقة وانما انتفاء فرد المفهوم في كل واحد فاذا كان مفهوما بالعرض
بطل بالعرض ولا استحالة فيه وان ادعى استحالة بطلان القاطع بالمظنون على هذا النحو نمنعه ونطالب بالبرهان تامل وقال المجوزون
ثالثا التخصيص اولى من النسخ لانه اغلب وقد مر ان النسخ والاغلب اولى وفيه اعمال الدليلين من وجه لان المخصص معمول في معناه والمخصوص
في بعض معناه واما في النسخ فيبطل المنسوخ بالكلية قلنا الكلام في الكلام المستقل المقيد لحكم المعارض بحكم العام في البعض ولا نسلم انه فيه اغلب
بل هو القليل وليس في التخصيص اعمال الدليلين في تمام مدلوليهما بل حمل لاحدهما على الآخر وفي النسخ اعمال الدليلين في تمام مدلوليهما في زمانين
فهو اولى من التخصيص فتدبر قال المفصلون اولا اقول اذا قيل في شهر لا اكرم الجهال ثم قيل في شهر آخر اكرم الناس وقيل في شهر ثالث لا اكرم
العلماء ولا يعد كلام الوسط لغوا ولو قيل بالتخصيص مطلقا متقدما كان العام او متأخرا لزم ذلك اللغو لانه اذا خصص من الناس الجهال لم يبق الا العلماء
واذا خصصت لم يبق شيء فلزم اللغو قطعا ويمكن المناقشة من قبلهم انهم لا يخصصون في هذه الصورة بالثاني كيف واذا خصص العام بالاول
صار الناس بمعنى العلماء فتعارضا الامر بالاكرام والنهي عنه ورودا على شيء واحد والتخصيص انما يكون في الاعم والاخص فلم يبق الوسط مع الآخر من قبيل
معارضة الخاص للعام فتدبر وقال المفصلون ثانيا اذا قيل اقتل زيدا المشرك ثم قال ولا تقتل المشركين فكانه قال لا تقتل زيدا الى آخر الافراد
من المشركين لانه اي لفظ المشركين اجمال لذلك المفصل اذ معناه جميع الافراد والثاني ناسخ بالاتفاق فكذا الاول اقول لك ان تمنع انه اجمال
لذلك المفصل اذ عند قرينة التخصيص وهي الخاص المتقدم اجمال للباقي كيف وهو استعمل في البعض فهو اجمال له فافهم وفيه ان مقصود المستدل
ان العام يدل بالوضع على الجميع ومن ذلك الخاص فيعارضه كما اذا ذكر الخاص بلفظه وليس يصلح للقرينة ما هو متقدم اذا كان صالحا للانتساخ
وحكم المعارضة انتساخ المتقدم بالمتأخر فينسخ كالخاص وعلى هذا الوجه لا يتم المذكور وقيل هذا الدليل منقوض بما اذا قيل لا تقتلوا المشركين اذا تأخر الخاص عن
العام لجريان الدليل فيه مع انه لا نسخ لانه اذا قيل اقتل المشركين فهو بمنزلة لا تقتل زيدا الى آخر الافراد ثم اذا قيل اقتل زيدا المشرك بعد لا تقتل زيدا
نسخه فكذا هذا اقول هو مدفوع بانه اذا انفصل الخاص عن العام وتأخر فهو ناسخ عندنا ايضا فلا استحالة في جريان الدليل لعدم تخلف
المدعى واذا اقترن ذلك الخاص المتأخر تأخرا ما يسمى تخصيصا تشبيها بالاستثناء اذ لا امكان للرفع للمقارنة فصار دافعا كما في الخاص المقدم
المقارن فيصير العام مقارنا لهذا الخاص لكنها باب الباقي بعد التخصيص والحاصل ان المقتضي للدليل التعارض والاعتبار بالمتأخر وذلك لم يتخلف فيما نحن
فيه فان المتأخر ان كان خاصا فيصير ناسخا ومبينه ان قارن فلا تعارض ولا تأخر حقيقة لانه بيان للعام ان المراد منه غيره فتدبر وقال المفصلون
ثالثا قال ابن عباس كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث فالعام الوارد بعد الخاص احدث منه فيجب ان نأخذ بالعام ويجعل الخاص منسوخا وكذا في العكس
فيجب الاخذ بالخاص الاحدث ويفهم منه اي من هذا القول الاجماع فان الظاهر منه كنا جميع الاصحاب نأخذ بالاحدث على ما يجيء في السنة انشاء الله تعالى

وايضا لو تستر لنا فانا نظاهرة نأخذ في زمن الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالاحدث فالاحدث وهذا شكل المرجوح ولو تنزلنا فهذا امر تنوى فانه يحتمل
ان الاول القدم لا يصلح قرينة لتخصيص الاخر بل لمعارضه واذا كان قول واحد من اللغويين مقبولا فكيف ممن هو اجل في العلوم كلها من اللغوية والمعاني
الالهية لا يماثله مشاركة شيئا والا رفع منه واجيب بانه محمول على نقل التخصيص كما اذا لم يكن علما اي نأخذ بالاحدث فالاحدث فيما لا يقبل التخصيص جمعا بين الادلة
بين هذا الدليل وبين دليل المخصص مطلقا اقول والكلام مدخول كما تقدم فيه عليه السلام فلا تنافي حتى يجمع ولو زيد عليه بأمر عن ابن عباس رضي الله عنه
في الانتساخ ولا يشكو المشركاة لم يكن لهذا التخصيص مجال ولكن ان يستدل بالاجماع المتقدم الحنفيون تخصيص مطلقا قالوا لو كان الكتاب مخصصا لزم
تبيين المبين لان التخصيص تبيين والكتاب مبين لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فانه يدل على كونه عليه وعلى آله الصلوة والسلام مبينا لجميع فهو
مبين وتبيين المبين تحصيل الحاصل فلا يصح اقول انما يتم الدليل لو لم يكن هذا العام هو ما نزل اليهم مخصصا بالتخصيصات الكتابية تخصيص بعض الكتاب
ببعض فالدليل موقوف على المدعى وهو عدم جواز التخصيصات الكتابية فان قلت التخصيص مجاز فلا بد من باعث وليس يبقى العموم سالما فانت الباعث
وجود التخصيص من غير ريب وعورض هذا الدليل بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء ومن جملة الكتاب فهو تبيان له فيجوز التخصيص فانه تبيان
للعام وهو من كل شيء ايضا وفيه ان غاية ما لزم ان القرآن تبيان للقرآن ولم يلزم منه ان كل نوع من التبيان حتى يجوز التخصيص بل يجوز ان يكون تبيانا له
بوجه آخر فتدبر فالاولى ان يجعل معارضة لمقدمة الدليل وهي ان تبيين المبين باطل فنقول انه باطل لان القرآن مبين من جهة الرسول صلى الله عليه وآله
واصحابه وهو مبين للقرآن ايضا بهذه الآية والاوجه ان نورد نقضا بان دليلكم لو تم لدل على عدم صحة تبيين القرآن للقرآن مطلقا وهو باطل بعد ملخص اما
والحل ان الكل من الكتاب والسنة ورد على لسانه فهو المبين تارة بالكتاب وتارة بالسنة فلا يلزم من تبيين الرسول صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه
ان لا يكون مبينا بالكتاب لجواز ان يكون هذا التبيين عين تبيين الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا يلزم تحصيل الحاصل المحال فتدبر مسئلة
يجوز تخصيص السنة بالسنة وتخصيص المتواترة بالكتاب وبالعكس اي تخصيص المتواترة بالكتاب والخلاف فيها كالمتقدم والمختار عندنا انه اذا كانا مقترنين
تخصص والا فينسخ المقدم بالمتأخر خلافا للشافعية في انتساخ خاص الكتاب بعام السنة المتواترة او عامه بخاصها اشد فانهم لا يجوزون انتساخ الكتاب
بالسنة مسئلة لا يجوز عند الحنفية تخصيص الكتاب بخبر الواحد وكذا تخصيص السنة المتواترة بخبر الواحد ما لم يخص بقطعي دلالة وثبوتا وجاز الباقون من
علماء الاصول مطلقا سواء خص بقطعي قبله ام لا وتوقف القاضي ابو بكر من الشافعية اي لا ادري يجوز التخصيص ام لا لنا انه اي الكتاب قطعي من كل وجه
لان المتن متواتر والعام قطعي الدلالة كما مر فلو قدم عليه الخبر ظني متنا لانه خبر الواحد فلا يجوز وبعده اي بعد التخصيص يتساويان في الظنية لان العام
المخصوص ظني بل الخبر اقوى منه لان الظن فيه في الشبهة فقط دون الدلالة بخلاف عام الكتاب فانه صار ضعيفا لاجل معارضة القياس على المخصص الذي
هو اضعف من الخبر كما تقدم فقد كرتم الخبر ان كان مقارنا فالتخصيص ظاهر وان كان متأخرا فينبغي ان يكون ناسخا لان المخصص وان كان ثانيا يجب مقارنته
على ما هو التحقيق وان كان غير معلوم التاريخ فينبغي ان يعمل بالخبر ويؤول العام بالتخصيص بقوته من العام فتدبر ولذا خصوا البيوع الفاسدة الثابتة
فسادها باخبار الآحاد من عموم قوله تعالى واحل الله البيع واستدل اولا برد امير المؤمنين عمر رضي الله عنه حديث فاطمة بنت قيس انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة
في صحيح مسلم عن الشعبي قال دخلت على فاطمة بنت قيس فسألتها عن قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت طلقها زوجها البتة قالت فخاصمته الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم في السكنى والنفقة قالت فلم يجعل لي سكنى ولا نفقة وامرني ان اعتد في بيت ابن ام مكتوم وفي رواية اخرى له فيه
عنه قالت قال ليس لها النفقة ولا سكنى وانما ردها امير المؤمنين لما كان مخصصا لقوله تعالى واسكنوهن من حيث سكنتم فقال امير المؤمنين لا نترك
كتاب ربنا وسنة نبينا صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه لقول امرأة وهذا الاستدلال يتوقف على حجية قول الصحابي الا ان ثبت الاجماع على الرد

لهذا الخبر حيث ان رده امير المومنين لتردده في صدقها ولذلك قال لا ندري اصدقت ام كذبت في صحيح مسلم عن ابي اسحق قال كنت مع
الاسود بن يزيد جالسا في المسجد الاعظم معه الشعبي فحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يجعل لها سكنى
ولا نفقة ثم اخذ الاسود كفا من حصى فحصبه فقال ويلك تحدث بمثل هذا قال عمر لا نترك كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت او نسيت لها السكنى والنفقة قال الله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة
وفيه ايضا قول عروة ان عائشة انكرت ذلك على فاطمة فهذا الخبر كان مشكوك الصحة عند امير المومنين والخبر المشكوك الصحة لريبة في صدق
الراوي غير حجة فضلا عن التخصيص به ولا يلزم منه انتفاء التخصيص بالخبر الصحيح واستدل ثانيا بقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اذا روي عني
حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالف فردوه قال صاحب سفر السعادة انه من اشد الموضوعات قال الشيخ ابن حجر العسقلاني
قد جاء بطرق لا يخلو عن المقال وقال بعض منهم قد وضعه الزنادقة وايضا هو مخالف لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه فصحة هذا الحديث يستلزم
ضعفه ورده فهو ضعيف مردود اقول الخلاف فيه محمول على النسخ فانه مخالفة تامة حيث يبطل المنسوخ بالكلية فلا يصح بالضعيف واما التخصيص فلو
موافقة من وجه لانه بيان معنى والبيان يوافق المبين هذا الجواب لو ذكره بعض مشائخنا لكن فيه عدول عن الظاهر من غير ضرورة ملجئة كيف المخالفة
المعارضة والنسخ نفيه اعتبار معنى زائدة لا دلالة للفظ عليه وقال في المنهاج هذا منقوض بالمتواتر فانه ايضا مروي عنه صلى الله عليه وآله وصحبه
وسلم وربما يخالفه ما لزم منه تخصيص دليله هو الحديث المذكور فان تخصيص المتواتر والكتاب جائز وفعلا فالمراد بما روي غيره والعام المخصوص حجة
في الباقي بالاتفاق فيبقى حجة في الاخبار الاحاد وقال مطلع الاسرار الالهية قدس سره ولعل مراده بالنقض ابطال كونه على ظاهره لورود النقض
بالمتواتر فلا بد من تخصيص وليس تخصيص المتواتر اولى من تخصيص الصحيح بل هو محمول على ان المعنى والله اعلم اذا روي عني حديث في محل الريبة
فاعرضوه على كتاب الله لان صفة المجهول اشارة اليه وقد علمت الجواب الحق من عدم صحة الحديث فلا حاجة الى غيره فتدبر المجيزون قالوا اولا
الكتاب العام قطعي المتن لتواتره ظني الدلالة لان العام ظني والخبر الخاص بالعكس ظني المتن لانه خبر واحد غير معصوم قطعي الدلالة لان الخاص
قطعي فلكل منهما قوة من وجه وقد تعارضا فوجب الجمع فيأول العام بالتخصيص وفيه ان اخبار الاحاد في الاكثر عامة فعلى فرض ظنية العام الخبر
ظني المتن والدلالة فظنه اضعف من ظن الكتاب ومن الضروريات ترجيح الراجح اقول مع ابتنائه على ظنية العام وهو ممنوع فانا بينا انه
قطعي يرد عليه ان ظنية دلالة الخبر ضعيف لضعف ثبوته لان الدلالة فرع الثبوت واذ في الثبوت شبهة ففي الدلالة بالطريق الاولى ففيه
شبهتان شبهة في نفس ثبوت الخبر وشبهة في الدلالة بخلاف الكتاب اذ فيه شبهة في الدلالة فقط فلا مساواة فلا تعارض فلا جمع بل يقدم
الراجح وفيه اولا انه منقوض بالعام المخصوص من الكتاب لجريانه فيه وثانيا ان الشبهة في الدلالة لاجل الشبهة في الثبوت شبهة واحدة في
الثبوت بالذات وفي الدلالة بالعرض وكذا في عام الكتاب شبهة واحدة وتساويا بل الخبر الخاص عندهم اقوى لان عام الكتاب واجب التوقف
قبل البحث عن المخصص واذ وجد الخبر الخاص ترجح جانب المخصص بخلاف الخبر فالاولى الاكتفاء بمنع الظنية وقالوا ثانيا الصحابة خصوا عام الكتاب
واحل لكم ما وراء ذلكم بلا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها رواه مسلم عن ابي هريرة وفيه نوع اختيار فان عموم هذه الآية نسخ بآية
المحرمات المذكورة سابقا ومنها الاخت على الاخت ويفهم من مفهومها الموافق حرمة الجمع بين المحارم فلم يدخل العمة على بنت اخيها في وراء ذلكم
فلا يكون تخصيصا بل الحديث الشريف للاحكام ما دل عليه قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين بالدلالة فافهم وخصوا قوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم بلا يرث القاتل رواه الترمذي عن ابي هريرة مرفوعا ولفظه القاتل لا يرث ولا يتوارث اهل ملتين رواه ابو داود وابن ماجة

وفيه ان المخصص حقيقة لا يتخذ المومنون الكافرين اولياء لان الميراث من باب الولاية فالحديث لاحكام الآية وخصوا ايضا الآية بقوله صلے اللہ علیہ وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث وفيه ان عموم الاولاد في اولاد المخاطبين وهم الامة ورسول الله صلے اللہ علیہ وآلہ واصحابه وسلم ليس مخاطبا بها وما تقدم من ان الرسول داخل في العموم فاذا كانت الصيغة عامة لغة والجمع وهو كم ليس من صيغ العموم فالقلت سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله تعالے عنها فهمت من هذه الآية حتے سالت الميراث قلت لعل فهمها القياس او ارادة علي الله عليه وآله وسلم علے اولاد الامة فرده الخليفة بابداء سمار فيتا النص لو سلم العموم فليس هذا من الباب في شيء فان تخصيص خليفة رسول الله صلے اللہ علیہ وسلم انما كان لانه كان قاطعا عنه مثل قطعية الكتاب بل ازيد لانه سمع مشافهة فالقطع فيه فوق القطع من المتواترات ومن ههنا ظهر لك ان ما هج به الخبيث النصير الطوسي في شان صديق الاكبر من انه خصص الكتاب بخبر الواحد من غاية حماقته وبلادته وجهله وبسائر المسلمين عنه واما التخصيص غيرهم فلانه كان مقطوعا عندهم الم تر ان امير المومنين عمر رضي الله تعالى عنه حين جاء امير المومنين علے والعباس يتنازعان وفي المجلس امير المومنين عثمان والزبير والسعد سأل القوم وقال للقوم انشدكم بالله الذي باذنه تقوم السماء والارض اتعلمون ان رسول الله صلے اللہ علیہ وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم ثم اقبل علے امير المومنين علي والعباس انشدكما بالله الذي باذنه تقوم السماء والارض اتعلمان ان رسول الله صلے اللہ علیہ وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالا نعم وقال امير المومنين عمر والله انه اي ابا بكر لصادق بار راشد تابع للحق يعني انه صادق في رواية الحديث وبار وراشد وتابع للحق في العمل بمقتضاه ثم قال لنفسه والله يعلم اني لصادق اي لصادق في رواية الحديث بار راشد تابع للحق اي في القضاء بمقتضاه وقال لا اقضي بغير ذلك حتے تقوم الساعة هذا كله رواه مسلم في قصة طويلة ومثله في صحيح البخاري وسائر السنن فقد ظهر بذلك ان اجلة الصحابة كانوا عالمين متيقنين بالحديث المذكور حتے حلفوا فان كانوا سمعوا انفسهم كما هو الظاهر فقد تم التواتر فان العقل يحيل التواطؤ على الكذب ان اخبر والا يباد بهذه الايمان الشديدة وان لم يكونوا سامعين بانفسهم فقد سمعوا من رجال افادوا اخبارهم اليقين فان عدالة هؤلاء الاجلة قطعية فلا يحلفون علے قطع امر فيه ريبة وكذا روى مسلم ايضا عن ام المومنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها انها قالت للازواج المطهرات حين اردن طلب الميراث اليس رسول الله صلے الله عليه وآله واصحابه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة وروى ايضا عن ابي هريرة هذا الحديث وفي رواية له عنه لا يقتسم ورثتي دينارا ما تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة وبالجملة ان قطعيته اظهر من الشمس علے نصف النهار لا ينبغي ان يرتاب فيه الا من هو شقي بل اشقى القوم وقد عد ابن تيمية الصحابة رواة هذا الحديث فبلغ ثانية عشر قالوا هذا اجماع على التخصيص قد عرفت ان سند التخصيص شبهة دوار فضلا عن الاجماع فالقلت ثم صار الاجماع مخصصا لا خبر الواحد قال وليس تخصيصا بالاجماع فان المجتهدين خصصوا ولم يكن اجماع سابق علے التخصيص فتفكر قيل في حواشي مرزا جان على شرح المختصر انما يتم ما ذكر من تخصيص الصحابة لو لم يخص من قبل بقاطع وهو ممنوع اقول لم يخص به من قبل والا كان متواترا اما آية او خبرا وكلاهما مفقودان فان قيل فيه ان الملازمة ممنوعة بل يجوز ان يكون تلك الاخبار متواترة وبعد الاتفاق والاجماع على التخصيص ارتفع توفر الدواعي على النقل من البين فصارت احادا وقد عرفت كون حديث لا نورث قاطعة وقد عرفت ايضا ان المخصص في حديثين السابقين الكتاب فهو قاطع قلنا لا نسلم ان الاحاديث المذكورة احاد بل هي من الاحاديث المشاهير لاجماعهم علے العمل بها فبلغت قوة فيزاد بها علے الكتاب وهي تقييد المطلق ولعل المراد ابعيه ونسخ البعض ثمان ههنا ليس تقييد المطلق وهو النسخ عندنا وليس تخصيصا فيه نوع من الخفاء فانه ظاهر ان لم يكن الحكم سابقا

توريث آل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم دفع وصار صدقة كما يقتضيه سياق الحديث وكذا لم يكن توريث القاتل فانه قد ورد في بعض الاخبار ان هذا الحكم من شريعة موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام الى الآن فلا نسخ وكذا توارث اهل الملتين لم يكن قط في شريعتنا وكذا لم يكن حل الجمع بين النساء المحرمة بعد نزول آية التحريم فالاولى ان يقال ان الاخبار مشاهير فيجوز بها التخصيص كنسخ البعض قال القاضي قال كلاهما قطعي من وجه اذ الكتاب قطعي متنا والخبر قطعي ولا ظني من وجه اذ عام الكتاب مظنون دلالة والثاني من الخبر مظنون متنا فوقع التعارض ولا ترجيح فوجب التوقف اقول لا يلزم من ذلك التوقف بمعنى لا ادري بل ادري التوقف وهذا نظيره ولوازم القاضي بقوله لا ادري الجهل الذي يشترك فيه العامة وهو بعيد بل المراد الجهل الذي لوجود التعارض وغيره من الموجبات التي ليس فيها حظ للعامة وهو لازم البتة فافهم واجيب بالمنع اي منع كون عام الكتاب ظنيا من وجه فان العام قطعي عندنا وهو من قبل مشايخنا والترجيح اي اجيب بتسليم التعارض ومنع التوقف لان الترجيح مرجح وهذا من قبل الباقين فافهم مسئلة الاجماع المشهور او المتواتر يخصص القرآن لا الاحادي الا بعد تخصيصه بقاطع فانه يكفي الواحد ويخصص مطلقا ان كانت من الاخبار الاحاد كتنصيف حد القذف على العبد فان الكتاب عام للاحرار والعبيد وكتخصيص الاجماع السكوتي على نزح ماء زمزم حين موت الزنجي حديث ان الماء طهور لا ينجسه شيء رواه الترمذي بالغدير العظيم وتفصيله في فتح القدير وشرح سفر السعادة والتحقيق ان الاجماع ليس مخصصا حقيقة وانه يتضمن وجود نص ولو بالقياس فان قلت على هذا القياس مخصص حقيقة مع انه ظني قلت القياس لكنه اجمع على اعتباره قاطع يجوز به التخصيص مع ان شارح المختصر من اصحاب حجية العام فقال فيه وانما لم يكن مخصصا حقيقة لعدم اعتباره من الحق في حياته صلوات الله وسلامه عليه على اصحابه لانه لا يتم من غيره وقوله ولا وقوله فقوله حجة قاطعة لا دخل فيه لراي غيره وهم رضوان الله عليهم لم يكونوا يفتون بارائهم في الزمان الشريف فلا وجود للاجماع زمن الوحي وهو المراد بعدم الاعتبار لانه غير معتبر مع تحققه فانه فاسد والتخصيص بعده فلا يكون الاجماع الذي بعد زمن الوحي مخصصا فان قلت قد جوز الشافعية ومنهم شارح المختصر تاخير المخصص فالنظر يكون مخصصا بعد زمن الوحي عندهم قلت جوزوا التاخير انما يجوزون الى زمان الحاجة لا مطلقا فتامل ولا يتوجه على مذهبنا حتى يحتاج الى تكلف الجواب وهذا التضمن يقتضي لمخصص مثل تضمن الاجماع الناسخ كما لو عملوا بخلاف النص الخاص فانه اجماع رافع لحكم النص لتضمنه ناسخا لان الاجماع لا يكون على خطأ فما الفرق بين تخصيص وناسخ به بان الاول جائز دون الثاني كما وقع عن اهل الاصول لا يعود الى امر معنوي فان الاجماع نفسه ليس بمخصص ولا ناسخ حقيقة وباعتبار التضمن مخصص وناسخ فاطلاق المخصص باعتبار التضمن وفي النسخ اعتبروا الحقيقة

شرح المختصر مسئلة القائلون بالمفهوم المخالف خصوا به العموم واما مفهوم الموافقة فعندهم تخصيص مطلقا ويفهم من اشارة كلام البعض لا تخصيص لان العبارة اقوى الا ان الخاص بعبارة قاطعة اولا والتحقيق انه تخصيص مطلقا ان كان جليا والا فكما سبق كتخصيص خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه رواه الترمذي بغير الاستثناء وقال صحيح بمفهوم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا رواه ابو داود ولكن بحرف ان نجس ومفهومه اذا لم يبلغ الماء قلتين يحمل الخبث مخصص من عموم الماء ما كان اقل من قلتين وانما خصوا العموم به لانه ظني مثله فتعارضا والجمع اولى من الاهدار فيجمع بتخصيص العام فان قيل لا نسلم المعارضة بين المفهوم والمنطوق فان المنطوق اقوى والمفهوم اضعف فيهدر المفهوم الكائن في مقابلة المنطوق فان اعتبار الراجح اصل متاصل في الباب واجيب بمنع ان العام وان كان اقوى من حيث كونه منطوقا لكنه اضعف من جهة العموم والمفهوم وان كان اضعف من جهة كونه مفهوما لكنه اقوى من جهة الخصوص فقيه او ورد عليه العم في الاشية اما اولا فلانه لا دخل في المفهوم للعموم والخصوص لان المفهوم انما يثبت لانه لولاه لانتفت فائدة التخصيص وفي هذا العام الخاص سواء انتهى وفيه ان دلالة اللفظ على العموم اضعف من دلالة

على الخصوص فدلالة اللفظ على المفهوم الخاص يكون اقوى من جهة انه خاص من الاستدلال باعتبار الفائدة لانا في هذا واما ثانيا فلان غاية ما لزم منه
وجود القوة من وجه في المفهوم من جهة الخصوص لكن هذه القوة لا يبلغ قوة المنطوق فلا مساواة في درجة الظنية اصلا فالمساواة انما هي مساواة
العام المخصص في قدر الظنية بعد مساواتهما في اصل الظن ليس سرها التخصيص للاتفاق عليه اي على التخصيص بخبر الواحد للكتاب كذا في شرح المختصر اقول لا يخفى
انه اي عدم اشتراط المساواة في قدر الظن ترجيح المرجوح وهو خلاف البديهة فان قلت فما تصنع للاتفاق على تخصيص بخبر الواحد عام الكتاب قال
الاحاديث التخصيص بحديث الواحد عام الكتاب فلا يرد علينا لما تقدم من التخصيص بالقاطع فصيره ظنيا فاعتدلا واما بدون تقدمه فلا يجوز عندنا فلا اتفاق
فان قلت هب ان العام يصير ضعيفا بالتخصيص لكن لا يبلغ ضعف خبر الواحد قلت كلا وقد بينا سابقا ان دلالة العام المخصوص ليس باول من دلالة القياس بل هي ضعف
منه فكيف لا يكون اضعف من خبر الواحد وقال في التحرير التحقيق في الجواب ان مع الظنية الدلالة فيهما اي العام والمفهوم يتقوى ظن الخصوص
لغلبته في العام ففي العام ضعف من وجهين وفيه نظر ظاهر لان الشبهة في دلالة العام عندهم ليست الا من جهة غلبة الخصوص فيه وغيره لا شبهة في
في العام فبهذه الغلبة يصير دلالته عندهم ظنية محتملة للخصوص فبأي شيء يتقوى ظن الخصوص وايضا يرد عليه ما قال المص اقول الغلبة لو افضى الى ظن الخصوص
فانما يقتضي ظنا ضعيفا اي احتمالا مرجوحا على خلاف الوضع لان الغلبة اي غاية ظن الخصوص بهذا الاحتمال لا يخرج المنطوق عن المنطوقية فلا يصير مثل
المفهوم في الضعف الا ترى الاختلاف في العام في القطع والظن مع الاتفاق في اصل الدلالة على العموم والاختلاف في المفهوم في الظن وعدمه فالمفهوم
ضعيف عن العام لم يفهم كثيرون من المهرة فالظن الخصوص لو كان ضعيفا والظن لا يغني من الحق شيئا ثم اقول لا يبعد ان يقال في الجواب العام عندهم
كان مظنونا الاحتمال المخصص المطلق الناشي عن غلبة وقوع التخصيص فالظن المخصص الخاص وهو المفهوم اشتد ضعفه لصيرورة الاحتمال مظنونا فحـ
يعمل المخصص لوجود المساواة فتامل وهذا ايضا غير خال عن المناقشة مثلا لا نسلم وجود ظن المخصص بل يبطل عموم العام لكونه مظنونا فانه الظن هذا الآن ايضا
يضمحل عند التفتيش فافهم وكذلك ان تجيب بان العام وان كان منطوقا لكن قائلي المفهوم يوجبون التوقف الى البحث عن المخصص فما لم يغلب على الظن او لم يتيقن
انتفاء المخصص يبقى مثل المجمل غير مفيد شيئا فالظن المخصص قوي بهذا العدم صلوح العام معارضته وقوي الخصوص فتدبر فيه فانه انما يتم اذا كان المفهوم
خاصا حتى لا يتوقف فيه **مسئلة** فعل الرسول عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام يخالف العموم كما لو قال الوصال في الصوم حرام على كل مسلم ثم
فعل يعني فيما اذا كان الصيغة بحيث يدخل هو صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم في عمومه لغة الا فلا يدخل نحو الوصال حرام على امتي او مشكوك الدخول نحو
يوصيكم الله في اولادكم فانه ليس هذه العبارة دالة على دخوله في الخطاب فعلى هذين التقديرين لا يكون الفعل مخصصا اما في الاول فظاهر واما في الثاني فلانه
يحمل على معنى لا يدخل فيه بعد فافهم تخصص لكن ينبغي على مذهبنا ان يقيد بما اذا كان موصولا والا فناسخ نسخ البعض فان ثبت وجوب التاسي في ذلك الفعل
بدليل خاص كان هذا الفعل فسخا للعام اذا تحقق هذه الصورة المقارنة اما دليل التاسي عموما نحو لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ونحو
فاتبعوني يحببكم الله ونحو لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي فقيل يخصص بالاول وهو العام فلا يلزم على الامة الا اقتداء به في الفعل وقيل لا يعتبر اصلا مخصصا
بل يجب الاتباع في الفعل وعلى هذا يلزم ان يكون الفعل مع هذا الدليل ناسخا للعام مع تقدمه عليه في بعض العمومات وقيل بالوقف فلا يعمل حتى يقوم الدليل الخارج
للمرجح المختار لا مخصص تخصيص اعلى للجمع وان لم يخصص لبطل العام بالكلية وعلى تقدير كونه متاخرا ينبغي ان يكون ناسخا فتامل وللثاني الفعل اولى لانه خاص وقيل
الاتباع اخص الخاص اقوى من العام فيعمل به وفيه ما فيه لانه اذا ضم مع دليل الاتباع يكون اخص لكن وجوب الضم من اين لم لا يجوز ان يضم مع العام
فيخصص وقيل الاتباع فالحق في هذه المسئلة انه ان كان دليل التاسي متقدما على نزول العام والعمل بخلافه فدليل التاسي منسوخ فيه وان كان متقدما فخصص
فلا وجه للقول الثاني في الصورتين وان كان دليل التاسي متاخرا فيحتمل الخلاف فان المقدم يصلح قرينة التخصيص عند دلالة قرينة على عدم الانتساخ والله اعلم

وسیاقی فی السنة مفصلا ان شاء الله تعالی **مسئلة** التقریر هو السکوت عند رؤیة فاعل یفعل الفعل مع القدرة علی المنع مخصص لذلک الفاعل عند الشافعیة
مطلقا سواء کان متقارنا او متاخرا وعند الحنفیة ان کان العلم بالفعل فی مجلس ذکر العام مخصص والا ای ان لم یکن فی المجلس بل متراخیا عنه فنسخ لنا ان السکوت عند العلم
دلیل الجواز عادة لان عادة الشریف النهی عن المنکر فهو کالنص علی الجواز فهو مخصص عند الشافعیة مطلقا وعندنا ان تاخر فناسخ وان قارن فمخصص
ثم ان ظهر علة مشترکة بین الفاعل وغیره تعدی الحکم الی غیر الفاعل المشارک بالقیاس او بحکمی علی الواحد حکمی علی الجماعة وقد تکلم علیه بعض شراح المنهاج
قد بینا سابقا ان معناه ثابت ثم ان تعدی الحکم بالقیاس عند تاخر التقریر غیر ظاهر فانه یلزم ح تقلیل الناسخ ونسخ الحکم بالقیاس الا ان یکون العلة مفهومة
ح او عرفا للشارع قطعا ان جوز نسخ العبارة بالدلالة والا یظهر علة مشترکة فالمختار عدم التعدیة لان التعدیة من غیر جامع غیر معقول قال السبکی من
الشافعیة المختار عندنا التعمیم مطلقا وان لم یظهر الجامع ما لم یظهر ما یقتضی التخصیص بذلک الفاعل وذلک لقوله صلی الله علیه وآله وصحبه وسلم حکمی علی الواحد
الخ قلنا ذلک الحدیث مخصوص اجماعا بما علم فیه عدم الفارق لاختلاف المکلفین فی بعض الاحکام وههنا لم یعلم عدم الفارق لان الکلام فیما لا یعلم فیه الجامع
بل علم ان عموم العام یمنع ثبوت حکم الفاعل فی غیره من المکلفین والا یکن مخصوصا بما علم فیه الجامع ویکون التقریر عاما مطلقا کان التقریر نسخا مطلقا او لم یعلم
تحت العام فرد فی صورة وجود العلة او عدمها فانقلت لعله یکون فی بعض الافراد علة مانعة عن ثبوت حکم التقریر قلنا الکلام لیس فی الامر الخارج بل فی
نفس التقریر والعموم کذا فی الحاشیة لقائل ان یقول ان تخصیص الحدیث بما ذکرتم تخصیص من غیر مخصص ما ذکرتم من اختلاف المکلفین فانما یقتضی تخصیص ما علم
فیه فارق فهو یلزم منه النسخ الا فیما علم فیه فارق فعند عموم الشریعة یصلح قرینة ارادة العموم من الواحد وعلی هذا ینبغی ان یکون الخطاب بواحد من الامة خطابا با
لکل بهذا العموم کما نقل عن الحنابلة لکن شرعا لا بالنص فتدبر **مسئلة** فعل الصحابی العادل العالم بخلاف العموم بعد العلم مخصص عند الحنفیة والحنابلة فانقلت
المشهور فی کتب اکثر المشائخ ان تاویل الراوی لیس حجة وقد صرح به الزیلعی فی شرح الکنز فی مواضع غیر عدیدة قلت المراد وهناک عمل الراوی الحدیث والآیة
علی احد المحامل کما فی المشترک او الخفی واما ثمة علی خلاف الظاهر فهو قرینة ارادته باتفاق مشائخنا وسیتضح الفرق فی بحث السنة ان شاء الله تعالی فافهم
القول بالتخصیص مشکل بل المطابق لقواعدهم علی تقدیر کون فعله المخالف للعام حجة ان یحمل علی الاعم من النسخ والتخصیص خلافا للشافعیة والمالکیة
فیعمل بعموم العام ویترک اقتداء الصحابی وهذا مشکل علی رأیهم من التوقف فی العام **قبل** البحث عن المخصص فانه اذا وجد عمل الصحابی بخلاف
العموم احتمل عند العقل وجدان المخصص فان من القطعیات ان عمله لا یکون الا عن حجة شرعیة فی زعمه الا ان العمل عن غیر حجة معصیة قد عصمهم الله
عن ذلک فینبغی ان یتوقف فیه حتی یعلم فساد حجته قالوا لنا انه عمل الصحابی دلیل الدلیل علی التخصیص لانه بعد علمه لا یترک العمل بالعام الا بدلیل یدل علی
التخصیص ولما کان عادلا بالفقه لا یحتاج فصار هذا العمل بمنزلة قوله هذا العموم مخصوص فیخصص به کالاجماع ثم هذا انما یدل علی ان المعمول به مخصص
واما ان العام مخصوص فلا یدل علیه بخصوصه بل یحتمل ان یکون منسوخ البعض ولهذا اراد فی التحریر فقال فیحمل علی التخصیص لانه اهون من
النسخ قال فیه فانه موضع تامل قیل هذا دلیل الدلیل لکن ظنا لا قطعا والظنی لا یکفی بخلاف الاجماع لانه دلیل الدلیل قطعا وبخلاف عمله خلاف
للنص المفسر فانه لا مساغ للتاویل فیه قطعا مع مقطوع الدلالة فتعین النسخ اقول لا یجب القطع فی المخصص کمفهوم خبر الواحد هذا تتم الرد
ولا تتم علی اصولنا لان العام قطعی الا اذا خصص لدعوی بالعام المخصوص البعض فالقاصر هذا النص یجوز ان یکون ضعیفا من العام المخصوص
فلا یصلح تحت کلا فان حجة الصحابی اما قرینة جزئیة مخصصة او کلام مخصص او ناسخ او قیاس وهذا لا العام اضعف من الکل لکلام مرارا فانقلت فح
یلزم تقلید المجتهد للصحابی قلت لا یلزم تقلید المجتهد لانه ای التخصیص عن دلیل مخصص مخصوص دال علیه شرعا وان دل اجمالا علی المخصص حقیقة قیل فی رد
الحق ان الاعتقاد بان ههنا دلیلا مخصصا اجمالا حال کون الاعتقاد مجملا لا یکفی لعمل المجتهد ما لم یحصل معرفته بعینه واذا لم یکف لم یبق الا التقلید اقول هذا مستر

بالاجماع الاية تقتضي تخصيصه على معرفتنا المخصص بعينه ثم ذكر هذا القائل من عدم كفاية الاعتقاد الاجمالي دعوى من غير حجة فلا يسمع قال فيه الشافعية والمالكية
قالوا اولا العموم حجة وقد ليس بحجة فلا تعارض فلا تخصيص قلنا عدم حجيته هاهنا ممنوع كيف وقد لما كان والاصل المخصوص حيث اعتباره قالوا ثانيا
لو عمم فيما يخصصه لم يجز مخالفة صحابي آخر لان مخالفة حجة واجبة العمل وقد جاز خلاف الآخر اياه اتفاقا قلنا لا نسلم الملازمة وقد انما كان يجب
العمل ما دام ظن دلالته على المخصص باقيا وعند مخالفة صحابي آخر لم يبق كيف وهو دليل العدم اي عدم المخصص لان الظاهر انه لو كان لعلمه وعمل بمقتضاه
لان المخصص يكون ما اعتقاده الظن يدفع بالظن فتساقطا وبقي العام كما كان تامل لعل وجهه انه جاز ما لخطاء في زعم المخصص مخصصا فلا يكفي علم الاجمالي
فتامل فيه **مسئلة** افراد فرد من العام بحكمه اي بحكم العام الموافق له لا يخصصه الا اذا كان له مفهوم مخالف عند قائليه كافراد فرد موصوف بصفة
او معلق بشرط كما في الحديث القلتين ومثاله ايما اهاب دبغ فقد طهر رواه احمد مع قوله صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم في شاة ام المؤمنين
ميمونة رضي دباغها طهورها قد انكر المخرجون هذا اللفظ في شاة ام المؤمنين بل في قربة كما رواه احمد عن سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
جاء في غزوة تبوك على اهل بيت فاذا قربة معلقة فسأل الماء فقالوا له يا رسول الله انها ميتة فقال دباغها طهورها والذي ورد في شاة ام المؤمنين
ميمونة ما رواه الشيخان الا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم به فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها خلافا لابي ثور فخصص الاهاب عنده بالشاة في رواية
او بما يؤكل لحمه في رواية اخرى لعل وجهه اعتبار المفهوم الموافق فيخرج ما وراءه لنا انه لا تعارض وهو ظاهر والتخصيص بدون التعارض ابو ثور وتباعه
قالوا اي للفرد المفرد من العام مفهوم مخالف يعارضه والمفهوم يخصص العموم قلنا لا نسلم المفهوم المخالف فانا ننكره راسا ولو سلم حجية المفهوم فهو اي
اعتبار المفهوم هاهنا فرع حجية مفهوم اللقب وهو مردود عند القائلين بالمفهوم ايضا وما قيل يجوز ان يكون افراد لبعض الافراد موجبا لمفهوم العدد اذ نزاع
ابي ثور ليعم الكل فلا يتمشى هذا الجواب هناك فليس بشيء لان تلك المواضع متفقة التخصيص عند القائلين بالمفهوم فلا يحتاجون الى الجواب وما
قيل ان الكلام ان نفس الافراد مخصص ام لا فيرد عليه ان دليل ابي ثور لا ينطبق ح فتامل **مسئلة** رجوع الضمير الى البعض اي بعض افراد العام ليس مخصصا
عندنا الجمهور من الحنفية والشافعية واختاره الآمدي مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء مع قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن
فان الكريمة الاولى تعم الرجعيات والبوائن والضمير في الثانية للرجعيات فقط وقال ابو الحسين المعتزلي وامام الحرمين تخصيص قيل وعليه
اكثر الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة كذا في التيسير وعزي الى الامام الشافعي ايضا وقال في التحرير هو الاوجه وقيل بالوقف وهو
المختار في المحصول واعلم ان في التمثيل بالآيتين نظرا فان الضمير في الثانية يرجع الى المطلقات كلها وان كانت مطلقة ثلث كانت الرجعة
مباحة في كل طلاق ثم نسخت بشرع البائنة والدليل عليه ما روى ابي داؤد والنسائي والبيهقي عن ابن عباس والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء والى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن وذلك ان الرجل كان اذا طلق امرأته فهو احق برجعتها وان طلقها ثلثا فنسخ ذلك فقال الطلاق
مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان ثم على هذا قوله تعالى وبعولتهن آه منسوخ البعض فبقي الرجعة فيما وراء الناسخ والنسخ ليس الا فيما دون
الاثنتين والخلع فيلزم ان يكون ما وراءهما من الطلقات رواجع فلا يكون ما عبر بالبائن والصرف الزوج لا يعتبر من غير اعتبار الثالث فثبت ح
قول الشافعي رحمه الله تعالى ان الكنايات غير بائنة الا ان يقال ان الخلع مشروع بائن وليس الا البينونة بالعوض المالي فدل بمفهوم الموافقة
على صحة البينونة من غير مال فنسخ تلك الآية في البائنة الواحدة لكن هذا اذا جوز نسخ العبارة بالدلالة هذا والله اعلم باحكامه قوله وهو الوقف
الاشبه بالحق لان الضمير يرجع الى اللفظ باعتبار مدلوله المراد وهو ظاهر فان خصص العام ويرجع الضمير الى الباقي يكون الضمير حقيقة لانه بان
الى المدلول المراد باللفظ العام وان كان العام مجازا وان لم يخصص ويرجع الى البعض يصير الضمير مجازا والعام حقيقة فالتخصيص في الاول

مثاله

لا يستلزم التخصيص في الثاني لانه باق على الحقيقة وهي الرجوع الى المعنى المراد كالعكس اي كما ان التخصيص في الثاني لا يستلزم مثله في الاول فلو لم يحكم فيهما لزم من غير تعيين فلا ترجيح لاحدهما فيجب الوقف وما قيل ان الظاهر اقوى دلالة من الضمير فالتجوز في الضمير راجح على ما في الظاهر فعلى ان الضمير
او فيما لا يفيدانه هو فاسد اي الترجيحان توجب التوقف فتقديره هذا غير واف فان الا عرفية لا توجب قلة التجوز بل الظاهر اقوى تجوزا فيه
قليلا بالنسبة الى الضمير فانه يكفي فيه ذكر المرجع ضمنا وتقديرا وقد يقام الشهرة مقام الذكر فهذه تجوزات فالضمير احرى بالتجوز ويبقى العام
على عمومه الجمهور قالوا الثاني اي الضمير مجاز البتة لانه مخصوص ولا يلزم منه التجوز في الاول فيبقى على عمومه وفيه ان مخالفة الضمير المرجع سبب التجوز
اتفاقا لانه موضوع بازاء المرجع فاذا خالف جاز عنه لكن المخالفة تتصور على وجهين احدهما ان يراد غير ما اريد بالمرجع والا كان مجازا فيه وثانيهما
ان يراد غير ما وضع له المرجع وان لم يكن الموضوع له مرادا وهنا كلا منكم ايها المستدلون على الثاني اي على كون سبب التجوز المخالفة الثانية
فان المجازية في الضمير لازم البتة على هذا التقدير لانه غير راجع الى العموم الموضوع له المرجع والظاهر الاول اي كون سبب التجوز مخالفة المراد وعلى
هذا اللزوم المجازية فيه ممنوع بل اذا خص العام يبقى الضمير حقيقة لرجوعه الى المراد بالمرجع فتدبر امام الحرمين ومن تابعه قالوا حقيقة الضمير تقتضي
الاتحاد بينه وبين المرجع فيلزم من خصوصه خصوص عموم المرجع المخالفة بينهما اقول في الجواب لا لازم مما ذكرتم مجازية احدهما من العام والضمير
لا على التعيين لا تخصيص العام على المخصوص لان غاية ما لزم من المخالفة مجازية الضمير مع بقاء العام على الحقيقة وبين التخصيص كونه حقيقة للعام
مجازا ولا اولوية فافهم واما الجواب كما في شرح المختصر بانه اي الضمير كاعادة الظاهر ولا يلزم من التجوز في الثاني التجوز في الاول ولا يعد هذا
مخالفة فكذا الضمير لا يعد مخالفا اذا رجع الى البعض فلا يخفى ما فيه لا كما في شرح الشرح من انه يمنع ذلك اي كونه كاعادة الظاهر لانه مقابله المنع
كما في الحاشية بل بما في شرح التلخيص من ان الظاهر من الضمير اعادة لعينه فرجوعه الى البعض يلزم المخالفة قطعا دون الظاهر فانه ليس اعادة فلا
مخالفة فتدبر ولك ان تجيب بانا سلمنا المخالفة وغاية ما لزم منه مجازيته ولا عاميه لان مجازية احدهما متعين والضمير يكثر فيه التجوز من الظاهر
فيحمل ويبقى الظاهر على الحقيقة ولك ان تقرر كلام شارح المختصر بان مقصوده انه كاعادة الظاهر في انه عين الاول حقيقة ولا يكون التجوز
فيه قرينة التجوز في الاول فكذا الضمير فافهم **مسئلة** القياس يخصص عند الائمة الاربعة على ما اشتهر به مسائلهم الفرعية والاشعري وابي هاشم
وابي الحسين المعتزليين الا ان عندنا يخصص بعد التخصيص بغيره لان مخصوص البعض ظني عندنا بخلاف ما قبل التخصيص فانه قطعي لا يعارضه القياس
معتزلة خلافا للباقين قالوا ثبت القياس انما يكون بنظر المجتهد فلو كان مخصصا لزم تراخي المخصص قال لا نسلم ان القياس مخصص حقيقة وانما هو مظهر له
والمخصص حقيقة هو النص فلا يلزم التراخي قال في الحاشية هذا مسلم اذا كان اصله مخرجا واما اذا لم يكن مخرجا فلو كان مظهرا لكان ينبغي ان يخصص به
العموم ابتداء ووجه الملازمة بالقياس على عمل الصحابي فانه يخصص ابتداء وذلك لا نقول ان اظهار القياس مبني على عدم معارضة النص القطعي
الدلالة ابدا كما سيأتي ان شاء الله تعالى في شروط القياس وههنا العام اذا كان غير مخصوص نص قاطع مخالف للقياس فيبطل القياس
فلا يصلح مظهرا على ان عمل الصحابي دال على انه هناك قرينة حالية مخصصة وهو الظاهر او سمع نصا ناسخا بخلاف ما نحن فيه وبهذا يندفع ما قيل ان عمل
الصحابي خلاف العام انما يكون مخصصا لكونه حجة مخصصة ويحتمل ان يكون حجة القياس فيثبت تخصيص القياس ابتداء وجه الدفع ان عدالة الصحابي
مرشدة الى انه لا يرتكب العمل بخلاف النص القاطع الا بعد قطعية التخصيص بقرينة حالية او مقالية لا بالقياس ورائه فتدبر ثم ههنا اشكال آخر
هو ان هذا انما يتم اذا كان النص الاصل مقارنا للعام على رأينا وهو غير لازم بل يجوز تخصيص المخصوص البعض ثانيا من غير ملاحظة مقارنة
الاصل العام والجواب ان هناك عمل بارجح الدليلين عند المعارضة فان القياس ارجح في الدلالة من العام المخصوص كما تقدم فتعارضه

فيعمل به ويترك العام لقدره وهو المعنى من التخصيص الا ان هذا القياس لما اصله قرينة على ان المراد به البعض وكيف لا يصلح قرينة ما لا يعلم وجوده عند
الخطاب فقد يرد به قال ابن سريج من الشافعية ان كان القياس جليا يخصص به والا فلا وقيل ان كان اصله مخرجا من ذلك العموم جاز تخصيصه به والا
لا وقيل يخصص ان كان اصله مخصوصا من العام او ثبت علته بنص من الكتاب او السنة او اجماع او ظهر قرينة جزئية على ترجيح القياس والا يكون شيء من
هذه الاشياء فالعمل بعموم الخبر واجب واختاره ابن الحاجب من المالكية والجبائي من المعتزلة يقدم العام مطلقا سواء كان مخصوصا من قبل او لا
ولا يرى صحة تعليل المخصص الغير والقاضي والامام توقفا في العمل الى ان يظهر الترجيح والامام حجة الاسلام الغزالي يأخذ الاعتبار ويرجح الظنين
ان كان في القياس يخصص به وان كان في العام يترك به وان تساويا فالوقف لازم هذا الاشتراك في الظنية ثابت والتفاوت في الظنية
قوة وضعفا غير بالغ من التخصيص لرجحان الجمع بين الدليلين فانه اولى من الاهدار فالتخصيص وان كان مرجوحا لكن يرجح لاستلزامه الجمع كما تقدم
في التخصيص بالمفهوم وفيما اشارة الى دفع ما يتوهم وروده من ان العام وان كان ظنيا لكن الظن الحاصل به فوق الحاصل بالقياس ثم هذا الفرق
ليس بشيء فان تقديم القوي على الاضعف اصل متأصل بديهي ولعله يكون مجمعا عليه واما رجحان الجمع فلا يفيد القوة في التخصيص فانه بعد
ثبوت المعارضة والكلام فيه فانه لا تعادل والتعارض فرعه ولهذا تقدم الترجيح على الجمع في التعارض فقد بر(?) والحق ان يقال دلالة القياس
راجحة اما عندنا فلان الكلام في مخصوص البعض وقد تقدم ان دلالته اضعف من القياس وغير المخصوص لا يجوز تخصيصه اصلا واما عند غيرنا
فلان العمل به قبل البحث عن المخصص لا يجوز عندهم بخلاف القياس فان العمل به لا يتوقف على البحث بالمعارضة فهو اقوى من العام فافهم كذا ينبغي
ان يفهم هذا المقام فاندفع ما قيل في رد تخصيص غير منصوص العلة المستنبطة انها راجحة على العام او مساوية له او مرجوحة عنه
فالتخصيص على احتمال هو راجحية العلة دون احتمالين آخرين هو الواحد لضعف الاثنين والراجح الاغلب فالراجح العدم للتخصيص لكونه على احتمالين
وجه الاندفاع انا لا نسلم ان التخصيص على احتمال واحد فان رجحان الجمع توجب ان يكون على احتمال المساواة ايضا بل على المرجوحية ايضا ويرد
عليه ما مر من ان تجويز تخصيص الاقوى بالاضعف مكابرة ورجحان الجمع انما هو عند التعادل فالحق في الجواب ما قدم ان القياس راجح على العام
المخصوص عندنا وعلى العام مطلقا عند غيرنا فلم يرد هذا انه لو وجب لبطل التخصيص سواء كان بالقياس او بالمفرد او قرينة اخرى لان التخصيص
بكل مخصص اما راجح او مساو او مرجوح آو ولا يبعد ان يقال الظن الحاصل في المائة فان التخصيص واقع بخلاف تخصيص القياس المستنبط العلة فتأمل ثم قول به
الاعتبار في الاغلبية لغلبة الافراد فما يكون افراده اغلب فهو راجح لا لغلبة الاحتمال والثاني اي غلبة الاحتمال لا يستلزم الاول اي غلبة الافراد كالامكان
والوجوب والامتناع فان افراد الاول اكثر من الاخيرين مع كونهما احتمالين فيجوز ان يكون افراد العلة الراجحة اكثر ويكون الترجيح للتخصيص فافهم وتمسك ابن الحاجب
بان القياسات اذا كانت كذلك اي منصوص العلة او مجمعا عليها او كان اصله مخرجا نزلت منزلة نص خاص معارض لعام فيخصص بها للجمع بينهما
وكذا اذا كانت قرينة مرجحة القياس لان العمل بالراجح واجب وهذا لا يرد في التخصيص ابتداء على رأينا لانه وان كان بمنزلة نص خاص لكنه بمنزلة مظنون الدلالة ولم
تطلع فيضمحل القياس في مقابلته فافهم ولا يخفى انه لا يدل على عدم التخصيص بغيرها من الاقيسة فلعل ذلك لعدم الدليل على جواز التخصيص بغيرها وكما
عدم فيه دليل يجب نفيه وهو غير سديد لان عدم الظفر بالدليل لا يدل على عدمه في الواقع ولا عدم المدلول للاعدام المدلول فيه فقول ان يحمل مرابع التخصيص(?)
التعارض هو الدليل مطلقا سواء كان كذلك او لم يكن فان القياس دليل مطلقا سواء كان علته مستنبطة او منصوصة فيجب الجمع بينه وبين العام
فقد تقدم ما فيه وما احتج الجبائي اولا بان القياس اضعف من الخبر لان القياس يتوقف على امور كثيرة من حكم الاصل وعلته ووجودها
في الفرع وخلوها عن المعارض والكل مظنونة فيها شبهة بخلاف الخبر فان الظن فيه في شيئين السند والدلالة فلو خص به الخبر لزم ابطال الاقوى بالاضعف

وهو خلاف المعقول والجواب ان كلا المقدمتين من ضعف القياس ولزوم ابطال الاقوى بالاضعف ممنوعان اما الاول فلما سيجئ في السنة
ان شاء الله تعالى كيف وقد بينا سابقا ان ضعف العام المخصوص لاجل انه تقف افادته على حكم المخصص المقارن لتعليله المورث للشبهة وهو ضعيف
من الحكم الثابت بالتعليل بغير المخصوص اقوى البتة لا شك فيه ولا يجوز تخصيصه واما عند غيرنا فهو العمل به الا بعد البحث عن المخصص بخلاف
القياس فتامل اما الثاني فلان التخصيص ليس ابطالا بل جمعا وان اريد بالابطال ما يعم فيمنع بطلانه وفيه انه ان اريد بهذا ابطاله مكابرة لان تغيير
الاقوى بالاضعف خلاف المعقول نعم الجمع ليس الا اذا ثبت التعارض والاضعف لا يعارض الاقوى فتدبر والجواب ثالثا وانما قال
ثالثا لان الاول منحل الى جوابين منقوض بتخصيص خبر الواحد للكتاب فانه اقوى منه وبتخصيص المفهوم للمنطوق اما النقض بتخصيص خبر الواحد ففيه
ولان الخبر ظني الثبوت وعام الكتاب ظني الدلالة فتعادلا وان ادعى القوة في ظن عام الكتاب على خاص الخبر فلا بد من البيان واما النقض
بالمفهوم فوارد وتقدم العذر فتذكر واحتج الجبائي ثانيا بحديث معاذ وهو ما روى احمد وابو داود والترمذي عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
وآله واصحابه وسلم لما بعثه الى اليمن قاضيا قال كيف تقضي اذا عرض لك امر فقال اقضي بما في كتاب الله قال فان لم يكن في كتاب الله قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه
وآله واصحابه وسلم قال فان لم يكن في سنة رسول الله قال اجتهد برأيي ولا آلو قال فضرب في صدري فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى
به رسول الله وهو حديث صحيح وفي التيسير قال الترمذي غريب واسناده عندي ليس بمتصل قال البخاري لا يصح لكن شهرته وتلقي الامة بالقبول اغنته
من الحجية والباقلاني والطبري واشار الى وجه الاستدلال بقوله فانه قدم الخبر على القياس وصوبه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم والجواب اخر
السنة عن الكتاب مع جواز تخصيصها له بالاتفاق فالحجة منقوضة وايضا لا يدل على امتناع التخصيص عند التعارض فانه انما جوز التخصيص
فلم يوجد الحكم في السنة عند وجود القياس المخصص المعارض واحتج الجبائي ثالثا دليل القياس انما هو الاجماع ولا اجماع عند المخالفة اي عند مخالفة
القياس عام الكتاب او السنة للمخالفة اي لوجود خلاف الائمة فيما بينهم واذا انتفى الاجماع انتفى دليل حجية القياس فلا يصلح معارضا للعام
فلا تخصيص والجواب لا نسلم ان دليل القياس هو الاجماع فقط بل قد ثبت بغيره اي بغير الاجماع كما سيلوح لك في القياس واذا ثبت به اي
بالعموم ثبتت احكامه ضرورة ومنها الجمع عند التعارض فالخلاف فيه كالخلاف في الاجماع لان الاجماع على الملزوم اجماع على اللازم ولكن
في اللازم خلاف في الملزوم هذا انما يتم لو سلم الخصم التعارض بين القياس والعام حتى يكون الجمع من لوازمه فالاولى ان يقال الخلاف
حادث والاجماع على الحجية اجماع الصحابة ولم ينقل عنهم رد القياس لمخالفة العام المخصوص فتامل فيه واجاب المختصر بان ثابت العلة بالنص
او الاجماع ومخصص الاصل يرجعان الى النص وهو حكم على الواحد حكم على الجماعة فالتخصيص بالقياس انما هو واذا ترجح ظن التخصيص لقرينة الحكم
يجب العمل به للاجماع على اتباع الراجح وصار التخصيص بالمجاز وفيه ان الرجوع الى ذلك النص جار في جميع الاقيسة فان العلة المشتركة موجودة
في كل قياس يقينا وله النص ويلزم منه ان يجوز التخصيص بكل قياس وهو خلاف مذهبه فانه لا يجوز بالمستنبط الا اذا اعانته قرينة جزئية الا ان
يقال ان النص المذكور محمول على ما يكون الجامع فيه جليا فتدبر فيه واعترض عليه بانه لا يلزم من النص المذكور العموم للحكم بالنسبة الى المكلفين فقط
وانما العموم بجميع قياس مكلف على آخر لا قياس الفعل على الفعل والمسألة اعم جارية في جميع الاقيسة الا ان يخص بذلك وفيه تكلف صريح اقول
لو قيل ان النص المذكور بمفهوم الموافقة يدل على ان حكم المتماثلين والاشياء واحد فانه يفهم الناظر في النص المذكور وهو كون احد المكلفين مثل الآخر في
الجامع المقتضي للحكم فكذلك في كل شيئين والم يكونا من المكلفين لم يبعد عن القبول فتامل

فصل المطلق ما دل على فرد ما منتشر وهو الحصة من الجنس المحتمل لحصص كثيرة وهي نفس المفهوم حصة منه مع قيد الوحدة المبهمة وفي الجمع الجماعة

مع قيد الوحدة والانتشار فدخل فيها الجمع المنكر فالمعهود ذهناً لانه دال على الفرد المنتشر الغير بخلاف نحو اسامة من اعلام الاجناس فانها يدل على الجنس من حيث هو وسائر المعارف من المضمر مطلقاً والموصولات والمعرف باللام وبالاضافة الا اذا قصد منها معهوداً ذهنياً واسم الاشارة مطلقاً وبخلاف كل عام ولو كان نكرة نحو كل رجل ولا رجل فى النكرة المنفية والكان عند العلماء الفرد المنتشر والعموم انما يفهم عقلاً ضرورة للزوم انتفاء كل فرد بانتفاءه لكن دلالته ليس عليه فقط بل عليه مع العموم والمراد بالدلالة على الفرد المنتشر مع عدم العموم ضرورة ان المطلق من اقسام الخاص فبين النكرة والمطلق عموم من وجه لتصادقهما فى نحو رقبة والتفارق من جانب الاول فى النكرة العامة ومن جانب الثاني فى المعهود الذهني والمقيد ما اخرج عن الانتشار بوجه ما ولعل المراد ما اخرج عن الانتشار بقيد مستقل نحو رقبة مؤمنة فيخرج المعارف لانها وان اخرجت عن الانتشار بوجه ما لكن ليس الاخراج بقيد مستقل فتدبر وقال جماعة ومنهم الامام الرازي من الشافعية وصدر الشريعة منا المطلق الدال على الحقيقة من حيث هي فعلى هذا دخل فيه المعرف بلام الجنس والطبيعة وهذا مبني على جعل النكرة موضوعة للمهية لان رقبة مطلق اتفاقاً بيننا وبينهم فلو لم يكن للمهية لم يخرجت ثم اشار الى منشاء زعمهم بقوله وهم نظروا الى القضايا الطبعية المحكوم فيها على الطبيعة من حيث الاطلاق ومهملة المتقدمين المحكوم فيها عليها من حيث هي والمصادر الغير المنونة نحو رجعى وذكرى وعلم الجنس فهذه كلها يقصد فيها الطبيعة فهي الموضوع لها ولنا القضايا المحصورة ومهملة المتاخرين المحكوم فيها على الافراد مع بيان الكمية اولا والمصادر المنونة واسم الجنس المقصود فيها الافراد دون الطبيعة فكلها كثيرة كثرة لا نسبة لها بمقابلها فالمتعارف للافراد وهو منشاء التبادر وهو علامة الحقيقة ومناط الغرض احدربالاعتبار والعشق بالمقام ولا شك ان الغرض انما يتعلق في المحاورات فهي الموضوع لها هذا وقد سبق ان مذهب اهل العربية ان الالفاظ موضوعة بازاء الطبائع من حيث هي والوحدة والانتشار انما جاء من التنوين فمع لقائل ان يقول ان غاية ما لزم مما ذكرتم ان المتبادر في الاطلاق هو الافراد وهو مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون لدلالة عليها مثل دلالة المركبات بان يدل اللفظ على الطبيعة والتنوين على الانتشار فيفهم فرد منتشر فالتقريب والكان المدعى بهذا النحو من الدلالة فالنزاع ليس الا في اللفظ رشيد الكانه بانه يلزم ان يكون المعرف بلام الجنس مجازاً وكذا المفعول المطلق الذي للتاكيد وكذا النكرة الواقعة اخباراً لان المراد منها المهية والتزامه بعيد ثم انه يلزم عليهم في المفعول المطلق والاخبار خلو اللفظ من معنى فان التنوين موضوع للوحدة المنتشرة وقد استعمل اللفظ في الجنس الذي هو معناه اللفظ بدونه وايضا يلزم عليهم ان لا يكون الجمع المعرف باللام والاضافة موضوعاً للعموم مع انه هو المتبادر والمجمع عليه فالظاهر ان النكرات موضوعة للفرد المنتشر والتنوين يدخل للاغراض آخر واستعماله في الطبيعة من قبيل التجريد وهو شائع ومنه المفعول المطلق التاكيدي ولهذا لم يحمل مشائخنا في نحو انت طالق طلاقاً عليه لان التجريد لا يكون الا مع قرينة صارفة واما المعرف باللام اذا اريد به الطبيعة فمجاز البتة لانه انما يراد اذا لم يكن هناك استغراق وهو آية المجازية وقد سبق فتذكر

مسئلة اذا ورد المطلق والمقيد فلا يخلو اما ان يكونا في الحكم او السبب والاول لا يخلو اما ان يختلف الحكم او يتحد والثاني لا يخلو ان يكونا منفيين او مثبتين والثاني اما ان يتحد السبب او يختلف فهذه خمسة اقسام والمصنف بين حكم كل قسم فالقسم الاول هو ما يكونا في حكمين مختلفين ما اشار اليه بقوله اذا اختلف حكمهما كما اذا قال اطعم فقيراً واكس فقيراً مسلماً لم يحمل المطلق على المقيد وهو ظاهر الا ضرورة مثل اعتق رقبة ثم لا تملك رقبة ولا يكون له مورث يمكن اخذ الميراث عنه ولا يمكن تملك الا رقبة مؤمنة فان التملك من لوازم الاعتاق فالنهي عنه نهي عن الاعتاق ثم ينبغي ان يفصل ههنا ايضاً بان الثاني ان تراخي فنسخ والا فهو على نحو التخصيص ونقل الآمدي ومن تبعه الاتفاق فيه بين الحنفية والشافعية مطلقاً سواء كان سبب الحكمين واحداً ام لا ونقل العراقي على ما في بعض شروح المنهاج عن اكثر الشافعية الحمل في صورة اختلاف الحكمين لكن لا مطلقاً بل عند اتحاد السبب ومثل له بالوضوء والتيمم نظراً الى

اليد فان اليد مقيد في آية الوضوء بالغاية في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ومطلق في آية التيمم في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فقيدت
في التيمم بالمرافق ايضا ثم تخطية بان الشافعية لا يرون التيمم الى المرافق بل الى الكوع كما روي عن الامام ابي حنيفة في رواية الحسن وهو مذهب احمد وجمهور
المحدثين غير صحيحة لان الصحيح في القول الجديد ان المسح في التيمم الى المرافق كما عن المجتبى في ظاهر الرواية فالنكتة اذا صح نقل الآمدي لكونه اوثق من
العراقي وهو مقبول نقلا الشافعية نحاجة الاستيعاب الى المرافق تحت حجتهم ان التحلف كالاصل ويرد عليه ان هذا في مقابلة النص المطلق ويمكن ان تقرير
اليد حقيقة الى الآباط وهو ليس بمراد بالاجماع ولا يصح الغير ارادة الاطلاق بان يراد بالمطلق علية مسح اليد وهو مسح جزء من اجزاء اليد الا اجزئ مسح جزء
من اجزاء الذراع من غير مسح الكف والاصابع وهو خلاف الاجماع فلا بد من ارادة لبعض معين وهو مجهول فيكون مجملا فيتبع ما صح من رسول الله صلى
الله عليه وآله واصحابه وسلم انه مسح الى المرافق في رواية الحاكم رواية المشهور بيان له لان تحلف كالاصل فان قلت لم لا يجوز ان يكون ما روي عمار من المسح الى الكوع
بيانا ويكون المسح الى الذراع فضيلة بل هذا اولى فان ما روي عمار هو ادنى درجة وفي هذا تخلص عن التعارض قلت الم تر امير المؤمنين عمر لم يقنع
بقوله بل سار بل روي عنه انه قال اتق الله يا عمار فتامل فانه موضع تامل والقسم الثاني وهو ما يكونان في حكم واحد مع اتحاد السبب ويكونان منفيين
ما اشار اليه بقوله وان اتحد الحكم مع اتحاد السبب فان كانا منفيين يعمل بهما اتفاقا ولا يحمل احدهما على الآخر لانه لا تعارض لامكان العمل كما قرأ الى
في الظهار لا تعتق مكاتبا ولا تعتق مكاتبا كافرا فانه يمكن العمل بالكف عنهما وفي شرح المختصر هذا من العام لان النكرة تحت النفي تعم لا من المطلق فهو
من باب آخر وهو افراد فرد من العام وقد علم فيما سبق انه لا يخصصه الا من جهة مفهوم الصفة فهذا ينبغي ان يخص عند الشافعية مع انه لا يخص اتفاقا
فافهم وفي شرح الشرح هنا مناقشة في المثال وليس هذا من باب المطلق والمثال المطابق لا تعتق الكاتب من غير استغراق بل معهودا ذهنيا
كما في اشتر اللحم اقول في رده المقصود من الاعتراض ان نفي الحصة المتحققة الذي هو في معنى المطلق يعم كالنكرة فكل نكرة او معهود ذهني يقع
تحت النفي فهو يكون نفيا للحصة المحققة فيعم فليس مناقشة في المثال بل في المثل وما ذكره في المثال فيقدان المعهود ذهنيا كالنكرة حكما يعم تحت النفي
فهو العام من باب العام وهذا غير واف فانك قد عرفت ان حقيقة النكرة المنفية وان كان نفي جميع الافراد لكن قد يستعمل في نفي الوحدة الغير نحو
ما جاءني رجل بل رجلان وقد صرح المصنف فيما مر ان النكرة المنفية لغير الجنسية ليست نصا في العموم فيمكن ان يراد بها نفي الحصة المتحققة مع صفة
الوحدة فلا ينافي تحققها مع حصة اخرى فهذا ليس من العام وهو مراد شارح الشرح ولهذا زاد قوله من غير استغراق غاية ما في الباب ان هذا
الاستعمال يكون مجازا ولا ضير لكن بقي ههنا شيء هو ان النهي عن الفرد المنتشر يوجب حرمة الاتيان بالجميع بل لا الاتيان بالكل الا الواحد فالنهي
عن المطلق من جهة الانتشار يستدعي الكف عن الواحد من افراده وتحقق الامتثال باتيان المقيد والكف عن واحد مما عداه والنهي عن
المقيد يستدعي ان لا يأتي بواحد من افراده ان كانت وان لا يأتي به ان لم يكن له افراد كثيرة ففي الاتيان به او بجميع افراده يأثم فلا يمكن العمل
بهما فلا بد من الحمل او النسخ كما في المثبتين فلا بد من ارادة العموم فليس من هذا الباب فالاولى ان المراد بالمطلق ما لا يكون فيه قيد وان كان
عاما وبالمقيد ما فيه قيد فلا يضر كونه عاما والبحث وان مر لكن كرر لزيادة الفائدة ثم انه لم يذكر بحث افراد فرد من العام في كتب مشائخنا الكرام كاصول
الامام فخر الاسلام ونحوها فالاحرى الحمل على عدم الاعتداد ولعله تمثيل لاختلاف السبب بالاطلاق والتقييد الخ كما سيظهر ان شاء الله تعالى فتدبر القسم
الثالث وهو ما اذا وردا مثبتين في حكم واحد مع اتحاد السبب نبه عليه بقوله وان كانا مثبتين فان وردا معا والسبب واحد حمل المطلق عليه اي يراد
بالمطلق المقيد ضرورة ان السبب الواحد لا يوجب المتنافيين من الاطلاق والتقييد في وقت واحد ولو لم يحمل يلزم ذلك ثم المعية قرينة البيان كما في
التخصيص وفيه اشارة الى ان الحمل انما هو اذا كان الحكم الايجاب دون الندب او الاباحة اذ لا تنافي في اباحة المطلق والمقيد بخلاف الايجاب فان

ايجاب المقيد يقتضي ثبوت المؤاخذة بترك القيد وايجاب المطلق الاجزاء مطلقا كقوله تعالى فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات ويحمل
المطلق على المقيد ومن ثمه قال اصحابنا بوجوب التتابع في صوم كفارة اليمين لان قراءة ابن مسعود مشهورة تلقته العامة الاول بالقبول فتقييد مطلق
الكتاب وانما لم يحمل الشافعي رحمه الله تعالى ههنا لان القراءة الغير المتواترة مشهورة كانت ام لا ليست حجة فليس ههنا مقيد حتى يحمل عليه المطلق فتدبر
كذا في التلويح وان جهل التاريخ فكذلك اي يحمل المطلق على المقيد لعدم الترجيح لاحدهما بالحكم بالتاخير حتى يكون ناسخا فيحمل على المقارنة فيرجح البيان
وتقييد المطلق ههنا والاظهر الاليق لاصولنا ان هذا من قبيل العمل بالمقيد والتوقف فيما عداه من افراد المطلق لمعارضته وجوب المقيد اجزاء فيحتاط في العمل
فيعمل بما يخرج عن العهدة بيقين وهو المقيد فانه لو كان الواجب المطلق لكان المقيد مجزيا ولو كان المقيد فهو الثابت ويترك العمل بما سواه وهذا مراد
مشائخنا بحمل المطلق على المقيد والحمل على المقارنة لا كما يحمل الشافعية فانه من قبيل المجاز وليس قرينة عليه وان المقيد غير معلوم المقارنة فيحتمل
ان يكون ناسخا له او منسوخا عنه فلا يصلح قرينة التجوز فافهم وان علم التاخر فالمقيد المتاخر ناسخ للمطلق بالزيادة عندنا اي الايجاب للقيد رفع للاطلاق
المراد والا اي وان لم يكن مرادا فلا ايجاب فلا يجزي غير المقيد من افراد المطلق وقد كان مجزيا قبل وعند الشافعية المقيد المتاخر مخصص للمطلق اي مبين ان المراد بالمطلق هو الاول
من الاتيان بالطريق الاول الطلاق المطلق على المقيد وهو معنى حمل المطلق على المقيد لنا اولا كما اقول المطلق حقيقة في الاطلاق ولا شئ من الحقيقة يترك
الا بدليل صارف عنها فالمطلق لا يترك اطلاقه الا بدليل صارف ولا دليل صارف عنه لانه لو كان فاما المقيد المتاخر وغيره والثاني انتفى اذ غير المقيد مفروض
الانتفاء فان الكلام فيما لا صارف عن الاطلاق سوى المقيد والاول ايضا باطل لان الدليل الصارف يجب دلالته في زمان التكلم والمقيد معدوم في زمان
الاطلاق فرضا وكما اعدم ذاته عدم صفته وهي الدلالة فاذن لا دليل على التقييد اصلا فالعلة التامة للاطلاق من المقتضي وهو كونه حقيقة وعدم
المانع وهو الدليل الصارف متحققة في زمان الاطلاق فالاطلاق ثابت غير متروك فاذا جاء المقيد نسخه وافاد التقييد فافهم فانه الصواب ولا تلتفت
الى ما يمكن ان يتوهم من ان وجود المقيد ولو متاخرا قرينة فليس العلة التامة موجودة فان هذا مكابرة وهل هذا الا كما يقال بكفاية وجود قرينة ارادة المجاز
الى آخر العمر فافهم ولنا ثانيا الحمل فرع الدلالة يعني حمل المطلق على المقيد فرع دلالته عليه ولا دلالة للمطلق على الخصوص باحدى الدلالات الثلث وهو ظاهر اما الدلالة
المجازية وان كانت من الالتزام فهي منتفية لعدم قرينة بها ينتقل الذهن عن الاطلاق الى الخصوص واذا لم يصح الحمل فيبقى الاطلاق مرادا فيرفعه المقيد
ثم فهم ما اجيب في المختصر بانه لازم عليكم اذا تقدم المقيد على المطلق لانه لا دلالة للمطلق عليه فلا يحمل مع ان الحمل هناك بالاتفاق فما هو جوابكم فهو
جوابنا وبانه لازم عليكم في التقييد للرقبة بوصف السلامة مع انه مقيد ولا دلالة للمطلق عليه قلت في الجواب عن الاول نلتزم ان المطلق المتاخر
ناسخ للمقيد المتقدم كالعام فانه ناسخ عن الخاص لنسخه فالدليل عليه وان دل عليه لكن المدعى غير متحقق فان قلت هذا ممنوع كما نقل عنكم قال في التقرير منها
ليس بمطابق لاصولنا فلا يسمع ولم يصرح واحد منا به بل قال الامام فخر الاسلام في اشارة بانه انتساخ آية وجوب الوصية للوالدين بآية المواريث فهذا
الاطلاق ناسخا للقيد كما يكون القيد ناسخا للاطلاق ولو سلم اتفاقا فيه فتقدم المقيد بالجملة قرينة صارفة فيدل الدلالة المجازية التي هي من الالتزام
فلا يجري هنا الدليل اعلم ان في اقحام كلمة ربما اشارة الى ان كون تقدم المقيد قرينة ليس كليا بل لابد من علم المخاطب حين تكلم المتكلم بالمطلق ولا بد
ايضا من عدم ارادة رفع التقييد فليس هو وحده قرينة بل لابد من انضمام امر زائد فقد ظهر ان الجواب هو الاول فقط وقلت في الجواب عن الثاني
اما السلامة فليست ما نحن فيه فانها لا تتجوز فان الرقبة لا تتناول ذات المنفعة عرفا كما لا تتناول ماء الورد عرفا وتحقيقه ان الرقبة موضوعة في
اللغة لجزء معين معروف من الانسان ثم اطلق على الانسان مجازا الوجود لوجوده وتم انتفاؤه بانتفائها لكن لما كان فائت المنفعة هالكا معنى لعدم
الانتفاع برقبته اطلق على السالم وخصص بالمملوك فالرقبة مع العرف عبارة المملوك غير فائت جنس المنفعة فلا تقييد ليس الا كما ظن ان الرقبة للعبد

مطلقة فنقول لو سلم ان الرقبة مطلقة فقيدت بالسلامة فانتقال الذهن من المطلق الى الفرد الكامل ظاهر والقرينة هي كماله فيه فلها دلالة التزامية مجازية لقرينة
وما فيما نحن فيه فغير المقيد من القرائن مفروض الانتفاء فافهم ولنا ايضا ما تقدم في عدم جواز تاخير المخصص من لزوم التجهيل بل اللزوم ههنا اظهر فان المطلق
خاص وهو قطعي الدلالة فذكره مع غير ذكر موجب للتقييد مع ارادته تجهيل للمراد واضلال فافهم واستدل على المختار بقوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم
تسؤكم الآية فانه يدل على حرمة السوال عما ليس ظاهرا بل يبقى على الظاهر فيبقى المطلق في زمانه على اطلاقه واستدل ايضا بقول ابن عباس رضي الله عنه
ابهموا ما ابهم الله والمطلق مبهم فيترك على ابهامه واطلاقه فاذا جاء المقيد نسخه واستدل بان الاطلاق معلوم كالتقييد فلا يترك الاطلاق كما لا يبطل التقييد
قال في الحاشية ولا يخفى ان التقييد اذا كان قرينة وبيانا يندفع هذه الوجوه فتدبر اما اندفاع الاول فلان المطلق هناك مقيد بتقييد الشارع فلم يكن
ما نهينا فيه الآية فانه نهي عن السوال عن المسكوت والظاهر ههنا ليس شيء فان المقيد لم يكن في زمان الاطلاق وكان مسكوتا فحمل المطلق على المقيد
اعتبار للمسكوت الغير الظاهر واعراض عن الظاهر والنص شبيه عنه فتدبر واما اندفاع الثاني فلانه لما كان بيانا لم يبق المطلق مبهما فلا يدخل تحت قوله
وهذا ايضا ليس بشيء فان البيان لم يكن حين الاطلاق فهو مبهم فيجب الحمل على ابهامه ثم من الاعاجيب ما في التلويح ان المختلف فيه هي قول الصحابي حجة في
الفروع فكيف في الاصول فلا حجة في قول ابن عباس لا ادري ما اراد فانه وان ابى عنه من حيث الحجية فلا اقل انه اهل لسان فيحتج قوله في باب
اللغة فيقبل قوله وكيف لا يقبل وهو استاذ اهل العربية قاطبة ولئن تنزلنا فليس ادنى حالا من سيبويه وامثاله فافهم واما اندفاع الثالث فلان
الاطلاق ليس معلوما لكون التقييد قرينة صارفة وهذا ايضا ليس بشيء لانعدام ما زعموه قرينة صارفة حين الاطلاق الشافعية قالوا اولا كما في
المنهاج في الحمل اي حمل المطلق على المقيد عمل بالدليلين وفي النسخ ابطال لاحدهما والعمل بهما خير من اهدار احدهما قلنا لو كان في الحمل عمل بالدليلين ممنوع
بل فيه اهدار للمطلق وعمل بالمقيد فان العمل بالمطلق ليقتضي الاطلاق واجزاء كل فرد منه فقد انتفى بل في النسخ عمل بهما في زمانين فهو اولى فان قلت
انهم ارادوا ان في الحمل عملا بالدليل الاطلاقي باعتبار التجوز ولدليل التقييد في معناه قلت هذا النحو من العمل بالدليلين انما هو عند الضرورة وعدم
امكان العمل بهما في تمام مدلوليهما وههنا العمل بهما في تمام مدلوليهما ممكن في زمانين فافهم ولا تزل وقالوا ثانيا فيه اي في الحمل الاحتياط فان المطلق ساكت
من القيد فيحتمل ان يكون مرادا والمقيد ناطق به فلا يحتمل عدم الارادة وبالعمل بالمقيد يخرج عن العهدة بيقين فيجب حمل الساكت على الناطق للاحتياط
قلنا اولا لا تقريب اذ في النسخ كذلك لانه ايضا يوجب العمل بالمقيد وفيه الخروج عن العهدة واما ان هذا المقيد مراد من بدو الامر ام ثابت ابتداء
المقيد فهذا الامر لا يدل عليه الدليل ولو قيل البيان اسهل من النسخ فيحمل عليه قلنا لا نسلم ان البيان اسهل في الكلامين المستقلين المتعارضين
والاستدلال بندرة النسخ من البيان لا يكاد يصح في المستقلين بل الاكثر فيهما انتساخ احدهما من الآخر فافهم ولو سلم اسهلية فيما اذا لم يكن مانع عن البيانية
وعدمه ممنوع بل عدم القرينة مانع فانه موجب لتركه على الحقيقة فافهم وثانيا اقول ما ذكرتم منقوض بالاختلاف حكما لما مر فان الاحتياط يقتضي ان
يحمل المطلق هناك ايضا على المقيد لان العمل بالمقيد عمل بالمطلق دون العكس مع انه لا حمل عندكم ايضا وفيه شيء فان موضع الاحتياط ليس الا في صورة
التعارض ولا تعارض هناك فلا احتياط ولك ان تدفع بانه لم يكن هناك عند ورود الاطلاق تعارض فليس ما نحن فيه ايضا موضع الاحتياط بحمله على المقيد واقول
ايضا منقوض بما اذا كان الاختلاف بالاطلاق والتقييد في السبب كما سيأتي فان مقتضى الاحتياط هناك ان يحمل فان سببية المطلق تقتضي الوجوب بمطلقه فلو
تحقق ضمن المقيد غيره وسببية المقيد تقتضي الوجوب في محل واحد فالاحتياط فيما كان الوجوب فيه اكثر فيجب ان لا يحمل مع انكم تحملون فتدبر وقلنا ثالثا ان الاحتياط انما
يعتبر اذا كان محل شبهة وههنا الاطلاق كان قبل ورود المقيد معلوما فلا يترك لغيره ويعمل ما كان عليه الا ترى انه لم يجب صوم الشك بل كره عندكم مستقلا
ايضا فافهم وقالوا ثالثا كما في المختصر لو لم يكن المقيد بيانا بل ناسخا لكان كل تخصيص نسخا لانه مثله فان التقييد يخرج بعض افراده البدلي والتخصيص يخرج

وهذا الترجيح من غير مرجح وح لا يتوجه الجواب تأمل ولما انتهى الى ما هو الكل من القول والفعل امر ان اشتراكا في عام فيجعل اللفظ المستعمل فيهما له دفعا للاشتراك والمجاز لانهما خلاف الاصل علما ان القول بالتوسط قول حادث فان كونه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه مجمع عليه قبل هو
هذا القول فلا تردد في كونه للقول حتى يرجح الاشتراك المعنوي فان الحمل بالاصالة عند التردد لا غير فافهم ثم الامر اقتضاء فعل حتما خرج به الندب ستعلاء وأورد عليه لا تترك كذا فانه نوعه وهو النهي اقتضاء فعل هو الكف حتما استعلاء لما مر به ان لا تكليف الا بالفعل وما الكف
في باب النهي وستعرفها فان شرحه مختص للفعل المنهي تركه وأجيب بان المحدود الامر النفسي فيلزم كونه امرا فان طلب الكف القائم بالطالب
امر بالنسبة اليه ونهي بالنسبة الى المكفوف عنه وفيه ما فيه فان غرض الاصولي لم يتعلق بالنفسي بل بالالفاظ فالمناسب ان يحد الامر اللفظي
وأجيب بان المراد بالفعل فعل هو مبدأ الاشتقاق فالنهي ليس فيه طلب الفعل المبدأ بل بفعل آخر هو الكف وكذا لا تترك بخصوصه فانه
الطلب فيه الترك الذي هو مبدأ الاشتقاق والاوجه في الجواب ان المتبادر الاقتضاء الاولي وذلك ليس في النهي بالذات لان المقصود
في النهي عدم وجود الفعل المنهي لكن لما لم يكن في وسع العبد طلب الكف الذي هو الوسيلة فلم يكن اقتضاؤه مقصودا اوليا وفي لا تترك
عدم الاقتضاء للفعل المنهي تركا اولا وبالذات الا ترى كن لقى ههنا انه للايراد على الكف كيف لا فرق بين كفوا من الزنا وبين لا تقربوا الزنا في ان المقصود
بالذات عدم الزنا الذي هو المكلف به النهي هو المكلف به وانما امر بالكف لكونه وسيلة اليه ودعوى كون الكف في الاول مقصودا
بالذات دون الثاني تحكم فتدبر والنصف ثم ان البعض زاد وقالوا اقتضاء فعل غير كف حتما الى آخره ليتم لا يتوجه اليه السوال عن الاصل لكن يتوجه اليه
النقض بنحو اكفف وأجيب بان المراد اقتضاء الفعل بالنظر الى الهيئة والصيغة ونحو اكفف انما يدل على المقتضى وهو الكف بالمادة والهيئة انما هو الاقتضاء
تقتضيه للفعل فافهم واما الاستعلاء احترازا عن الدعاء والالتماس فهو شرط في الامر عند اكثر اصحابنا من المشايخ الماتريدية والآمدي من
الاشعرية وصححه في المحصول الامام فخر الدين الرازي من الاشعرية وايضا وهو رأي ابي الحسين من المعتزلة لذم العقلاء الادنى بامر الاعلى
يعني لو قال الادنى للاعلى امرتك بكذا يذمونه فلو كان العلو معتبرا لما صح هذا القول فضلا عن الذم ولو لم يكن الاستعلاء معتبرا لما توجه الذم
كما اذا قال دعوت منك كذا فافهم ولا تلتفت الى قول من قال ان هذا الوجه لا يدل على نفي العلو فتأمل التقريب وعند المعتزلة يجب العلو في الامر والا
كان دعاء والتماسا وليس لهم دليل عليه وعند الشيخ ابي الحسن الاشعري لا يشترط واحد اي العلو ولا ذاك اي الاستعلاء وبه قال اكثر الشافعية
وفي شرح المختصر وهو الحق لقوله تعالى حكاية عن فرعون ان هذا لساحر عليم يريد ان يخرجكم من ارضكم فماذا تأمرون ولم يكن للقوم علو عنده
ولا استعلاء فانهم كانوا في خائفتهم من جعلهم اياه ربا وفيه ان فرعون لا اخذه الدهشة لما رأى من الآية البينة والمعجزة القاهرة من اليد
البيضاء ومصير العصا حية وعلم انه النبي الحق الذي يجيء هلاكه وهلاك ملكه اضطر الى اطاعة العلماء بالتدبيرات التي لا تنفع من اسحق
فهناك عنده صحة الاستعلاء بل علو حقيقة الا ان للعلم درجة في نفس الامر وفيه رد على من زعم انه تام في نفي العلو ولك ان تقول ان فرعون
انما سألهم عن امر يوجب فرار موسى عليه السلام ولم يكن شيء في نفس الامر يوجب الخلاص ويرد الآية العظيمة بل علم ما كان عندهم من هو سائهم و
كانوا اقدوا وقعوا في الجهل المركب بان زعموه شيئا مسكتا وللرجال المكابرة ويفيد في نفس الامر ولا وجه للعلو اصلا وقصارى الامر استعلاء كم
تطن فرعون اياهم علماء ولعلهم النفسهم كذلك فافهم وقيل مجاز من المؤامرة اي المشاورة يعني ان الجزء مستعمل في معنى المفاعلة او مجاز من الامر
ابتداء ورد بانه حقيقة في القول بخصوصه فلا يترك الاصل ولا هنا ضرورة في ترك الاصل لان الاستعلاء متيسر فيه بالدليل الذي لا مرد له
فافهم ونظيره قولهم اي قول عمرو بن العاص لمعاوية او حصين ابن المنذر ليزيد بن المهلب كما في التقرير كما في الحماسة امرتك امرا جازما فعصيتني

وفي بعض النسخ المدد اي من عنده غيره وعلى هذا قول المعذر وتعلق بقوله بأمر عبده بالفعل ولا يريد اتيانه به ليتم العذر لان العاقل لا يريد تكذيب نفسه فالامر
قد تخلف عن الارادة فلا يكون عينه ولا يكفي انه يحكي متعلق بالطلب ثمة بالامر ولا يطلب منه الفعل فان العاقل لا يطلب تكذيب نفسه بل التحقيق ان هذا
ليس امرا حقيقيا بل صورة فقط فانه طلب صورة فلم لا يقولوا ارادة صورة فتدبر والتفرقة بين الارادة والطلب بامتناع التخلف في الارادة دون الطلب غير مسلم عنه.
نعم ان فسر الارادة بالاستلزام للوقوع فان الارادة صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا تتخلف المقدور عنه ولذا قال الامام
الهمام فيما روي عنه في الفقه الاكبر المعاصي بارادة الله تعالى دون امره وعند المعتزلة هي الداعي الى الفعل من اعتقاد نفع او ظن مصلحة ومن فسر
بحسبهم بعدم الكراهة قالوا تعلق هذا النوع من الارادة القديمة لا يوجب وقوع المراد كذا قالوا وفيه ما فيه ولكن ان نقول الارادة تكوينية وهي ما ذكر
ويجب وقوع المراد في القديمة بحسبها وتشريعية وهو تبيين المشروعات واقتضاء اتباع المرضيات واعطاء الشرعية وهي لا تستلزم المراد قطعا بل يعلم
الامر بهذا النوع من الارادة وبهذا فسر بعض مشايخنا من اهل السنة رحمهم الله تعالى وخذل اعداءهم قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا فاندفع ما قرروا وقررنا ما في المختصر لو كان الامر ارادة لوقعت المامورات كلها لانها لا تتخلف عن اقتضاء الارادة واستدل
ابو اسحاق على ابطال كون الامر ارادة بان الدين الحال مامور بقضائه ولو حلف المديون ليقضينه غدا ان شاء الله تعالى فانه لا يحنث لعدم
تعلق مشية الله فدل على ان الشرط لم يوجد لانه تعالى ما شاء الله ولا حنث ثبت الامر دون المشية وهي الارادة فالامر غيرها وفيه اما اولا
فلان الاستثناء بالمشية ابطال لليمين فما حلف فما حنث لاجل هذا الانعدام وجود المعلق عليه واما ثانيا فلان الارادة القولية غير التكوينية كذا في
الحاشية وان حقيقته ترجع الى ما قررنا فاحفظه. مسئلة صيغة افعل ترد لستة عشر معنى الايجاب نحو اقيموا الصلوة وهو الامر حقيقة الندب نحو فكاتبوهم ان
علمتم فيهم خيرا فليس امر ايجاب باجماع الفقهاء ممن يعتد بهم خلافا لداود الظاهري واتباعه وليس امر اباحة كما زعم بعض مشائخنا والاجماع الشرط
والمذكور من قبلهم ان الشرط خرج مخرج العادة والحق ان الكتابة احسان فيكون مندوبا الا ان بغير المسلمين فحمل القيد على العادة لا وجه له التاديب
نحو ما روى الشيخان عن عمر بن سلمة قال كنت غلاما في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت يدي تطيش في الصحفة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك وعند الشافعي هذا الامر للايجاب وهو بعيد لان المخاطب صبي غير مكلف مطلقا على ان نفس كلوا اطلاق والفرق
ان الندب لثواب الآخرة اي يكون هو المقصود منه والتاديب لتهذيب الاخلاق وهو المقصود منه وربما يستجلب الثواب وهو الاثنائي مقصود به
التهذيب ولهذا ادرج بعض في الندب الارشاد نحو واستشهدوا وذلك لمنافع الدنيا خاصة والاباحة نحو كلوا واشربوا كذا قيل ولهذا كان نحوه محمولا
للايجاب ايضا لان الامر ليس للتكرار والاكل والشرب بحيث يدفع الهلاك واذ يدار المرض فرض قال والاولى في التمثيل واذا حللتم فاصطادوا فانه بعد
الاحرام مباح قطعا التهديد نحو اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير الانذار وهو الابلاغ ولا يكون الا في محل نحو قل تمتعوا فان مصيركم الى النار الامتنان
نحو قوله تعالى كلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا ويحتمل الايجاب بالنظر الى القيد قالوا انما رزقكم الله قرينة صارفة عن الاباحة قيل الاباحة يكون فيها وجد بحال ف
الامتنان وبعضهم عدها فلم يعدوه الاكرام نحو قوله تعالى لاهل الجنة ادخلوها بسلام آمنين التسخير نحو قوله تعالى كونوا قردة خاسئين خطابا لمن اعتدى
في السبت من اليهود ويقصد التحقير ان ما كان الاصطياد حراما فيه في شريعتهم التعجيز نحو قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من
مثله الاهانة نحو قوله تعالى كونوا حجارة اذ ليس المقصود صيرورتهم حجارة كما في كونوا قردة بل الغرض بيان انهم مهانون التسوية نحو قوله تعالى اصبروا
او لا تصبروا فانه يختص بما اذا عطف النهي عليه وهذا الدفع توهم الرجحان والاباحة لدفع توهم التحريم الدعاء نحو اللهم اغفر لي الالتماس نحو افعل للمساوي
التمني نحو قول امرئ القيس حين طال عليه الليل وهو حزين بادعاء ان الصبح صار مستبعدا ومبالغة في طول الليل الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح

وما الاصباح منك بامثل الترجي نحو ذلك القول حال كون القائل مترقبا للاصباح وقد فهم منه الفرق وقد اوردنا في التمني ايضا الاحتقار نحو قوله تعالى
حكاية عن موسى على نبينا وآله واصحابه الصلوة والسلام بل القوا ما انتم ملقون خطابا للسحرة والمعتبر فيه الاحتقار وبذلك قد يكون بحسب الاعتقاد
من دون ان يقابل فعلا الا على الحقارة دون الاهانة فانه لا يكون الا بالفعل التكوين نحو قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول
له كن فيكون ولا يعتبر فيه الانتقال من حالة الى اخرى كما في التسخير وقد اورد بعضهم في التكوين التسخير قوله صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه اذا لم تستحي
فاصنع ما شئت اي مختار في الفعل وقت زوال الحياء وقد اورد بعضهم معاني بعض وقد اشرنا اليه مسئلة صيغة افعل عند الجمهور حقيقة في
الوجوب لا غير وعند ابي هاشم وكثير للندب وهو قول الشافعي رحمه الله تعالى من القولين فان قوله الآخر انه للوجوب وكذا في النهي قول ما عدا هو
انه للتحريم وهو تحكم فان كلتا صيغتان طالبتان فكون احدهما للحتم دون الآخر تحكم واما ان طلب الاجتناب عن المفسدة اهم من جلب المنفعة فامر
عقلي لا لغوي فلا يفيد دفع التحكم من حيث الصيغة ولذا ان يدفع بانه لا قياس في اللغة فيجوز كون احد الصيغتين لطلب الحتم دون الاخرى وقد يدفع بان يكون الكل
بالاستقراء على نمط واحد فالتحكم لازم قطعا وقيل رجع الشافعي عن القول بالندب فافهم وقيل هو مشترك بينهما اشتراكا لفظيا وروي ايضا عن الشافعي
وقيل هي موضوعة للمشترك بينهما اي القدر المشترك اشتراكا معنويا فكان او ندبا وهو مروي عن الامام علم الهدى الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى ونسب الى مشائخ
سمرقند وقال الاشعري والقاضي من الشافعية لا ندري انها لايهما بخصوصه وقد اضطرب النقل عن الاشعري فبعضهم نقلوا انه لم يتيقن ان الامر موضوع
لواحد من الوجوب والندب او والاباحة ايضا لكنه يتردد في انه لايها وبعضهم نقلوا انه يتردد في انه لاي من الاحكام الخمسة وقد نقله بعض شراح المنهاج
من اهل [illegible] بعضهم نقلوا انه يتردد في انه للوجوب او الندب او الاباحة او التهديد وهذا قريب من النقل الثاني وعلى النقلين نفى الامام فخر الاسلام قدس
سره وقال ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجب في النهي يعني بناء على رأي المتوقف فانه يتوقف في النهي ايضا فيصير حكمهما واحدا وهو باطل قطعا في
التلويح المتوقفون في الامر متوقفون في النهي لكن التوقف في الامر انه للوجوب او الندب بعد التيقن بانه لطلب الفعل وفي النهي
التوقف في انه للتحريم او الكراهة بعد الايقان بانه لطلب الترك فلا يلزم اتحادهما حكما وقال الشيخ ابن الهمام في [illegible] المتوقفين في الامر انما توقفوا لانه
يجيء لمعان كثيرة منها التهديد وفيه المطلوب هو عدم التوقف في انه لطلب الفعل او لطلب الترك او التهديد عليه والنهي ايضا قد يستعمل في غير طلب الترك
كالتعجيز ونحوه فلم يعلم ان موجبه طلب الترك او غيره واذا كان موجبهما غير معلوم اصلا لم يعلم انهما لطلب الفعل والترك والا لزم عدم الفرق بين الامر والنهي
فتامل وقيل امر الله تعالى للوجوب وامر الرسول صلى الله عليه واصحابه وسلم للندب وقيل حقيقة في الاباحة وقيل هي مشتركة بين الثلاثة من الوجوب والندب
والاباحة ونسب الى الروافض ايضا وقيل هي صيغة موضوعة للقدر المشترك بينها وهو الاذن سواء كان مع المنع عن الترك اولا ونسب الى المرتضى من الشيعة
ايضا وقال الشيعة ايضا على ما زعموا هي مشتركة بين الاربعة الثلاثة المذكورة والتهديد فتلك المذاهب عشرة كاملة وقد يزاد عليها ويفصل لنا اولا استدل
السلف من الصحابة الكرام والتابعين الاخيار على الوجوب وشاع هذا الاستدلال وذاع بلا نكير فدل ذلك على اجماعهم فان قيل لعل هذا الاستدلال
المذكور كان بقرائن الوجوب فلا يدل على الوضع بدليل انهم كثيرا منها للندب قلنا لم يكن استدلالهم بالقرائن بل بالظهور والتبادر بدليل صرفهم
الى الندب للقرائن دون الوجوب بالاستقراء الصحيح واعترض بانه ظني في الاصول فلا يعتبر لانه اجماع سكوتي يفيد الظن ايضا الاجماع احادي فلا يفيد
القطع الجواب لا نسلم انه اي ان الاجماع سكوتي ظني بل علم عادي بانهم اتفقوا على ان المتبادر منها الوجوب حاصل بالتكرر وملاحظة استدلالاتهم بالاوامر
وهذا علم ضروري لا يحوم حوله ارتياب اصلا كالتجريبيات والمشاهدات وليس نقلا احاديا بل متواتر المعنى فان في كل طبقة ثبت استدلالاتهم بحيث تفيد
القطع بكون الاستدلال بالتبادر ولو سلم انه ظني فيكفي في اللغة يكفي فيها الظن فان اكثر مباحث اللغة مظنونة ولو سلم انه ظني في الاصول فيكفي هذا

الظن والا لتعذر العمل باكثر الظواهر لانه المعقود فيها فانقلت فاذن كيف تثبت الفرائض القطعية قلت بانضمام قرائن اخرى دالة على ان هذه
الاوامر للوجوب قطعا فتدبر ولنا ثانيا قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وكلمة لا لتاكيد المنع يؤيدك والمراد بالامر اسجدوا المجرد عن القرينة
ومدلول الامر المذكور للوجوب فقط والا لم يتوجه الانكار لانه لا انكار في ترك غير الواجب لانه في ترك تحمل غير الوجوب فانقلت يجوز ان يكون اسجدوا محفوفا بقرينة
دالة على الوجوب لكن لم يحكها القرآن فلا يدل على المدعى قال احتمال قرينة حالية او مقالية لم يحكها القرآن غير قادح في الظهور فانه احتمال
بعيد غير ناش عن دليل فلا يعتبر فلا يقدح في الظهور ولنا ثالثا قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فان المقصود الذم على ترك الركوع
بمجرد مخالفة الصيغة من حيث هي فدل على الوجوب لان مخالفة هي الموجبة للذم او لاشتراك والا لجاز الغير بانه لم يكن واجبا فلم ترتب
الذم على مخالفة الصيغة ولنا رابعا قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم والمراد منه ايجاب الحذر اذ لا
معنى للندب فان الفعل ان كان تركه موجبا للعذاب فالحذر لازم والا فلا ندب ايضا وفي هذه الزيادة دفع لما قيل ان الدليل متوقف على ان
يكون هذا الامر للوجوب وهو ممنوع وان بني على ان الامر للوجوب دار وجه الدفع اثبات كونه للوجوب من غير ابتناء على ان وضعه للوجوب اولا
فان الامر بالحذر لا يصلح للندب وغيره سوى الوجوب وهو اي وجوب الحذر دليل الوجوب اذ لا حذر في مخالفة غير الواجب فانقلت يجوز ان يكون
المراد بالمخالفة حمله على غير المراد وهي حرام جدا كان الحكم ندبا او وجوبا او يكون المراد عدم اعتقاد الحقيقة وهي حرام ايضا في كل حكم من الاحكام
قال وحمل المخالفة على حمله على ما يخالفه مراد اي حمله على مخالف المراد بالامر بان يحمل على غير ما يكون مراده تعالى او حمل المخالفة عليها اعتقاد ان
يعتقد خلاف ما حكم تعالى به بعيد فان المتبادر من خالف امره ترك المامور به والحمل على المحمل البعيد لا يكون الا الصارف واذ ليس فليس فان قيل امره
مطلق فلا يلزم منه كون كل امر للوجوب قلنا ما هو مطلق بل عام لاضافة المصدر وهي تفيد العموم ولصحة الاستثناء فانه يصح ان يقال خالف
امره الا هذا الامر وهذا غير واف فانه لا شك في ان بعض صيغ الامر نادبة ومبيحة فلا يمكن دعوى العموم ههنا وما اورد من الدليلين انما يفيدان
وضع لفظ امره للعموم لا ان المراد ههنا العموم ودفع هذا الايراد بان غاية ما لزم منه ان العام مخصوص بما يدل القرينة على انه لغير الوجوب
والعام المخصوص حجة في الباقي ورده الشيخ المداد بانه للخصم ان يقول يجوز ان يكون مخصوصا بما يدل القرينة على الايجاب وفيه ان هذا تخصيص
من غير مخصص بخلاف ما دل القرينة على غير الوجوب فان الاجماع دل على انه ليس للوجوب والاجماع مخصص قطعا وقد اجيب عن اصل الايراد بانه
ان كان مطلقا يفيد المدعى ايضا لان ترتب الوعيد على مخالفته ينادي على الوجوب قال في الحاشية وفيه ما فيه ووجهه بانه على تقدير الاطلاق يكون
في قوة الجزئية لان المهملة في قوتها فلا يفيد المطلوب وفيه غفلة عن تحرير الجواب فان حاصله ان ههنا مصدر مضاف واذا لم يكن للاستغراق فهو
للجنس ويتبادر عن الاية وجوب الحذر لمخالف جنس الامر فيكون وضعه للعموم والا لما صلح هذه المخالفة علة لوجوب الحذر وبه اندفع ايضا ما اورده انه
يجوز ان يكون الذين يخالفون مفعول فليحذر وفيه ضمير الفاعل الراجع الى الفسقة والمعنى فليحذر الفسقة عن انفسهم كما في قوله تعالى فاقتلوا
انفسكم وذلك لانه على هذا ايضا يتبادر ان السبب هو مخالفة الامر وفيه المدعى وايضا هذا بعيد غاية البعد لا يجوزه العرف قطعا ثم ههنا اشكال اورده مطلع
الاسرار الالهية قدس سره انه قد مر ان حقيقة الامر اقتضاء فعل حتما فمعنى الآية فليحذر الذين يخالفون طلبه الحتمي وح صح العموم ولا يلزم منه كون
صيغة الامر للوجوب بل يجوز ان يكون الصيغة حقيقة في الندب فلا يكون هذه الصيغ اوامر فلا يترتب على مخالفة الوعيد نعم يتم هذا الاستدلال على
ابطال ما يقول الشافعية ان المندوب مامور به ويمكن دفعه كما قرر الشيخ المداد ان الكريمة دلت على ان مخالفة الامر موجبة للوعيد وترك المندوب
والمباح لا يوجب الوعيد فعلم ان الامر ليس الا الطلب الحتمي وقد اجمع على ان صيغته افعل لعرفي للوجوب فتامل فيه ما املا صادقا واستدل اولا بان

تارك المأمور به عاص بدليل قوله تعالى حكاية عن موسى افعصيت امري مخاطبا لاخيه هارون اي اخلفني في قومي قاله حين اراد الذهاب
الى الطور لاتيان التورية كما قص الله سبحانه في كتابه وكل عاص متوعد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فتارك المأمور به
متوعد فيكون الامر للوجوب وفي التحرير اضافة الامر عهدية ولا نسلم تجرد والامر عن القرينة ممنوع ان احتمال البنى للخليفة كان لانقاذ
احكام الله تعالى فيكون واجبا على الخليفة قبوله ثم قيل ان الامر ههنا مجرد عن القرينة ساقط وهذا سهل لقوله تعالى في حق الملئكة لا يعصون
الله ما امرهم فمنها ان تميز الاستدلال ويثبت الصغرى بهذه الآية وقد يمنع استلزام دليل الكبرى اياها وهي كل عاص متوعد مستندا بان المراد
بمن يعص الله الكفار بقرينة الدوام والتابيد وحمله على المكث الطويل بعيد كل البعد لا يسلمه المستدل اد جائزة والاولى في اثبات الكبرى
التعويل على الاتفاق فان الاجماع منعقد على ان العاصي متوعد فما اوردوه عليه امران فانه غاية ما لزم ان العصيان بمخالفة الامر لا بمخالفة
الصيغة ودفع بعضهم الاجماع على ان الصيغة امر فتذكر اقول هذا الدليل تمسك الشافعية في كتبهم على ان صيغة الامر للوجوب وقد يشكل انه ينفي
ما ادعوه من كون المندوب مامورا به فانه لو كان مامورا به كان تاركه عاصيا بالدليل المذكور بعينه وكل عاص متوعد كما ذكر فتارك المندوب
متوعد هذا خلف ولا تناقض الا ان يقال تارك المامور به بصيغة افعل مجردة عن القرائن عاص والحاصل التقييد في الصغرى وغير نافيه
فان دليل اثبات الصغرى عام فلا يصح التقييد وفيه ان لا تنافي بين كون المندوب مامورا به وبين كون الصيغة للوجوب فان معنى الاول
ان المندوب تعلق به صيغة الامر ومعنى الثاني هذه الصيغة للوجوب فلا شبهة في عدم المنافاة بينهما وحاصل الاستدلال ان تارك ما وجه
عليه صيغة افعل حقيقة عاص وكل عاص متوعد وهذا غير مناف فانه ليس الغرض ان بين مفهومي الدعوين تنافيا بل ان هذا الاستدلال
ينفي كون المندوب مامورا به لان الصغرى كلية هي ان كل تارك مامور به عاص واراد ما وقع عليه الصيغة حقيقة لا يزيد على ما ذكره المتم و
الدليل الملزم بعينه واذا كان هذا الدليل بعينه فاسدا عاد معه اعتراض مقابله في قوة التناقض فافهم فاستقم واستدل ثانيا الاشتراك خلاف
الاصل فلا يكون مشتركا بين اثنين او ازيد فيكون لواحد من المعاني المذكورة وغير الندب والوجوب من المعاني بعيد للقطع بفهم الترجيح
في القسم اذ المسموع فيكون له ... احتمالا المذهب للفرق بين استقي وقد يتمسك ان استقني ولو كان للمندوب لم يكن بينهما فرق فانه يرتسم في
الاول ترك الترك ودون الثاني فعلا انه فرق بينهما وفيه ان الخصم وهو القائل بالندب لا يسلم الفرق بينهما مطلقا بل يقول مفهوما واحد من
كل الوجوه ولو سلم الفرق فيكون ان ... بان استقني لمنافي الندب غير محتمل للوجوب وقد يمنع عدم كون استقني نصا فيه فانه يحتمل
انصرافه عنه بعيدا ... بقي ما يقال من الدليل الاشتراك المعنوي فانه ليس خلاف الاصل فانه لو ثبت ان الاشتراك مطلقا خلاف الاصل فممنوع
وان اريد ان الاشتراك اللفظي خلاف الاصل فيبقى شق المعنوي وفي التحرير لو قال المستدل الاشتراك المعنوي بالنسبة الى معنوي اخص خلاف
الاصل اذ الاخص هو ادخل في الافادة فهو اولى اتجه الدليل فان مطلق الترجيح او الاذن اعم من خصوص الوجوب والكل معنى مشترك فيكون
الاخير اولى وفيه ما فيه لان ارجحية الاخص ممنوعة كيف وهي تستلزم ان يكون الاطلاق في مادة الداخل تحت الاعم مجازا وهو خلاف الاصل
بالنسبة الى الحقيقة وهذا ظاهر جدا ولا يمنع كون الخصوص ادخل فان العموم ربما كان اوفق واشمل ثم اعلم ان اول ما ذكره المستدل لنفي الندب من حديث
الفرق بين المذكورين تم لدل على نفي المعنوي ايضا اذ لا فرق في المرجح المطلق وبينه في استقني لتقريره فائدة فانه الندب ثم اعلم ان ما قال رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم اذا امرتكم بامر فأتوا منه ما استطعتم رواه الشيخان رده رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى مشيتنا والوجوب ينافيه و
بعد تسليم القراءة التقريب غير تام لاحتمال ان يكون للاباحة تخيير المباح المرجح مردود الى مشيئة الاذن ليقال انه منتف بالضرورة لفهم الترجيح فتدبر ١٦٠

لا نسلم ان العقل لا مدخول له فيه بل العقل قد يكون له مدخل كما مر في بيان طرق معرفة الوضع لكن لا يكون له استقلال في المعرفة فالنقلت استقلال
العقل مسلم البطلان فلا بد من النقل وهو متواتر او احاد وكلاهما باطلان ثم لا توجه لهذا المنع تحت لو اريد بالعقل استقلاله فيستقل المنع الى الشق الاخر
فانا نقول يجوز ان يكون نقل مقدمة متواترا ولم يكن مختلفا فيه ثم يستمد بالعقل بانضمام مقدمة عقلية فيلزم المدعى ويقع الخلاف فيه للخلاف في
هذه المقدمة العقلية او لعدم اطلاع البعض عليها فافهم وقلنا ثانيا اخترنا انه احاد وسلمنا انه لا علم بل يكفي الظن الا بالاستقراء وهو كاف في
اللغويات واثبات الفرائض المقطوعة بانضمام القرائن الاخرى وقلنا ثالثا اخترنا ان النقل متواتر كيف لا تواتر استدلال الائمة العلماء وتواترا اهمالهم
وما ذكرتم من وقوع الاختلاف فلا نسلم تحققه سابقا بل انما يتحقق لاحقا والاختلاف لاحقا لا يمنع الاتفاق سابقا واما خلاف مثل القاضي والاشعري
فلعله للعناد على ان التواتر قد يكون بالنسبة الى طائفة دون اخرى فيفيد العلم لاولئك دون هؤلاء فيجوز الاختلاف ولا يكون نهاية
ما قيل ذلك اي كون التواتر بالنسبة الى طائفة بعيد لان سبب العلم مشترك بين الكل لان الكل مشتغلون بمثل هذا الامر العظيم فاقول اشتراك الكل في
السبب ممنوع لان التواتر انما كان مستفادا لكثرة المطالعة لاقيستهم ولتواتر كتبهم مثلا وعدمها كان سبب العلم مستفادا فمن اكثر مطالعة اقيستهم وتواتر كتبهم
علم بالتواتر ومن لا فلا فتدبر **مسئلة** الامر للوجوب شرعية عند طائفة ومنهم الامام لان الوجوب عرفوه باستحقاق العقاب بالترك وهو لا يعرف الا
بالشرع اذ لا مجال للعقل في معرفة المثوبة والعقوبة كما في فصل الحاكم واذا كان الوجوب شرعا لا يعرف الا بالشرع فكون هذا له لا يعرف الا بالطريق
الاولى وعند جماعة هذه المسئلة لغوية تعرف باللغة من غير توقف على الشرع منهم الامام الشافعي والامدي وابو اسحاق الشيرازي وهو الحق
فان الايجاب لغة الاثبات والالزام لا استحقاق العقاب بالترك وامره تعالى ليس الا اثباته والزامه على المخاطبين فحاصل المسئلة الامر للالزام
وهو لا يتوقف على الشرع اصلا واستحقاق العقاب ليس لازما للطلب كما يحكم عقلا اي الطلب كان بل هو لازم لامر من له ولاية الالزام عقلا وهو سبحانه و
تعالى المالك للمامور كلها او عادة كالسلطان وغيره فهو اي استحقاق العقاب تعريف لهذا الصنف من الوجوب وهو الزام من له ولاية فكن بالامر
مسئلة الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فقط من دون الاشتراك في الاباحة والندب يكون مجازا بالضرورة لتباين الاحكام فهما متغايران
للوجوب فيكون الاستعمال في احدهما استعمالا في غير ما وضع له وحكي الخلاف في ذلك بين اهل الحق القائلين بان الامر للوجوب فقط قال الامام فخر
الاسلام واذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص رضي الله تعالى عنهما بل هو مجاز لان اسم الحقيقة
لا يتغير وبين النفي والاثبات فلما جاز ان يقال اي غير مامور بالفعل دل انه مجاز لانه جاز اطلاقه ولعدة وجه القول الاخر ان معنى الاباحة والندب
من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير لان الوجوب يتضمنه وهذا اصح انتهى كلماته الشريفة ويرد عليه في ظاهر الامر ان كونهما بعض الوجوب
لا يوجب كونه حقيقة فيهما لان الاستعمال في الجزء ليس حقيقيا وايضا هما مباينان للوجوب ولا تصادق بينهما فاين البعضية وكذا شيخ العلماء الاعلام
المشار اليهم بالبيان فقيل محل الخلاف لفظ الاحرام والحق ان لفظ الامر اذا اريد به الاباحة او الندب فهل هو امر حقيقة ام لا وان كان الصيغة
مجازا وهذا كالمامور المندوب مامور به ام لا ودعا انه لم يقل احد بان المباح مامور به الا الكعبي من المعتزلة ويلزم منه ان يكون مامورا به عند اهل السنة
[illegible] البدعة قال في التلويح هذا التوجيه كان جيدا لو لا نقل المباح في هذا السلك وهو خطأ رسمه فان الامام فخر الاسلام لا يرى المندوب
مامورا به حقيقة وايضا لا يساعد الاستدلال على هذا التوجيه وهو قوله ان معنى الاباحة والندب بعضه فافهم وقيل ليس النزاع في لفظ الامر
بل في الصيغة وهي حقيقة للوجوب عند عدم القرينة ولها اي الندب والاباحة معها اي مع القرينة وهو لا يمنع المجاز لان الحقيقة استعمال
فيما وضع له ليدل عليه بنفسه مع عدم انضمام القرينة والمجاز بخلافه وهو لا يرفع المجاز مطلقا الا ان كل مجاز وضع بازاء معنى مجازي مع القرينة كما

وللمجادل ان يقول الصيغة مشتركة بين الثلثة لكن احد معانيه هو الوجوب متبادر من غير قرينة لغلبة الاستعمال والآخران مع القرينة
فيكون اللفظ حقيقة فيها كذا في الحاشية وفي التعبير بالمجادل اشارة الى الضعف ووجهه ان الامام فخر الاسلام غير قائل للاشتراك مع اختيار
كونه حقيقة وان دليله لا ينطبق لان كونه موضوعا حقيقة ح ليس لاجل الوضعية بل لانه موضوع له ح فافهم وقيل ليس المراد بالحقيقة والمجاز
ما هو المشهور بل القسمة للفظ باعتبار الاستعمال ثلاثية الاول الحقيقة وهي المستعمل في كمال ما وضع له والمجاز وهو ما استعمل في غير ما وضع
له اي الخارج عنه الثالث الحقيقة القاصرة وهي المستعمل في الجزء للموضوع له بناء على انه ليس عينا وهو ظاهر ولا غيرا على ما حقق في الكلام فـ
المراد بالحقيقة ههنا فالحاصل ان اطلاق صيغة الامر في الندب او الاباحة استعارة من قبيل اطلاق المتباينين على الآخر لاجل وصف جامع او
حقيقة قاصرة من قبيل اطلاق الكل في الجزء فلا محالة كونه مستعملا فيهما انما يدل على الاذن المشترك بين الثلثة او الترجيح بين الايجاب والندب
وثبوت ما به المباينة وجواز الترك انما هو بالقرينة الخارجية وهذا اصح عنده واورد عليه بوجوه الاول ما اشار اليه المصنف بقوله ولا يخفى ما فيه من الوهن
وان قيل في التوضيح انه دقيق وبالجملة يستلزم ان لا يكون الاسد في الانسان الشجاع مجازا الا انه يمكن ان يدعى فيه ايضا انه مستعمل في
مطلق الشجاع اسدا كان او انسانا وفهم ما به المباينة بقرينة خارجية وهو باطل اجماعا فان الكل متفقون على انه استعارة هذا الثاني
انه لا ينطبق استدلال الامامين الكرخي والجصاص فانه انما يثبت حينئذ نفي الامرية عنه وانما النزاع في الصيغة الثالث ان في الاستدلال على
الحقيقة القاصرة بانه مستعمل في مطلق الاذن او الترجيح خلاف المفروض وخروج عن محل النزاع فان النزاع فيما اذا اطلق واريد به الندب
او الاباحة وههنا لم يرادا بل اريد معنى مشترك وتحقيق كلامه ان المقصود ان الامر المستعمل في مواضع الندب او الاباحة نحو اذا حللتم فاصطادوا واذا
قضيت الصلوة فانتشروا وغير ذلك هو استعارة ام حقيقة قاصرة فاندفع الثالث فانه ما فرض استعماله فيهما بحيث يرادان بخصوصهما وان فرض
استعماله في موضعهما بحيث يفهمان ولو باعتبار معنى مشترك الا انه تسامح على ما هو داب المشائخ فمذهب الامامين الشيخ الكرخي والشيخ الجصاص
رضي الله تعالى عنهما الاول وحاصل دليلهما انه ينتفي عنهما المعنى الحقيقي للصيغة وهو الاقتضاء حتما وجوبا وعبر عنه بالامر لانه هو فيقال المتنفل
ليس مامورا وواجبا اي متعلق افعل مستعمل في الحقيقي مع انطباق الدليل وسقوط الاعتراض الثاني واختاره من نفسه الثاني وحاصل [illegible]
الصيغ الواردة في محال الندب او الاباحة لا يفهم منه جواز الترك اصلا كما يشهد به الاستقراء او الغير المكذوب وكيف يدعي احد انه يفهم من كنت
نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فانها تذكرة جواز الترك بل انما يفهم ذلك من جهة اخرى وهذا بخلاف الاسد فانه يفهم منه الرجل الشجاع في موارد
الاستعمال لا الشجاع المطلق وكذا يفهم من القمر الانسان الجميل لا الحسن المطلق فاندفع الاول ايضا وبما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل يصير النزاع
حينئذ لفظيا لان الحقيقة القاصرة اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة وهي مجازة باصطلاحهم فانهم باسم المجازية لا بغيره الحقيقة القاصرة
فتدبر فقد ظهر لك سر ما قال صدر الشريعة انه دقيق ثم بقي ههنا كلام آخر هو انه هب ان هذه المواد كذلك لكن لما لم يكن سلب الجزئية
شرطا في التجوز وعلاقة التشبيه فيها موجودة مصححة للاستعارة فاذا استعمل في الندب او الاباحة بخصوصهما يكون استعارة البتة ولا يتم الكلام
الا ان يثبت المنع من الاذن هذا النحو من التجوز ولم يثبت الى الآن فقائل ولعل هذا الحبر الهمام انما تردد وحكم بكونه حقيقة في الاوامر الواردة
في محال الندب او الاباحة في القرآن والحديث لانه لم يكن استعارة لها مطلقا فتدبر قال بعض المتأخرين الذي بلغ مبلغ السابقين في
شرح المنار في تقرير كلام الامام فخر الاسلام ان الاحكام الثلثة ليست متباينة بالذات وانما التفاوت بالاعتبار من جهة الشدة والضعف
ضرورة ان الطلب القائم بذاته تعالى امر واحد لكنه معروض للشدة والضعف والتوسط فهو من جهة الشدة ايجاب ومن جهة التوسط ندب

ومن جهة القصد اباحة قال المصنف فالامر المستعمل في الندب والاباحة ليس مستعملا في غير الوجوب فلا مجاز ولكن لما غلب استعماله في الطلب مع اعتبار الحتم
حتى صار في العرف اصالة قال ان معنى الاباحة والندب بعضه في التقدير هذا خلاصة كلامه وهو لا يفهم بعد فانا سلمنا ان الاحكام الثلثة متغايرة
اعتبار الكن صيغة الامر ليس شئ وضعت للطلب مع الاعتبار الذي صار به متغايرا فاذا استعمل في الندب او الاباحة يكون مجازا قطعا فانه استعمل
في غير ما وضع له ولو كان متغائرة بالاعتبار وان وضعت للطلب المطلق من غير ملاحظة الاعتبار الموجب للمغائرة بين الوجوب وبينهما لم
يختص بالوجوب ويتوقف فهمه على قرينة زائدة فافهم ولقد اطنبنا الكلام في هذا المقام لما كان من اعضل مشكلات كلام هذا الحبر الهمام قد اعترف بالعجز
عن حله كثير من الائمة الكرام حتى البحر القمقام صاحب الكشف فعليك بالتأمل الصادق والنظر الفائق ومن الله الاعتصام مسئلة صيغة الامر
الواردة بعد الحظر والتحريم بان يقع متصلا به نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها او يقع مطلقا بعد زوال سبب التحريم نحو واذا حللتم فاصطادوا
للاباحة عند الاكثر ومنهم الامام الشافعي والآمدي وللوجوب عند عامة الحنفية وهو المروي عن القاضي الباقلاني من الشافعية والمعتزلة
واختاره الامام فخر الدين الرازي من الشافعية والامر بعد الاستيذان كالامر بعد التحريم والخلاف في كونه للاباحة او الوجوب على ما نقل في
المحصول وتوقف امام الحرمين في الواقع بعد الحظر ومثل الامر بعد الحظر لما طرأ عليه الحظر اباحة كان او وجوبا واختاره الشيخ ابن الهمام وهو
قريب الى الصواب للاكثر قلنا في الاباحة في عرف الشرع غلبة يسرع بها اليه من غير قرينة حتى صار الحقيقة مهجورة فيقدم على اللغوية اي الحقيقية
اللغوية لانه اي الاستعمال فيها مجاز لانها غير ما وضع له في العرف وتقديم الحقيقة العرفية على اللغوية بالاتفاق لهجرانها وانما الخلاف بين الامام
وصاحبيه في الحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف فافهم وذلك نحو قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وقوله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلث فادخروها وفي صحيح مسلم في حديث طويل كنت نهيتكم عن ادخار
لحوم الاضاحي فوق ثلث فامسكوا ما بدا لكم وقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه
فزوروها فانها تذكرة الآخرة رواه الترمذي وفي هذا المثال نظر فانه للندب لا للاباحة الى غير ذلك من الاشياء نحو قوله تعالى كلوا واشربوا حتى
يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ونحو علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وما قيل في الجواب الاباحة
فيها لدليل صارف عن الوجوب وهو العلم بانها شرعت لنا اي لانتفاعنا فان الاصطياد مثلا انما شرع لنا كله وتعلق هذا كله قطعا فلا ينقلب علينا اي
لا ينقلب مضرا بنا بالوجوب علينا حتى يكون تركه موجبا لاستحقاق العقاب فغير متوجه اذ مقصوده رحمه الله حمل المشكوك في انه للاباحة ام للوجوب
لفقدان الدليل على الناصب المتيقن ولو بالدليل والغالب الاباحة وهذا غير متوجه فان دعوى المستدل كان صيرورة الاباحة حقيقة
عرفية وهي لا تثبت الا اذا صارت بحيث سبقت اليها من غير قرينة فمنع المجيب الفهم من غير قرينة والذي في هذه الاشياء قرينة فلم يثبت
العرف ومطلق الغلبة لا تثبت العرف بل قصارى امره التبادر في الجملة والحقيقة مع القرينة قاضية عليه فتدبر ولو منع حدوث العرف
مستندا بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه للوجوب وقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حين جاءت فاطمة
بنت جحش اليه صلوات الله عليه وآله وسلم فقالت يا رسول الله اني امرأة استحاض فلا اطهر افادع الصلوة قال لا انما ذلك عرق وليس بحيض
فاذا اقبلت حيضتك فدعي الصلوة واذا ادبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم ثم صلي رواه الشيخان مع الاكثار بالضم في ادبرت فيها الامر
للوجوب لكان له وجه فانه لم يثبت الغلبة الموجبة للعرف فالمرجع الى الاستقراء فعليك به وتمسك الحنفية بوجود المقتضي للوجوب وهو الصيغة
ولا مانع عنه فانه كما يمكن الانتقال من التحريم الى الاباحة يمكن منه الى الوجوب واذا وجد المقتضي من غير مانع وجب القول به واجيب بان العرف

على التكرار يحمل لا تعمل مرة على التجوز ومرة على التاكيد بخلاف الامر فلم يعدل عن الاصل فيه هذا ثم اعلم ان هذا ايضا لا يتم في اثبات الاحتمال فانا
نقول الامر طلب الحقيقة ولا يحتمل التكرار لا بنفس الطلب عند الاطلاق ولا بالتجوز كما عرفت لكن لا يمتنع ان يقيد بقيد التكرار فيكون المطلوب من
مجموع الكلام التكرار وليس فيه تجوز حتى يكون خلاف الاصل ولا يلزم منه احتماله عند الاطلاق اياه اذ لا دلالة للاعم على الاخص الا بالتجوز وقد
عرفت ان التجوز على هذا النمط لا يجوز فتامل وتمسك اصحاب التكرار قالوا ولا تكرر الزكوة والصلوة والصوم وغيرها مما امر به انما ماموراة
انت لا يذهب عليك انه لا يتم التقريب فان مدعاهم كان وجوب التكرار الى الامكان والصلوة ونحوها لم يتكرر كذلك لا يقال لم يتكرر للحرج لانا
لو سلم فلا يصلح استدلالا على وجوب التكرار لخروجها عما هو حقيقة عندهم فلا يصح هذا الاستدلال الى زمي دليلا على دخول التكرار في المعنى الحقيقي
فافهم قلنا ليس تكرره من الصيغة بل من غيره ونحن لا نمنع التكرار من خارج وسواء الغير الموجب للتكرار تكرر سبب وهو الوقت في الصلوة وتكرره
ظاهر وفي الزكوة سببا النصاب وهو وان لم يكن يتكرر لكن الحول اقيم مقامه وهو متكرر فافهم وعورض بالحج فانه مامور غير مكرر بل انما وجب في العمر مرة واحدة
فتامل فان قيل ان لهم ان يقولوا ان عدم التكرار لدلالة دليل خارج وهو الحرج في التكرار قالوا ثانيا ثبت التكرار في النهي مع العدة فوجب في الامر ايضا لكونهما
وكل واحد الجواب اولا ان قول النهي كالامر لغة في عدم اقتضاء التكرار عند قوم فلا يتم الا على المكرر فيه اي القائل بالتكرار في النهي الا على
المستوي بينهما والحق انه لا يرد ولهذا الان له ان يثبت التكرار في النهي ثم يقيس الامر عليه وليس مقصوده الجدل والجواب ثانيا انه قياس في اللغة
فلا يصح وفيه انه ليس قياسا بل استدلال بما ثبت من اللغة من مساواة الامر والنهي في الاحكام من غير فرق بينهما الا في كون هذا طلب الكف وذلك
طلب الفعل كذا في الحاشية وفيه انه ثبوت المساواة بينهما وعدم افتراق احدهما عن الاخر في جميع الاحكام ممنوع ومن ادعى فعليه البيان وان
اريد مساواة في بعض الاحكام فلا ينفع فافهم والجواب ثالثا بالفرق بان الظاهر عن الانتفاء الاستمرار لان الانتفاء في وقت لا يعد انتفاء للحقيقة اذ المطلوب
في النهي انتفاء الحقيقة فيكون للتكرار وطلب الاستمرار وهذا الانتفاء بخلاف الاثبات فان الوجود في حين ما يوجد الحقيقة عرفا ولغة فاذ في
الامر طلب للحقيقة فوجود في حين كاف فافترق الامر والنهي هذا جواب بعد تسليم عدم افتراقهما الا في كون احدهما طلبا للفعل والاخر للكف وحاصل
ان الكف لا يتحقق الا اذا لم يوجد المكفوف عنه اصلا فلزم التكرار في النهي بخلاف وجوده ومرجع الجواب الثاني كان منع التساوي بينهما في جميع
الاحكام سوى كون احدهما طلبا للفعل والاخر طلب للترك فلا تلتفت الى ما قيل ان لا اختلاف الا بسند فافهم وربما يفرق كما في المختصر بان التكرار في
الامر يمنع من اداء سائر المامورات لانها متضادة لا يجتمع في زمان واحد بخلاف النهي فانه غير مانع للكف عن المنهيات الاخر اذ التروك يجتمع
لا تضاد فيها وحاصله منع صحة القياس بابداء المانع في احدهما اما الثالث فكان حاصله الفرق بان مدلول النهي ملزوم التكرار دون
الامر فليس هناك جامع مشترك فالمنع فيه وجود الجامع ومن ثم يلزم نسخها اي اقتساخه بكل تكليف بعده ولا يجامعه لانه متاخر رافع للتكرار
وهو النسخ فتدبر وفيه ان اريد انتساخه بالكلية فلا يلزم انما يلزم لو كان التكليف الذي بعده مستمرا ولا تناقض في التزامه وان اريد انتساخه
في الجملة مع وقت توجه التكليف الذي بعده فمسلم عندهم فليلتزمونه وفيه ان الكلام في الدلالة لا في الارادة والاولى لا يستلزم الثانية و
غاية ما يتم من المانع منعه الارادة للزوم الاستحالة ولا يمنع الدلالة فلا يصح ما بدتم انما للمنع كذا في التحرير اقول على انه يتم في الافعال المتضادة
فقط دون غيرها من الافعال وههنا قالوا انما يفيد التكرار ان امكن حال الافعال المتضادة لم يكن التكرار فيه وهو خارج عن النزاع ولك ان
تدفعها الاول بان الدلالة الوضعية انما هي للارادة بالذات وهي الغاية المقصودة منها واذا لم يصح الارادة في الغالب لا يتحقق الدلالة
والوضع لانه لغو فتدبر فتامل والثاني بان الصيغة وضعها بمعنى تحصيل القياس لغة بان يحمل كل لفظ على ما يماثله في الصيغة والدلالة على التكرار

دلالة صيغته فاذا لم يدل الصيغة لغة في المتضادة لم يدل في غيرها لان احكام الصيغة لا تختلف فافهم وهذا غير واف فان الصيغة موضوعة
عندهم للتكرار لكن لا يدل عليها في المتضادة لصارف لصرفه عنه الى المعنى المجازي كما في سائر الصيغ فانها لا تدل على ما وضعت له عند وجود
صارف ولا يندفع هذا بما اجاب به مما في التحرير فانا سلمنا ان الوضع للارادة بالذات لكن ربما يقصد منه الاستعمال في الملابس ايضا فحينئذ
ففي غير المتضادة يراد مدلول الصيغة بالوضع وهو التكرار عندهم وفي المتضادة غيره بدليل فتدبر وقالوا ثالثا الامر نهي عن جميع اضداده
كما مر في الاحكام وهو اي النهي يستوعب الزمان فيستوعب الامر ايضا فيلزم التكرار والا لزم ارتفاع النقيضين لانه بالكف عن الاضداد
يرتفع نقيض المامور به فلو جاز عدم الاتيان بالمامور به في بعض الاحيان يلزم ارتفاعه ايضا ولا حاجة فيه الى التخصيص بالضدين الذين
لا ثالث لهما مع انه يضر الاستدلال فان المادة الجزئية لا يفيد القاعدة الكلية لانه غير مستلزم للاستقراء فتدبر قلنا لا نسلم ان كل نهي
مستوعب بل النهي الضمني بحسب الامر عندنا فان كان الامر دائما فدائما يكون النهي وان كان في وقت ففيه اي فالنهي يكون
فيه وانما يقتضي الاستيعاب اذا كان صريحا وليس الامر ههنا عن الاضداد صريحا وبالتقرير الجواب في المشهور بان دوام النهي عن الاضداد
متوقف على دوام الامر فالاستدلال بدوام النهي على دوام الامر دور وقيل في التحرير ان توقف دوام النهي على دوام الامر والاستدلال
به عليه لا يوجب الدور بل هو من قبيل البرهان الاني ورده المص بان النهي الضمني انما يثبت لاجل تفويت ضد المامور به والتفويت من شرطه
اتحاد الزمان فمعرفته دوامه وتكرره يتوقف على معرفة دوام الامر وتكرره فيلزم الدور قطعا وهو غير واف فان كون النهي ههنا ضمنا
قد ثبت بدليله بالاجماع بين المستدل والمجيب والنهي للدوام بالاجماع فيلزم التكرار الامر ودوامه ولا دور فيه وانما الدور لو استدل
على دوام النهي بكونه مفوتا للامر ولم يفعله المستدل فتامل فيه وقالوا رابعا لو لم يتكرر الامر لم يرد النسخ عليه لانه اداء مرة فلم يبق امر حتى
يرتفع بالنسخ اقول في الجواب ورود النسخ ليس الا على الدوام المظنون شرعا والكلام في الدلالة لغة ولا يلزم من الاولى الثانية وهذا
غير واف فان الامر لما لم يدل على الدوام والتكرار فلا يظن شرعا لا سيما عند من يجعله غير محتمل للدوام والتكرار فعلى اي شيء ورد النسخ
وان اراد انه صار في التكرار والدوام حقيقة شرعية ثم مطلوب الخصم فانه يحمل عليه في كلام الشارع فالحق في الجواب انا لا نمنع تكرار الامر
بتقييد الدوام والتكرار وبتكرر بسبب معقول النسخ اما وارد قبل العمل فلا اشكال ح واما بعد العمل والاتيان بالمامور به فان كان الوجوب كرر
بتكرر العلة او ثابتا لتقييد به صريحا فالوجوب الثابت بعد الاتيان بالفعل مرة يرتفع بالنسخ لكن لا يلزم منه ان يكون الامر المطلق للتكرار
بل فهم من الخارج واما لا يكون الوجوب فيه مكررا فلا يصح انتساخه بالنسبة الى الاتي وانما ينتسخ من غيره فقد دريت ان القول بعدم التكرار انما
ينافي النسخ في بعض الاوامر ولا شناعة في التزامه فتدبر وقال في المنهاج تبعا للحاصل للمحصول مجيبا وروده اي ورود النسخ قرينة للتكرار
اذ الامر المطلق يحتمل اياه ورد بانه لو صح لم يكن جواز الاستثناء دليلا للعموم لغة اذ يصح ان يقال الصيغة ليست لغة للعموم وانما عمت بالاستثناء
الذي هو دليل العموم فتدبر فانه ظاهر وهذا الا ان يقال المقصود منع الملازمة بانه يجوز ان يكون التكرار من خارج فيصح النسخ والنسخ اذا هو متحقق
دل على انه قد تكرر من خارج فتدبر قالوا للمرة قالوا اذا قيل ادخل فدخل مرة امتثل قطعا فعلم انه للمرة والا لما صح الامتثال ههنا قلنا لا نسلم دلالة
الامتثال بالمرة على انه لها بل انما يصير ممتثلا لان الحقيقة حصلت في المرة وهي كانت مطلوبة لا لانه الظاهر فيها والا لما امتثل في التكرار لانه ليس ظاهرا في
المرة وفيه ان الامتثال بالمرة ينادي اعلى نداء انه لم يطلب المرة الثانية فهذا وان لم يدل على ان المرة داخلة في مفهومه لكنه دل على ان
مفهومه لا يحتمل التكرار والا لما صح الامتثال به ايضا لكنه لا يصح وقد سددنا طريق الهرب الى المجاز فتذكر ويجيء ان شاء الله تعالى وجه دخول المسألة

ان مفهومه مع ماله وعليه فانتظر قيل في حواشي ميرزاجان فيه نظر لان المرة يحصل في ضمن التكرار فيصح الامتثال به فان الفعل الصادر عن المامور في
المرة الثانية كما هو فرد للطبيعة من حيث هي كذلك فرد للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة وهي المراد بكونها المرة لان الوحدة لو لم تكن مطلقة
لما صح الامتثال الا بفرد معين لا غير فالفرق بينهما انه اذا كان للطبيعة من حيث هي وبينها اذا كان للمرة في الامتثال بالتكرار وعدمه تحكم اقول ان اريد
بالمرة ما يضاد التكرار وينضم الى المرة الاولى اي المراد المرة التي لم تنضم الى المرة الاخرى بدليل قولهم المرة ولا يحتمل التكرار فكيف ولو كان كذلك لم يكن في
الامر فرق بين هذا وبين القول باحتمال التكرار نظرا لفرق واضح ولو قال المرة حاصل في ضمن التكرار لانه جزء فيتحقق الامتثال بها والا لم يكن من
الثانية امتثال كما اذا كان للحقيقة من حيث هي فتوجه اليه هذا الرد فافهم وسؤال سراقة اجعلنا هذا ام للابد والحق ان هذا سؤال اقرع
ابن حابس كما في اكثر كتب الاصول كما روى الحاكم وصححه البيهقي في سننه عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
فقال يا ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس فقال افي كل عام يا رسول الله قال لو قلتها لوجبت لم تعملوا بها ولم تستطيعوا ان
تعملوا بها مرة فمن زاد فتطوع كذا في الدرر المنثورة واما سؤال سراقة فلم يكن في الحج بل في جعل الحج عمرة والحل عن الاحرام بها كما روى
مسلم عن الامام محمد بن الباقر على ابائه وعليه السلام عن جابر في حديث طويل في قصة حجة الوداع فمن كان منكم ليس معه هدي فليحل وليجعلها
عمرة فقام سراقة بن مالك ابن جعشم العامنا هذا ام للابد فشبك رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اصابعه واحدة في اخرى فقال دخلت العمرة
في الحج مرتين لا بل للابد فربما يستدل للاشتراك تفقها بانه لولاه لما اشتبه عليه ولما سأل او يستدل به للاشتراك المعنوي بان السؤال كان لتعيين
احد مصداقيه وهو القدر المشترك بين المرة والتكرار او يستدل لاحتمال التكرار بانه لولا الاحتمال لما صح السؤال قال المص ولكل محتمل بحسب الظاهر
وقد يستدل به للتكرار ايضا بان السائل قد فهم منه التكرار ثم راى فيه الحرج العظيم فاشتبه عليه الامر لهذا التعارض فسأل وههنا ذا من بعيد فاعرض
عنه والجواب من قبل القائل بعدم احتمال التكرار انه يجوز انه اشتبه عليه الامر فيه بانه يتكرر بتكرر السبب كالصلوة وان اشهر الحج سببه ام لا فسأل
فلا تقوم حجة مع قيام هذا الاحتمال ويؤيد هذا انه غضب عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام وروي برواية السنن ان قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء
ان تبد لكم تسؤكم نزل فيه فتدبر **مسئلة** صيغة الامر لا يحتمل العموم والعدد عند الحنفية خلافا للشافعي لم يعتبر اكثر مشايخنا هذه المسئلة وفرعوا على المنع
التكرار مسئلة مستقلة وتعقب عليه في التحرير بان الطلقات الكثيرة قد يكون بتطليق واحد فليس هناك تكرار فلا يتفرع هذا التفريع بل هي مستبدة ولعل لهذا
افرده ويؤيده هذا ان التكرار اتيان المامور به مع وجود المبدأ مرة بعد اخرى والعدد اعم منه قد يكون بتكرره وبهذا ظهر سلبه من الاول لان اتيان الحقيقة
مرة بعد اخرى انما يكون في ضمن افراد متعددة وهو العدد والتعدد لا يكون بالتكرار بل يكون بالاتيان مرة واحدة كما في الطلاق وزعم البعض من وجه لا شيئا ثم ان
المطلوب ليس الطلاق بل ايقاعه وهو التطليق فلا بد من تعدده فلزم التكرار وشيد اركانه بعض سادتنا يعصروني تحكيم الاصول التعدد متفرع على التكرار
واما مثال الطلاق فلا يتعدد الا اذا اعتبر تطليقه متكررا ضرورة ان تعدد الشيء يتكرر بسبب وان كان التلفظ واحدا فانه انما الاعتداد لاعتبار الشارع
الذي عليه مبنى الاحكام مع ان الامام فخر الاسلام لم يكتف بالتكرار فقط بل زاد لفظ العموم ايضا فلا ايراد عليه فتدبر لان ضربا مثلا ادرج ضربا لانه
مشتق من المصدر الذي هو نكرة اذ التعريف عارض وهو مفرد ومنكر في الاثبات بلا دليل العموم فلا يعم وهو للواحد فلا يقال للرجلين رجل فهي ليست
الا للحقيقة من حيث هي والا لصح اطلاقه على المثنى لانها موجودة فيه فعلم ان مدلوله الحقيقة مع قيد الوحدة فلا يحتمل الكثرة للتضاد فلم يحتمل
العدد اصلا وهذا بعينه يدل على انتفاء التكرار وانه للمرة وفيه نظر من وجوه الاول ان النكرة موضوعة للحقيقة والتنوين يدل على الوحدة ولا شك
ولذا لا يقال للاثنين رجل فلا يلزم منه وضعها للواحد وقد مر دفعه بانه يلزم ح ان يكون اللفظ المذكور الموضوع منسلخا عن المعنى اذا وقع مفعولا مطلقا

للتاكيد هذا الثاني سلمنا ان النكرة موضوعة للواحد لكن لم لا يجوز ان يكون المبدء المصدر المنسلخ عن التعريف والتنكير غاية ما في الباب ان المصدر
لم يستعمل اصلا فتامل فيه الثالث سلمنا انه المصدر النكرة لكن لا نسلم وجوب بقاء معناه المطابقي في ضمن الفعل كيف لفظ المصدر ليس بهيئته مندرجة فيه
بل انما هو بمادته فلا يلزم بقاء معناه الذي كان للمادة مع الهيئة موضوعة بازائه بل يجوز ان يبقى بعض منه وهو الحقيقة التي توجد في الواحد والكثير
على السواء ويمكن ان يقال ظاهر قصود من نكتة اللغة مرشد الى ان المصدر معناه المطابقي مندرج في الفعل فتامل فيه هذا واما على ما ذكرنا فيمكن بيانه
بوجه لا يرد عليه شيء لان الامر يطلب حقيقة المبدء من حيث هي وهي لا تدل على العدد اصلا الا حقيقة كما هو ظاهر والامتثال ايضا لا يكون بالاتيان بالعدد
بل بالواحد وبلغوا الآخر فان بالاتيان بالواحد يصدق انه اتى بالحقيقة المطلوبة اما في صورة التكرار فظاهر انه وقع الامتثال بالاول ويلغو المرة الثانية
واما في صورة الاتيان بالعدد دفعة فانه يقع الامتثال بالواحد لا بعينه ويلغو الآخر على ان التعدد من غير تعاقب وتكرار محال فان كثرة الفعل مع
وحدة المحل والزمان غير معقول وفي طلقي ليس المطلوب نفس الطلاق فانه ليس بمبدء بل التطليق وهو المبدء ولا يصح كثرته الا اذا فرق حقيقة او
حكما من الشارع ولا يدل مجازا ايضا فانه لا يصح التصرف في المبدء المأخوذ في الفعل بارادة الافراد فانه تصرف ينافي الاشتقاق لان اهل العرب متفقون
على ان المبدء المأخوذ لا يكون الا الا بشرط فتدبر وتشكر ثم لما كان المتبادر من الوحدة هي الحقيقية استدرك وقال لكن الواحدة قد يكون حقيقة فيصح
بلا نية لانه المتبادر وقد يكون اعتبارية وهي وحدة الجنس هي غير متبادرة الى الفهم فيصح مع النية ولذا صح نية الثلث في الحرة والثنتين في الامة في طلقي
نفسك او طلق امرأتي لان الثلث في الحرة والثنتين في الامة كل افراد الجنس فهي واحدة بالجنس واما الثنتان في الحرة فعدد محض ليس فيه جهة من الوحدة
فلا يصح ارادته وهذا بخلاف قول الشافعي فانه عنده يصح نية العدد لان الامر محتمله واعترض عليه ان الثلث ليس كل الجنس فان الطلاق كما يصدق على
هذه الطلقات يصدق على الطلقات الواقعة على النساء الأخر فهي ايضا لبعض افراد الجنس كالثنتين والجواب ان المقصود ان كل افراد الطلاق المملوكة هي الثلث
او الثنتان فكان الجنس المملوك لكل احد هو الثلث اما الثنتان لا غير واعترض ايضا بان الثلث كما انها واحدة بالجنس لمشاركته فيه كذلك الاثنان ايضا واحد
بالجنس فيلزم ان يصح نية الثلث في الاثنين كليهما وان اريد الوحدة الاعتبارية الاجتماعية فكما ان الثلث مجموع اعتباري فالاثنان ايضا كذلك فلا
من بيان الفرق وقد قرر بعض الاساتذة انه لا يكفي الوحدة الاعتبارية اية اعتبارية كانت بل لا بد من اعتبار واقعي وليس الا في كل افراد الجنس فانها
جنس واحد واما المراتب التي تحتها فليس فيها اعتبارية بصيرها واحدا وفيه ما فيه بل الصواب في الجواب انه ليس كلما يجتمع شيئان يكون واحدا بل لا بد من اعتبار
الشارع احكاما تترتب على المجموع غير احكام الاجزاء والثلث في الحرة مجموع للاحكام غير احكام الآحاد فانها توجب الفرقة في الحال والبينونة الغليظة وخروج المحل
من محلية النكاح وليس هذه الاحكام مجموع احكام الآحاد فالثلث طلاق واحد عرفا وشرعا واما الثنتان فلما لم يكن لها احكام الا ما لم يكن بها وحدة ولا يقال
مجموعها انه واحد عرفا وشرعا ثم للشيخ ابن الهمام ههنا كلام آخر هو ان الالفاظ اسماء المعاني واسماء العين فاسماء المعاني يطلق على الكثير ايضا كما في بعض اسماء
العين فيقال للقيام الكثير قيام كما للواحد بخلاف الرجل فانه لا يقال لرجال وجليس رجل او الطلاق من قبيل اسماء المعاني فيصدق على الواحد والاثنين
على السواء فينبغي ان يصح ارادة الثنتين ايضا لكن استمروا على ما قالوا ولم يفرقوا اصلا وهذا الكلام على الاطلاق غير صحيح فان لبعض اسماء المعاني كالصوم
لا يطلق على الكثير منه فلا يقال لصيام شهر انها صوم والطلاق من هذا القبيل فلا يقال للتطليقين انه طلاق في الشرع والعرف ثم في القيام والقعود
لا يطلق على الكثير ايضا لانه يطلق على القيام المستمر قيام اذ لم ينقطع بضده ولم يتخلل الضد واما اذا تخلل بان قام ثم نام ثم قام لا يقال لهما قيام ان لا قيام
ايضا وقد اجمع اهل العربية ان المفعول المطلق قد يذكر لبيان العدد فيفرد عند الوحدة ويثنى ويجمع عند التعدد وهو بناء على هذا على انه لا يطلق على المتعدد
صيغة المفرد فتدبر ثم بقي اشكال قوي هو ان الماضي والامر سيان في تضمن المصدر المفرد فكما انه يجوز ارادة الواحد الاعتباري في الامر فكذا في الماضي

ويد السارقة فلا يوجب الا قطع يمين اي من كل ذلك اليد هي اليمنى لقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما وهي حجة عندنا وعليه انعقد الاجماع
ايضا وبه جرت السنة المتوارثة فاذا قطعت مرة لسرقة فات المحل للقطع فاي شيء يقطع بالثالثة كما اذا قطع اليد اليمنى بسبب آخر ثم سرق
لا ينعقد القطع بخلاف الجلد فانه لا يفوت به محل الجلد وهو الجسد فيجلد ثانيا ان زنى فافهم فلم يقطع الرجل في السرقة الثانية
قال وقطع الرجل في الثانية اعتبارا بالسنة قال في الحاشية روى الشافعي والطبراني عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اذا سرق السارق
فاقطعوا يده ثم ان سرق فاقطعوا رجله كذا في التقرير والاجماع المكررون في الامر المعلق قالوا ثبت بالاستقراء في اوامر الشرع تكرر المعلق
بتكرر المعلق عليه نحو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا قلنا تكرار المعلق في العلة مسلم ولا ينفعكم والتكرر في غيرها يكون بدليل خاص غير الامر الا على التكرر لا ينفعكم
ايضا ولذلك لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة لعدم عليته الاستطاعة قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وفي هذا
المثال تأمل فتأمل منكر والتكرر في العلة قالوا التكرر في العلة فالشرط اولى بان يتكرر فيه فانه لا يتعدد بدون تعدده وكذلك وجب تعدد
المشروط فكلما تكرر الشرط تكرر المشروط لان التكرر يتعدد قلنا التكرر يكون باعتبار الوجود لا المهية والعلة تقتضيه فكلما وجدت وجد ودون الشرط
فانه لا يقتضيه فلا يتكرر بتكرره والتعدد باعتبار التعدد والشرط انما هو باعتبار المهية فاذا التعدد ومهية الشرط لتعدد المشروط قطعا فافهم مسئلة
القائلون بالتكرر قائلون بالفور لانهم يوجبون استغراق الاوقات بعد ورود الامر فوجب المبادرة واما غيرهم فالامر فيقولون
الامر اما مقيد بوقت موسع او مضيق فقد تقدم ان الموسع يجوز فيه التاخير الى الآخر واما المضيق فلا يحتمل التاخير او غير مقيد بوقت محدود
كالامر بالكفارة نحو قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم للاعرابي المفطر عامدا صم شهرين متتابعين رواه البخاري والقضاء للصوم والصلوة قال الله تعالى فعدة من ايام اخر
وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها رواه الشيخان فهو لمجرد الطلب
فيصح في المستقبل فيجوز التاخير كما يجوز البدار هذا هو الصحيح عند الحنفية وغيرهم ويعبرون بالوجوب على التراخي وعزي الى الشافعي واصحابه قال ابن برهان
لم ينقل من الشافعي وابي حنيفة نص عليه وانما فروعهما تدل عليه كذا في الحاشية واختاره الامام الرازي والآمدي كلاهما من الشافعية وقيل يوجب
الفور فيأثم بالتاخير وعزي الى المالكية والحنابلة والشيخ ابي الحسن الكرخي منا ونقل عنه انه مبنى الخلاف الواقع بين الامامين ابي يوسف والامام محمد رحمهما الله
في الحج يجب فورا في اول سنة الوجوب او يجوز التاخير فزعم ان الامر عند ابي يوسف للفور فوجب الفور عنده والامام محمد للتراخي فبنى الطلب المطلق عن الفور والتراخي
والحق ما عليه الجمهور انه ليس كذلك ولو كان كذلك لكان الاتي في السنة المتأخرة قاضيا عنده وليس كذلك بل الخلاف مبتدأ وحجة الامام محمد
وحجة ابي يوسف ان الحج الى السنة الثانية موهوم فالتاخير تعريض على الترك فيكون حراما لكن اذا ادرك سنة ثانية وحج فيها ارتفع اثمه كما صرح به
لانه انما كان الاثم بالذات في ترك الواجب وانما ينسب الى التاخير لكونه وسيلة اليه فاذا لم يبق وسيلة لم يكن اثما فتدبر والخلاف نظيره في قبول
الشهادة بالتاخير الى السنة الثانية فهل يقبل قبل ادائه في السنة الثانية او لا فتدبر واختاره السكاكي والقاضي ابو بكر الباقلاني يوجب تعجيل الفعل
او العزم كما في الواجب الموسع وتوقف الامام في انه للفور او للقدر المشترك بين الفور والتراخي فان اتى على الفور يخرج من العهدة بيقين وان اخر احتمل الاثم
فيجب الفور احتياطا ولا يحتمل وجوب التراخي وقيل بالتوقف مطلقا في الفور والتراخي لاحتمال وجوبه اي التراخي فعله يأثم ان بادر لنا اولا ما مر في التكرر
من ان المتبادر مجرد الطلب والمادة للحقيقة من حيث هي فلا يدل الا على الطلب في المستقبل في اي جزء كان منه ولنا ايضا انه لو كان للفور كان الواجب
موقتا باول الاوقات بعد تعلق الامر وفي غيره توجب كونه قضاء ويكون اداء الزكوة في السنة الثانية قضاء وهو خلاف الاجماع قالوا الفور قالوا

اولا اسقني للفور ولا والامر كلها منه سؤال ودعوة في الدلالة كذلك لا يتيه قلنا لا نسلم انه للفور بالوضع بل الفهم بالقرينة وهي طلب السقي عند الحاجة
ولحوق العطش وقالوا ثانيا كل مخبر ومنشئ يقصد الحاضر بالاستقراء فكذا الامر حملا عليه الحاقا له بالاعم الاغلب في الاخبارات
والانشاءات والجواب اولا اقول من الخبر المطلقة العامة المحكوم فيها بالحكم في الواقع سواء كان في الماضي او الحال او المستقبل وهو حقيقة عند ابن سينا
واتباعه فلا نسلم ان كل مخبر ومنشئ يقصد الحاضر وهذا السند ليس في موضعه فان ابن سينا ليس من رجال هذا المقال مع انه لم يدع الوضع والحقيقة بل
انما قصد تحصيل في تنقيحية هي شائعة وقد صرح هو ان حقيقة المطلق وما هي الثبوت في زمان الوصف مع ان خبر الماضي لا يقتضي المقارنة بالحال
ولا القصد الا الخبر بل المعنى مطلقا مقارنا كان او بعيدا فكذلك الامر في الاستقبال اي يجوز ان يكون كذلك وهذا السند جيد والجواب ثانيا
لما قيل الحاضر في الزمان الطلب فان الطلب فيه في الحال ولا يقتضي ذلك ان يكون زمان المطلوب حاضرا والكلام كان فيه والدليل على تقدير
تماميته يفيد الاول اقول مراد المتمسك ان زمان متعلق الخبر والانشاء يكون حاضرا والمخبر والمنشئ يقصد ان وقوع متعلقهما فيه فكذا متعلق الامر
وهذا ظاهر جدا والجواب ثالثا انه قياس في اللغة وهو ممنوع اقيس حاصل الدليل الحاق الامر بسائر الانشاءات والاخبارات والالحاق
ليس قياسا بل هو استقراء كاستقراء رفع الفاعل فانه الحاق الاقل بالاكثر الاغلب قلت في استقراء الجنس يجب تتبع الافراد النوعية الموجودة
عند المتتبع فههنا لا بد من تتبع الانواع الانشاءات والاخبارات مع وجود الامر وعدم تتبعه الاستقراء بل ههنا استقراء لبعض الانواع وقياس الامر
عليها فما تم الا القياس وقد الجواب رابعا بان الحال في الامر ممتنع فان الحال لا يطلب واللازم من الدليل هو الحال فلا يمكن فيه الا الاستقبال
الا فورا كما عندكم او بعيدا وكما قيل او مطلقا كما نقول فاللازم من الدليل مناف لمدعاكم وان هي غير اللازم فهذا الجواب منع لتمام التقريب ونقض
اجمالي بانه لو تم لزم الاستحالة قيل ليس المراد بالحاضر الآن حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد اجزاء من اواخر الماضي واوائل المستقبل وهي الحال العرفي فالفور
داخل فيه فلا استحالة وتم التقريب اقول لو صح ما ذكره القائل لكان الامر في مطلوبه مقترنا بالحال العرفي ويكون مثل صيغ الحال وهو خلاف الاجماع
من اهل العربية والفور ليس الا اوائل المستقبل عرفا فلزم منه ما ينافيه ورجع المحذور فتدبر ثم لو قيل في الدليل ان الاصل يقتضي ان يكون
الامر للحال لكونه اغلب ولم يمكن والمقارنة كالحال للقرب جعل الامر له حملا على اقرب الامكان لم يبعد كما قيل في الحال المعمول في الفعل فان اصلها
ان يكون مقارنة العامل ولما لم يكن في المانع التزم فيكون قريبا فافهم وقالوا ثالثا النهي للفور والامر نهي عن ضده فيكون للفور ايضا والجواب تمنع
ارتفاع النقيضين وقد تقدم تشكيك في مسئلة التكرار مع الجواب بان هذا النهي تابع للامر وليس للفور وقالوا رابعا قوله تعالى ما منعك الا تسجد
ان لا تسجد اذ امرتك ذم على ترك المبادرة الى السجود وهو للفور ووضع الاوامر على نحو واحد فيكون الصيغة له فانا ليس الامر بالسجود مطلقا بل مقيد
بقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين والكلام كان في الامر المطلق واما المقيد فعلى حسب اقتضاء القيد من الفور والتراخي
وههنا مقيد بالفور فله فتدبر وقالوا خامسا لو لم يكن للفور وجاز التاخير فاما الى وقت معين فلا دليل عليه اذ الكلام فيه او الى وقت غير معين كبر السن قال كبر السن
لا يعين اذ كم من شاب يموت فجاءة فلا يتحقق ههنا كبر السن فيفوت الواجب وكم من شيخ يعيش مدة طويلة فيمكن اداء الواجب بعد كبر السن
مؤخرا فلا يصلح الكبر متعينا للتاخير او الى آخر ازمنة الامكان وهو مجهول فيلزم بالتاخير اليه تكليف المحال قلنا هذا منقوض بجواز التصريح بالتاخير
فانه جائز اجماعا مع ان مقدمات الدليل جارية فيه ايضا والحل لا دليل ان المحال انما يلزم بايجاب التاخير الى آخر ازمنة الامكان دون
التفويض اليه بان ياتي في اي زمان من الازمنة بقدرته فتدبر فائدة الظل في الكشف مذهب الامام محمد جواز التاخير في الحج مع الاثم بالفوت
في العمر بانه اذا مات سائل وقال قد وجب على الحج فعل لي التاخير الى السنة الثانية والسلامة مشكوكة عندي فان قلنا نعم فقلنا يأثم بالموت

مع التقية والقضاء لا يحل لزم الفور والقضاء الثاني في علم الله موتك فالتاخير حرام والا فيحل فلا يصح هذا الان ما في علم الله تعالى مجهول
عنده وهذا قريب من هذا الاستدلال لاصحاب الفور وقد اجيب المراد بانه للمفتي ان يجيب بانه يحل لك التاخير على احتمال الاثم بموتك قبل ادراكك
العام الآخر وقد صرت محكوما عليه بالاثم وحاصله انه يجوز التاخير مع عدم التفويت في العمر كله ولا استحالة فيه وقد يجاب بان المناط هو الظن فللمفتي
ان يجيب انه يحل لك التاخير ان ظننت ادراك العام الآخر وحينئذ لا اثم وان مات فجاءة وان لم يكن لك ظن السلامة فلا يجوز التاخير وانت لا يدري
عليك ان مدة السنة مانعة من وقوع الظن باحد الطرفين فان الموت بطول المرض اشد اسبوع وشهر غير نادر فاين الظن بالسلامة فهذا اقتران بالوجوب
على الفور بخلاف الزكوة ونحوها فانه يمكن فيها القول بجواز التاخير الى ظهور المرض الوبيل الذي يظن به الموت فافهم وقالوا ثانيا قال الله تعالى
وسارعوا الى مغفرة من ربكم وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات والمراد سببها فان المسارعة الى المغفرة غير معقول فاريد سببها الذي هو اداء الواجبات
وكذا الخيرات ان اريد بها خيرات الآخرة من المثوبات فلابد من تقدير السبب ويمكن ان يقال الخيرات هي نفس اداء الواجبات فلا حاجة الى التقدير وبالجملة
الآية والتي الكريمة تدل على وجوب المسارعة الى اداء الواجبات فلزم الفور قلنا اولا نمنع لو كان الامر للفور لزم كون هذه الآية تاكيدا لما
وان لم يكن للفور يكون تاسيسا والتاسيس اولى من التاكيد فلا يكون الامر للفور فانقلب الدليل عليهم ولك ان تقول هذه الكريمة تدل على وجوب المسارعة
فلو لم يكن الاوامر للفور لزم انتساخها ولو بالزيادة وهو خلاف الاصل والتاكيد ليس كذلك المثابة فيحمل عليه دفعا للنسخ فالاوامر موضوعة للفور
او مستعملة تجوزا والتاسيس خلاف الاصل فتعين الاول فتدبر وقلنا ثانيا هذا الامر محمول على الافضلية والندب والا لم يكن مسارعا ومستبقا فانه لا يقال
للآتي بالواجب في وقته انه مسارع واعلم انه نقل هذا التاويل من الامام الشافعي رحمه الله تعالى وبه استدل على استحباب تعجيل الفجر وسائر الصلوة
وانت تعلم انه لا يصلح لما تواتر من الصحابة ومن بعدهم الاسفار في الفجر وتواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم من الابراد بالظهر
انه لو تم في معرض الجواب فلا يتم في معرض الاستدلال لاحتمال التاويلات الأخر كما سيظهر بعد ان شاء الله تعالى وقلنا ثالثا لو تم الدليل لدل
على الفور بدلالة الكلام في الدلالة لغة فلا تقريب فيه انه ان اريد ان الاوامر وردت مطلقة ثم زيد قيد الفور بعده فهو نسخ لا يصار اليه بلا باعث وان
ان الاوامر صارت حقيقة شرعية في الفور فيلزم النقل وهو خلاف الاصل مع انه يتم به المقصود فانه يحمل الاوامر الواردة في كلام الشارع على الفور
هذا فتأمل وقلنا رابعا انه لو تم لدل على وجوب المسارعة في الواجبات كلها موقتات وغيرها مع ان منها موسعات جائز التاخير الى آخر الوقت
اللهم الا ان يخصص ثم ان منها ما هو مندوب للتاخير كالظهر في الصيف قطعا وقلنا خامسا المراد بالمسارعة الاتيان بالواجبات قبل حضور الموت
ولا شك انه لا يجوز التاخير الى ما بعد الموت كما في قوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني الى اجل
كما في قوله تعالى انما التوبة للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب ولو حمل المغفرة على مغفرة جميع الذنوب فسببها الايمان فغاية
ما لزم كون الايمان واجبا على الفور ولا يلزم كون سائر الاوامر له فتدبر وقلنا سادسا سلمنا ان المراد بالمسارعة المبادرة الى الفعل فغاية
ما يلزم منه المبادرة الى الفعل الذي هو سبب المغفرة وقد يكون الاداء على التاخير كما في الظهر في الصيف فلا يدل على الفور اصلا ثم الامر على هذا
يكون للندب البتة فان من اسباب المغفرة ما هو مندوب فلا يجب المبادرة اليه قطعا فتدبر قال الامام على ما نقل عن البرهان اما الواقفية فقد
فذهب غاليهم الى انه ان بادر عقيب الفهم لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يكون غرض الآمر هو التاخير وهذا اشنع عليهم في حكم الوقف وذهب المقتصد
الى ان من بادر اول الوقت كان ممتثلا قطعا وان اخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وهذا هو المختار والحجة الذي اقطع ان المكلف مهما اتى
بالفعل فانه يحكم الصيغة موقع للمطلوب وانما التوقف في انه هل ياثم بالتاخير مع كونه ممتثلا باصل المطلوب اشتق ولعل احتجاجه بان الطلب

تحقق والشك في جواز التاخير فوجب الفور وهذا الظاهر وتحقيق فان الدليل انما يدل على وجوب الفور قطعا وكان اول الكلام يدل على التحقيق
ثم اول كلامه يدل على عدم الخروج عن العهدة وآخره على الخروج والشك انما هو في الاثم في التاخير لانه يقارب العهدة بالواجب فيمكن ان يكون
على ان الامر المطلق للقدر المشترك كما عند الجمهور لكن للشك في ان المبادرة هل هي داخل فيه. كالامن من القوة ام لا والمراد بالعهدة تحقق الاثم
وحاصل الدليل انه لما شك في جواز التاخير وجب الفور احتياطا ليامن من الاثم وعلى هذا لا نزاع لكن يطالب بالدليل على الشك في الاثم بالتاخير
ويمكن ان يكون مقصوده انه لا يدري انه للفور او للقدر المشترك ففي المبادرة يخرج من العهدة بالواجب قطعا وان اخر لم يقطع بالخروج عن عهدته
لانه يحتمل ان يكون الفور مطلوبا فيبقى اثم التاخير في الذمة وان لم يبق نفس الواجب في الذمة والمراد بالمطلوب في قوله فانه يحكم فان اداه نفس الفعل
فيحكم بانه اداه ممتثل والتوقف في الاثم بالتاخير فيه لاجل التوقف في تقييده في الفور. وعليه يحمل كلامه وقسمه. ويليه قوله وجوب الفور وجواز
التاخير مشكوك والطلب محقق فيجب البدار احتياطا الشيء والامتثال فيه قطعا اذ لو اخره فانه ان امتثل باعتبار الايقاع اصل المطلوب وهو نفس الفعل
لكنه يحتمل الاثم باعتبار عدم الايقاع في زمانه فان للفعل حيثيتين حيثية نفسه وحيثية كونه واقعا في زمان ففي التاخير ممتثل باعتبار انه اتى بنفسه
واحتمال الاثم باعتبار ايقاعه في غير اوانه وفيه نظر ظاهر فانه لما احتمل كونه للفور فايقاعه في المؤخر ليس ايقاعا في وقته المقدر شرعا فليس فيه
امتثال يحكم بصحته والايقاع المطلوب نعم ودل دليل على وجوب القضاء كان امتثالا له لا للامر فلا قطع في التاخير بالامتثال بنفس الفعل والقضاء عنده
ليس واجبا بوجوب الاداء فتامل فيه لا امتثال الا انه مشكوك فان الدليل الاثم قد دل على انه للقدر المشترك مسئلة الامر بالامر بالشيء للغير ليس امرا
من الامر للثاني الغير على المختار كقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مروهم بالصلوة لسبع رواه ابو داؤد عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده
مروا اولادكم بالصلوة وهم ابناء سبع فلا امر للصبي من قبل الشارع وهذا النزاع ليس في مثل قل لفلان افعل كذا فانه امر وهو في معنى آمرك فافعل
كما نقل المصنف في الحاشية عن السبكي ان النزاع في مثل مر فلانا بكذا وقيل النزاع مطلق والظاهر هو الاول لان المصدر بقل المخاطب فيه ناقل
والمخاطب بمر مامور بفعله فلا يصح فيه الخلاف اصلا فتدبر لنا كما اقول لو كان هذا امرا للثاني لزم معصية العبد عند معصيته السيد في قوله للسيد
مر عبدك ان يبيع عبدي فلم يأمر السيد فلم يبع لانه على هذا العبد مامور بالبيع منه ولم يفعل وهو المعصية واللازم باطل قطعا فان قلت يلزم الخصم
المعصية عند العلم كيف والسيد سفير ومعبر محض لكن عصيانه غير متعلق به لعدم الولاية للآمر عليه قلت هذا مكابرة فان العبد لا يقال له لغة وشرعا انه عصى
امر هذا الآمر فافهم واستدل اولا انه لو كان الامر بالامر امرا للثاني لكان ذلك اي مر عبدك ان يبيع عبدي تعديا لانه امر لعبد الغير وتصرف
فيه بالاستخدام وهو مردود وعليه ان التعدي امر عبد الغير من غير توقف على امر السيد وههنا امر موقوف على امر السيد فالملازمة ممنوعة واجيب
ان الكلام في ان المقدر الامر الصادر للسيد بامره بل هو امر له منه وح فلا توقف للامر له على امر السيد وامره ملازم امره وسواء في تعلق الامر بالعبد
من الآمر فلزم التعدي قطعا فلذا قرر المصنف لا يرد وجه آخر وقال القول بانه يلزم التعدي لو لم يكن امر الآمر للعبد الا بواسطة الا امر السيد فانه اذ الامر جعل السيد سفيرا فلا
ليس تعديا والتعدي هو التصرف في ملك الغير من غير اذنه حقيقة او دلالة قال فانه حقيق بالقبول مستدل ثانيا لو كان لكان القول امر العبد لكان قولك مناقضا لقولك للعبد لا تجب
لان الامر شيء والنهي عنه متناقضان بالضرورة والتالي باطل والجمع لبطلان التالي يجوز النسخ اي يجوز ان يكون قوله لا تجبه لعبده ذلك
نسخا له وهو معنى المناقضة في الانشاءات وفيه انه فرض هذا النهي مقارنا لذلك القول فيكون مناقضا وهذا من الكلام ليس كما لفظ
لان العقلاء يفعلون كذا قالوا فافهم ذلك اي كون الامر للامر امر المامور من امر الله رسوله وامر الملك وزيره بان يامرنا والاولاد على
سؤال وارد فيكون الكل كذلك قلنا انما نعم ذلك لقرينة انه الرسول والوزير مبلغ ومعبر لامر الله او الملك ولا كلام فيه فافهم

مسئلة اذا تكرر امران متعاقبين غير متماثلين فيما يقبل التكرار بخلاف صم اليوم صم اليوم والعارف من التاكيد من تعريف نحو صل الركعتين
صل الركعتين او غير ذلك كاسقني اسقني فانه اي فان كل واحد من الثلثة مؤكد اتفاقا اما الاول فظاهر لعدم قبول المحل للفعل مرتين واما الثاني فلان
المعاد معرفة عين الاول واما الثالث فلدلالة قرينة جزئية كالحاجة في المثال المضروب وهي تندفع بالاول قيل الامر الثاني تاسيس
جزاء لقوله اذا تكرر فالمطلوب ههنا الفعل مكررا فالوجوب وجوبان وقيل الثاني تاكيد الاول والمطلوب المرة من الفعل فالوجوب
وجوب واحد واختاره الشيخ ابن الهمام وقيل بالوقف فلا يدرى ايهما واقع الاول اي القائل بالتاسيس ان وضع الكلام للافادة
الجديدة لا لنفي الوهم كما في التاكيد فالتاسيس هو الاصل فهو اولى وهو معنى ما قال الآمدي ان في التاكيد مخالفة ظاهر الامرين
من الوجوب والفعل مرتين الى غيره اي الوجوب مرة لما قيل في حواشي مرزا جان لا يلزم في التاكيد استعمال صيغة الامر في غير معناه
حتى يكون مخالفة الظاهر لان زيدا الثاني في جاء زيد زيد لم يدل الا على ما دل عليه زيد الاول سندفع اذ مراده خلاف الغرض من وضع الكلام
وهو افادة الفائدة الجديدة ولا شك انه في التوكيد لا تحصل البتة وفيما في الدليل ما فيه لان اصالة افادة التركيب فائدة
جديدة انما هي في غير التكرار واما في التكرار فالغلبة للتاكيد ودفع الوهم وفي الثاني اي القائل بالتاكيد كثرة التكرار في التاكيد
فظن تابع للاغلب ورجح هذا الراي بان الاصل براءة الذمة ويوافقه التاكيد اذ فيه الذمة مشغولة بواحد بخلاف التاسيس فانه فيه
وجوبين وعورض بالاحتياط فانه في التاسيس اذ بالعمل يفعل مرتين وبالعمل بالتاكيد يفعل مرة ففي الاول الخروج عن العهدة بيقين في الثاني
احتمال الاثم لاحتمال كون الواجب الفعل مرتين هذا وفيه كلام ظاهر فان الاحتياط انما يجب فيما اذا كان الاصل الوجوب ثم طرأ الشك من بعد
كصوم ثلثين من شهر رمضان وقد غم ليلته فلم ير الهلال واما اذا كان الاصل عدم الوجوب فلا كصوم يوم الشك في انه من شعبان ومن رمضان
وههنا لم يكن الاصل الوجوب في المرة الثانية فليس ههنا موضع الاحتياط فتامل ثم ان غلبة اتيانه لا ينافر ضد شئ فتدبر وفي المختلف اي فيما
الثاني معطوف على الاول يكون الثاني للتاسيس فيجب الفعل مرتين وهو الوجه لان التاكيد فيه اي في العطف لم يعهد قليل بها الا بمرجح
من خارج يصرفه الى التاكيد مسئلة اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب فيه الماهية من حيث هي هي ولو في ضمن فرد ما فان قلت فعلى هذا المطلوب في الامر
باداء الدين اداء الحقيقة من حيث هي ولو في ضمن فرد ما فالمؤدي عين ما طلب فكيف يصح قول الفقهاء الديون تقضى بامثالها لا ان اعيانها
غير الدين حقيقة وان اعطاه الشارع حكم العين في بعض الاحكام كما في حل العرف والمسلم فيه والا لزم الاستبدال قال وفي قولهم الديون
تقضى بامثالها انما تقضى بافراد مماثلة لها لا ان الديون اوصاف في الذمة والمؤدى افراد لها لا انما تقضى بهويات معينة كالاعيان فانها معينات
وجبت على الامين اداؤها والفعل فيها لا انها اوصاف على الذمة وبعبارة اخرى ان الواجب الديون امر مطلق وهو الدرهم الموصوف مثلا
فالمؤدى هذا الدرهم وهذا مغاير له نحوا من التغاير فهو غيره وان كان الخروج عن العهدة بوجود المطلق فيه وهو عين ما على الذمة هذا هو
وجه ان انطبق عليه عبارة المشائخ والفروع الفقهية فعليك بمطابقة الدلائل التفصيلية الفقهية وقيل المطلوب الجزئي الحقيقي واختاره
ابن الحاجب ولا ينافي ما ذهب اليه انه يحتمل التكرار لانه ح المطلوب جزئيان حقيقيان مجازا فتامل فيه فانه موضع تامل لنا ما تقدم
في المبادي الكلامية من وجود الماهية المطلقة فيصح طلب ايجادها ولعل المقصود منه رفع المانع من طلب ايجاد الماهية لان المقتضي قائم فان
المبدأ الماخوذ في الصيغة من حيث هو كما تقدم والا فالتقريب غير تام لان النتيجة صحة طلبها والمطلوب كونها مطلوبة في الامر فتدبر اقول
ولنا لو كان الجزئي الحقيقي مطلوبا لكان اضرب مجملا لانه لما لم يصح طلب الماهية من حيث هي لا جامعها لا يصح طلب الفرد المنتشر ايضا لذلك

ان ليتدل حب ان اوضاع الاوامر اعاذ لكن عدم بقا ... لا اقتضاء في المعاملات ليس من جهة كونها مامورا بها بل لامر خارج هو ان المقصود
هناك وصول المال مرة جبرا لحقه وكذلك العبادات فان المقصود هناك الفعل فيجوز ان يطلب مرة بعد اخرى فتامل فيه فانه موضع تامل
ولنا ثانيا لو لم يستلزم الاتيان على وجه سقوط القضاء لم يعلم امتثال ابدا وهو باطل اتفاقا اما الملازمة فلان اقتضاءه باق بعده اي بعد الاتيان الاول لكونه
محلا مطالبة القضاء اذ لا نزاع في بقاء الاقتضاء بامر آخر فانه يكون واجبا مستقلا لا قضاء للاول واذا كان الاقتضاء باقيا فلم يكن اتيانا به
على وجه فلا يكون امتثالا وللخصم ان يجادل بان عند عدم الاتيان به على وجه كما يجب القضاء بالامر الاول كذلك عند الاتيان به كذلك
اي على وجه فبقاء الاقتضاء بحسب القضاء لا ينافي العلم بالامتثال بالمعنى المتفق عليه وهو اتيان المامور به كما امر مع شرائطه واركانه فاقتضاء
الفعل بحسب الاداء قد سقط وبحسب القضاء باق تدبر وفي لفظ المجادلة اشارة الى ضعف الايراد وهو ظاهر فانه فرق بين عدم الاتيان
والاتيان فان اشتغال الذمة باق في الاول فالاسقاطه وجب القضاء بخلاف الثاني فانه اذا سقط مطالبة الاداء ولم يبق شيء في الذمة
فاي شيء يسقط بالقضاء وان قيل يكون هذا اشتغالا آخر لا بد من تفريغه فهو واجب مستقل لا انه قضاء وان سمي هذا قضاء عاد النزاع
لفظيا فافهم ولنا ثالثا لو لم يسقط القضاء وبقي مطالبة لزم تحصيل الحاصل فان المامور به قد حصل فاي شيء يطلب بعد وقيل الثاني ليس
عين الاول بل مثله فليس هناك تحصيل الحاصل اجيب بان المطلوب الطبيعة الكلية للفعل وقد حصلت اولا بالاتيان فلو طلب بعد لزم طلب
تحصيل الحاصل لا الخصوصيات اي ليس المطلوب خصوصيات الافعال حتى يكون الثاني مثل الاول اقول استحالة تحصيل في الطبائع الكلية
ممنوعة فانه ليس تحصيلا له بذلك الحصول حتى يكون محالا بل في ضمن فرد آخر غير الاستحالة على انه لو تم ما ذكر من ان المطلوب في الامر الطبيعة
الكلية لم يتحقق القضاء اصلا لانه فرد من افراد الكلي المطلوب بالامر فيكون اتيانا بالمامور به فيمكن دفع هذه العلاوة بان المراد بالطبيعة الكلية
هي الحاصلة في وقتها وهذا القضاء لا ينافي الكلية وحينئذ فالطبيعة الحاصلة خارج الوقت قضاء فلا تحصيل للحاصل كذا في الحاشية ويمكن ان يقرر
الكلام لمثل امر بان المطلوب بالامر اتيان الطبيعة في وقتها فاذا اتى فقد سقط العهدة فلو وجب القضاء لزم تحصيل الحاصل فانه لاسقاط
العهدة الاولى وهو قد سقط بالطبيعة الكلية مرة فالاسقاط مرة اخرى لغو فتدبر ولنا رابعا القضاء استدراك لما فات من المامور به والمفروض
انه حصل المطلوب بتمامه ولم يفت منه شيء فلا استدراك فلا قضاء وربما يمنع ان القضاء كذلك اي استدراك ما فات بل القضاء الاتيان
بمثل ما وجب اولا بالطريق اللازم وكيف يكون استدراكا لما فات عنه من هو جنبه من غير فوته ولك ان تقرر الدليل بان اتيان ما وجب
الكان لاسقاط ذمة كانت مشغولة فالاشتغال بما فات منه شرعا يكون مسقطا وان لم يكن لاسقاط ذمة فهو واجب براسه لا قضاء الاول
في شيء وان سمي به فالنزاع لفظي وظهر ان استدراك ما فات من لوازم القضاء فافهم عبد الجبار واتباعه قالوا لو كان الاتيان بالمامور به
على وجهه مسقطا له اي القضاء لكان المصلي بظن الطهارة اثما او ساقطا عنه القضاء اذا تبين الحدث بعد خروج الوقت لانه امر بها
اي بالصلوة بيقين الطهارة فلم يفعل مع اليقين بها فيأثم لانه ترك المامور به وهو الشق الاول وان كفى الظن في الصلوة فالمامور بها
فقد اتى كما امر فيسقط القضاء وهو الشق الثاني والجواب اولا اقول الامر بالطهارة الواقعية اي نختار شقا ثالثا هو ان المامور بها
الصلوة مع الطهارة الواقعية لكن الظن لقيامها كاف وصحة الظن لانه دليل المطابقة فان كان مطابقا للواقع فذاك كاف والا وجب القضاء
لانه لم يوجد المامور به مع شرطه وانما لم يأثم لعذر الظن لانه هو المقدور والخطأ فيه ليس من تقصيره كالخطأ والنسيان يسقط بهما الاثم فافهم
والجواب ثانيا بمنع بطلان سقوط القضاء لان المسئلة خلافية فللاحد ان يلتزم السقوط ويقول الامر كان بها بظن الطهارة الا ان مسئلة

عند الجمهور اتفاقية فلا يأتي في هذا الجواب من تسليم والجواب ثالثاً بان القضاء واجب مستأنف بامر آخر وليس قضاء حقيقة والواجب الاول قد سقط
الظاهر ان هذا الجواب باختيار الشق الثاني يعني انه كان مأمورا بالاداء مع ظن الطهارة وقد ادى فقد سقط والقضاء ايضا سقط وهذا واجب
آخر كذا في المختصر وفيه ما فيه لانه لم يعهد في الشرع للفجر مثلا فرض غير الاداء والقضاء ولو سلم فمثل هذا يجري في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة
في غاية السقوط فان القضاء انما شرعت لاستخلاص ذمته قد شغلت بالواجب لفواته بخلاف ما نحن فيه لانه اذا سلم الظان للطهارة ادى
كما وجب لم يبق على الذمة شيء حتى يكون القضاء لاسقاط المادة وقد يجاب اولا بان هذا اداء مرتب على اداء الاول بالامر الثاني من غيره
وهذا غير دافع للايراد فانه لم يعهد هذا الترتيب في الشرع اصلا وان قيل انه وجد هذه الصلوة كان تشهدا بالتنازع فيه وثانيا بانه قضاء
ولو مجازا لكن هذا من غير المعهود وهذا في غاية السخافة فانه لا كلام في التسمية والمؤدى الثاني ليس قضاء حقيقة ولا اداء فلزم غير المعهود
قطعا ثم ان الموجبين للاداء ثانيا قد اتفقوا على انها تؤدى بنية القضاء فلا صحة لهذا الجواب بوجه فافهم والجواب رابعا على ما قيل الامر
بظن الطهارة ما دام باقيا والا فما يأتي الشك فهذا ايضا اختيار الشق الثاني لكن لا مطلقا بل بالظن الباقي ما لم يظهر خطاؤه وما كان خطأ في الواقع فبعد
ظهور الخطأ يلزم القضاء ولا اثم لانه غير مقصر فانقلبت الامر الاول على هذا التقدير موجب للصلوة بظن الطهارة وقد اتى بها فوجوب القضاء
اما بالسبب الاول وقد انتفى فلا يوجب القضاء او لسبب آخر وقد مر ان القضاء بالسبب الاول واما ان المأتي بها انقلب فاسدا بظهور الظن
وكانت النية مشروطة حقا فهذا الانقلاب غير صحيح لان الفعل متى صار مسلما الى صاحب الحق الذي هو اكرم وارحم على العبد لا يقبله منه وما ادعوا
من وجود ان الثواب فكنت ان الصلوة المؤداة ليست صحيحة ولا فاسدة بل حالها موقوفة فان استمر الظن تكون صحيحة والا فيبقى الذمة مشغولة
بوجوب القضاء لتوقفها وهذا ليس من الانقلاب في شيء بل مثله كمثل سلام من عليه السهو فانه يخرج خروجا موقوفا فافهم اقول لو تم هذا الجواب
لم يكن فرق بين الظن المخالف للواقع والمطابق له لان الامر ليس الا بظن الطهارة والباقي على ما سلم فهذا الظن وان كان خطأ ولم يظهر الى ان مات
فقد امتثل فيلزم ان يكون الاجر في المخالف والمطابق على السوية وقولهم في الاجتهاد ان للمخطئ اجرا وللمصيب اجرين مثلا يقابله حديث
في الصحيحين اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد يدل على خلافه لانه يوجب عدم المساواة في الاجر
فقد يرد هذا قياس الفعل الجزئي على استخراج حكم كلي واجب العمل الى يوم القيمة فانه اصابة الحكم المطابق بما يكون بنصب الشارع الدليل
والامارة عليه فالخطأ فيه للتقاعد منه فلا بد في افتراق الاصابة والخطأ واما العمل الجزئي فلو اعتبر فيه الخطأ وقع الحرج العظيم وليس يكون
الاجر ازيد مع وجود الاخلاص الموجب للثواب الا ترى ان العمل على حكم خطأ يخرج بالاجتهاد لا ينقص من الاجر شيئا فكذا هذا فافهم

فصل النهي اقتضاء كف عن فعل حتما استعلاء فخرج فالمدة والقيود على محاذاة ما مر في الامر وورد نحو كف عن الزنا فانه اقتضاء الكف عن الزنا
الذي هو الفعل حتما مع انه امر واجاب العلامة بان المراد بالفعل المكفوف عنه فعل هو مأخذ اشتقاق المنتفي وما خذ اشتقاق كف الكف
وليس اقتضاء الكف عنه بل عن فعل آخر هو الزنا وهذا الجواب وان كان تاما لكن لما كان مشتملا على قيد زائد قال اقول الاقرب في الجواب
ان في كف وامثاله الاقتضاء بالصيغة لان صيغة الامر موضوعة للاقتضاء لكن اقتضاء الكف ليس بها اي بالصيغة بل الاقتضاء للكف بالصيغة
في لا تزن وهو اي الاقتضاء بالصيغة هو المراد في الحد فافهم وقيل في الجواب كف عن الزنا باعتبار الاضافة الى الكف امر فانه طلب
وباعتبار الاضافة الى الزنا نهي وهذا الجواب على تقدير ان يكون التعريف للنهي النفسي لكن غرض الاصولي لم يتعلق به وعده الغير المعلوم بالنقل
اصلا الامر المقابلة فالنص على سوال التعريف اللفظي قول يقتضي على الكف عن المنهي عنه وعلى سوال تعريفات الغير قول الدال

لا تفعل استعلاء والقول بمن دونه لا تفعل او ارادة الكف عن الفعل ويرد عليها مثل ما يرد هناك ويندفع بمثل ما دفع به ثمه
ثم صيغته تستعمل لسبعة معان التحريم استعلاء نحو قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم من املاق ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
الكراهة نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا يمسكن احدكم ذكره بيمينه روى مثله في الصحاح الدعاء نحو قوله تعالى لا تزغ قلوبنا
بعد اذ هديتنا الارشاد نحو قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم الظاهر من شان نزوله انه للتحريم التحقير
نحو قوله تعالى لا تمدن عينيك بيان العاقبة نحو قوله لا تحسبن الله غافلا اليأس نحو قوله لا تعتذروا اليوم وقد يجيء لمعان اخر كالتسوية
والتهديد والالتماس والخلاف ههنا في انه هل له صيغة موضوعة بازاء اقتضاء الكف الحتمي والخلاف في صيغته اي الظاهر في الحظر دون الكراهة
كما عليه المعتبرون من اهل الاجتهاد والاصول او بالعكس من انها ظاهرة في الكراهة دون الحظر او مشترك لفظي بينهما او مشترك معنوي موضوع
للمشترك بين الحظر والكراهة او هي موقوفة كما تقدم في الامر خبر لقوله والخلاف يعني الخلاف ههنا كالخلاف ثمه والنقل للاستاذ الاجماع
على انه للحظر بعد الوجوب لا كما اختلف في الامر الواقع بعد الحظر وربما منع الاجماع فيخالف فيه وقد توقف الامام فيه وهذا انما يتيسر لو ابدى
مدعيه الاجماع مسئلة النهي يدل على الفساد وهو عدم ترتب الحكم عليه لغة ام لا يدل والمختار لا يدل لغة مطلقا وقيل يدل لان فساد
الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس المدلول في لفظ النهي سوى طلب الترك حتما وهو لا يستلزم ذلك اي عدم ترتب الاحكام قطعا
وكيف لا ومن البين انه لو قال اذا فعلت هذا الشيء ترتبت احكامه لكن لا تفعل ان فعلت عاقبتك لم يكن مناقضا لغة وعرفا ولم يحكم بتغير اللغة
عن موضعه والكل هذا انما يرد على القائلين بالفساد لغة قالوا الامر يقتضي الصحة وهو ظاهر جدا فانه عاقل بامر لا يكون هو صحيحا ومعتبرا عنده والنهي
نقيضه ومقتضى النقيض نقيض المقتضى فمقتضى النهي نقيض مقتضى الامر وهو الفساد والجواب ان المتقابلين لا يجب تقابل احكامهما فلا نسلم ان مقتضى
النقيض نقيض المقتضى فيجوز ان يكون مقتضى الامر الصحة مع غير اقتضاء النهي الفساد بل مع اقتضاء الصحة كيف ومقتضى الامر ايقاع الفعل
ولا يكون واقعا الا مع ترتب الاثار بخلاف النهي فانه يقتضي الكف عنه وهو لا يقتضي عدم ترتب الاثار فافهم على
ان الاقتضاء مع عدم الاقتضاء نوعا من التقابل فحينئذ يجوز ان يكون الامر مقتضيا للصحة والنهي لا يكون مقتضيا لها وهذا لا تنافي
تناف في الاحكام وفيه ان المستدل ادعى وجوب التنافي بين مقتضيهما ومقتضى الامر الصحة فيكون مقتضى النهي منافيها وهو الفساد فان
منع وجوب التنافي بينهما فهو الوجه الاول والا فليس في اليد منع فتدبر وقد يجاب بان هذا قياس في اللغة ورد بانه استدلال باستقراء
حال المتنافيين فتدبر وقد يجاب ايضا بمنع اقتضاء الامر لغة الصحة فانه الطلب المأخوذ ولا يوجب ترتب الاحكام وانما يجب شرعا او عقلا
وفيه انه الطلب للايقاع للماخذ في العين وظاهر ان الموجودية هي ترتب الثمرات والاثار فهو مقتض لترتب الثمرات في نظر الآمر والامر
صح منه طلب الايقاع فتامل فيه مسئلة هل يدل النهي على الفساد شرعا ام لا المختار نعم يدل مطلقا في العبادات والمعاملات
وقيل يدل في العبادات فقط دون المعاملات واليه مال الامام حجة الاسلام الغزالي والامام الرازي وصاحب هذا المذهب
قائل بعدم دلالته في المعاملات على الفساد وعند البعض فيها يدل على الصحة واختاره الشيخ ابن الهمام ثم ههنا بحث لانه ان اريد
الفساد بالذات وهو عدم ترتب الثمرة الذي هو البطلان في اصطلاحنا فغير ان الحنفية ذهبوا الى انه لا يقتضي الفساد بل
يقتضي الصحة في الشرعيات عبادات كانت او معاملات ويختاره المصنف فلا يصح ههنا قوله المختار نعم وان اريد اعم من ان يكون الفساد
بالذات او بالغير وهو ما يوجب ارتكابه الاثم لا من الذات ومقارنة وصف او مجاور فلا يصح جعل المذهب الثاني مقابلا له فانه لم يذهب

المستدل وتم النقض وان اريد انما حرام لاجل الوصف فيكون مباحة لذاتها فالنهي متناولها وان فرق بان الاباحة لذاتها
والنهي للوصف انقلب على اصل الدليل وجواب النقض لا بد ان يكون بحيث لا ينقلب على ما تقدم برمته قد بان لك ان الجواب الحق هو ان
التغاير في المحل وفيه ركان الاستدلال الشيخ ابن الهمام ان المقصود في العبادات الثواب فاذا نهى عنها صار ارتكابها موجبا للعقاب
فخلت العبادة عن ثمرتها بالنهي فلا يكون مشروعة اصلا واما المعاملات فلا بد ان يقول الناسبة جعلت هذا الشيء سببا لهذا لكن لا تفعله وانما
عاقبتك لا تخلو المشروعية الذاتية عن فائدتها في الدنيا وان كان موجبا للعقاب في الآخرة كالبيع فان حكمه الملك وقد ثبت مع الحرمة واجابه
ليس لها ثمرة دنياوية بل ثمرتها ان يكون الثواب لاغير وقد انعدم بالنهي فلا يصح قال في طلع الاسرار الالهية في شرح المنار ما ذكره في العبادات واقع
صحيح وينبغي ان يكون المعاملات ايضا كذلك فان النافي للصحة متحقق وهو النهي وما ذكره من المثال ففيه دليل صارف عن مقتضى النهي يقول
العبد ما ذكره الشيخ ابن الهمام مندفع فانه هب ان المقصود في العبادات الثواب لكن لا نسلم انه ينافي تعلق النهي الذي موجبه العقاب
فانه يجوز ان يثاب ويعاقب على فعل واحد فانه لما جوزنا ان يكون الشيء عبادة ومشروعا في نفسه ويكون منهيا وغير مشروع بوصفه فاذا
اتى المكلف بهذا الفعل استحق لان يعطى اجر نفس الفعل ويعاقب على اتيانه بوصف غير مشروع وان ما يوجب هذا الفعل نيل الدرجات لفظيته
باشتماله على وصف غير مشروع فليس ببعيد ان يقال ان ملازمة الارتكاب بالمنهي عنه ابطل اجر الجنة لكنه سقط الذمة المشغولة بها
بوجوبها فالسقوط عن الذمة لفعلها وهو نحو من الثواب واذا عرفت الحال في العبادات ففي المعاملات بالطريق الاولى وما ذكر في طلع الاسرار
الالهية ان النافي للصحة متحقق في المعاملات وهو النهي فلا يفهمه هذا العبد فان النهي في الشرعيات مطلقا او المعاملات فقط مقتض للصحة
كيف يكون نافيا ومن ادعى فعليه البيان فافهم وهو اعلم بالصواب **مسئلة** المنهي عنه لا يكون ممتنعا مطلقا او من المكلف عندنا خلافا
للائمة الثلثة مالك بن انس محمد بن ادريس الشافعي واحمد بن حنبل رحمهم الله تعالى [illegible] لنا انه اي المنهي عنه
مقدور لان النهي تكليف بالكف والمكلف به مقدور فالكف مقدور والقدرة على احد الضدين قدرة على الآخر فالفعل المنهي عنه مقدور وايضا
النهي طلب الكف باختيار المكلف فيكون المكفوف عنه مقدورا ولا شيء من الممتنع بمقدور وهذا ضروري فالمنهي عنه ليس
ممتنعا واورد اولا انه ممتنع بهذا المنع وهو اي طلب الكف عنه ليس بمحال وانما المحال طلب الكف عن الممتنع لغير هذا
المنع كتحصيل الحاصل بهذا الحصول فانه ليس ممتنعا وانما الممتنع تحصيل الحاصل بحصول مغائر لهذا الحصول فالفعل كان
مقدورا قبل ورود النهي وانما لم يبق مقدورا بالنهي فلا استحالة كذا في شرح المختصر ولا يخفى جوابه فان الكلام في الممتنع لذاته ولا يصح فيه
انه امتنع بهذا المنع كيف ولو امتنع بهذا المنع ففعله واجب او ممكن وعند ورود النهي صار ممتنعا وهذا انقلاب محال بل المحال محال والا اقول
يلزم ان يكون النهي سلبا للقدرة لان الشيء قد استحال بالنهي وهو غير مقدور وفيه انقلاب حقيقته اي حقيقة النهي لا يمتنع
بالاختيار الا بالضرورة والآن يصير امتناعا بالضرورة هذا خلاف وبعبارة اخرى حقيقة النهي طلب الكف بالاختيار
والتنبيه لو كان ممتنعا بهذا المنع او غيره لا يصح كفه بالاختيار فلا يكون منهيا عنه فان قلت لعل مقصود المورد ان الحقيقة العقلية لما
شرعت ولذا كان ابانها الشرع الشريف بالاوامر والنواهي فاذا نهى عن الصلوة قبل الوقت علم ان الوقت شرط وكذا اذا نهى عنها من غير
الطهارة علم ان الطهارة شرط فالشرطية انما فهمت بهذا النهي وجاء الامتناع به فتعلق هذا النهي بغير ممتنع قلت لا شك في ان الشيء بدون الركن
والمشروط بدون الشرط ممتنع لذاته البتة فلا يمكن تعلق النهي لما بينا وقد ظهر من هذا انه لا يصح ان يراد بالنهي اصلا بل النهي تقتضيه ان

المنهی عنه بدونها والشرطية تنافيه نعم يستبان بالاوامر الشرائط عند ارادة الفعل فان الفعل لما تمام شرائطه لا يخرج من امكانه الذاتي
فان قلت فقد بين الشرائط بالنواهی قلت سيجیء جوابه بالتجوز فی المنهی عنه او النهی فان قلت الاركان الحسية ممكنة بالضرورة وانما امتنع لان
الشارع بالنهی فيجوز ان نهی عنها حال عدم الشروط المعتبرة للماهية شرعا قلت الاركان المخصوصة ليست مشروطة فی الوجود الحسی بالطهارة فليست
فی مشروطات من غير شرط بل دلالة لا يمنع تعلق النهی بها وانما يمتنع تعلق النهی بالحقيقة الشرعية المشروطة بالطهارة حال عدم الطهارة فانها مستحيلة
بالذات وصيغ النهی الواردة المتعلقة بالشرعيات ان علم فقدان شرط او ركن بدليل آخر لا بأس بحمله على الاركان الحسية والا فلا يصح الحمل
عليه لان الحقيقة اصل فلا تترك وبهذا يندفع ايضا ما لو قيل سلمنا ان الحقيقة الشرعية بدون الشروط محالة لكن لم لا يجوز ان يكون النهی المتعلق
ههنا عن الاركان الحسية ويكون باطلة فی نظر الشارع فيتم المقصود وهو ان النهی مطلقا يوجب الفساد وذلك لانه يتعلق بان
الحمل على الاركان الحسية مجاز فلا يصار اليه الا بالضرورة وقد يقرر المقصود وهو ان الحقائق الشرعية عبارة عن الاركان المخصوصة
وهی قد توجد بدون الشروط الشرعية وجعلت موجبة لثمرات مخصوصة لكن لا مطلقا بل اذا كانت مع شرائط مخصوصة
فالشرائط ليست لوجود تلك الحقيقة بل لترتب الثمرات المخصوصة فوجودها بدون تلك الشرائط ممكن لكنه لا يترتب عليها حينئذ تلك الثمرات فالنهی المتعلق بها
عند عدم وجود الشرائط نهی عن امور ممكنة بالذات فقد استحال ترتب الثمرات عليها وهو مراد وهم بالممتنع وهو كاف فی المقصود وهم من باب الفساد
الذاتی فی النهی وسيجیء حله ان شاء الله تعالی مع ان الائمة الشافعية صرحوا بان الفاتحة ركن للصلوة وتركها موجب للبطلان وجوزوا التعلق النهی منها
صريح انهم يجوزون كون الصلوة الكائنة جزؤها منهيا عنه مع ان الشیء منفكا عن الجزء ممتنع بالذات فافهم واورد ثانيا النقض بنحو قوله صلی الله عليه وآله
واصحابه وسلم دعی الصلوة ايام اقرائك رواه الترمذی وابو داؤد فتسع الصلوة ايام اقرائك وهذا فی معنی النهی وقد تعلق بالصلوة المقارنة
مع عدم الشرط وحاصله النقض بالنهی المتعلق بالشیء المقارن عدم الشرط او الركن فلا يندفع المناقشة فی هذا المثال الخاص فتدبر فقلنا مشابه
محمول على بيان الانتفاء ايام الاقراء يعنی النهی مجاز عن النفی فالمعنی ليس تحقق صلوة فی ايام الاقراء وهذا التصرف فی صيغة النهی او قلنا النهی راجع
الی الايقاع والعزم عليه لا الی الفعل فالمعنی دعی عزم الصلوة ايام اقرائك فانه لا تحقق الصلوة فيها والعزم علی المحال ممكن منه عدم الامتناع
بالاستحالة بل معها اينا وانكان من غير فائدة وانما حملنا علی احد هذين المجازين تقاضيا العقل الحاكم باستحالة تعلق النهی الحقيقی بالصلوة الحقيقية فی
تلك الايام على النقل بالوارد فيه النهی متعلقا فی تلك الايام فاول ما جعل التاويلين فافهم وقد يجاب بان المراد بالصلوة التشبه لها من القيام والقعود
والسجود وغير ذلك وهی افعال حسية لا تقتضی النهی عنها الصحة وهی امور ممكنة ايضا وسيلوح من كلام المصنف ما يدل على الرضاء به لكن يحكم
انما يتم به لو كانت الحائضة لا تتأتی والحق ان ساقطة بهذه الاركان من غير نية وعزم على الصلوة كانت آثمة وما روی بعد ما يصحح فينا
في المضامين وهی ما كان فی صلب الاباء من النطفة والملاقيح وهو ما كان فی رحم الام من الحمل وما اشبه ذلك كبيع الميتة كلها منفيات اذ
ليست هی بيوعا والنهی الوارد بها ليس على الحقيقة بل مجاز عن النفی او ليس ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال بالمال مفقود او وجود الشیء
من غير وجود الركن من المستحيلات التی لا يصلح لتعلق النهی بها فافهم اتباع الثالثة قالوا الصلوة منقسم الی صحيحة وفاسدة والمقسم مشترك
فی الاقسام فالصلوة الفاسدة صلوة حقيقة وقد ورد النهی عنه قلنا اولا هذا التقسيم لعله ورد من اصحابكم فلا حجة فيه اللهم اذا ثبت الاجماع
عليه قلنا ثانيا سلمنا انه ورد ممن يوثق به للحجية لكنه ليس على الحقيقة بل ذلك كتقسيم الانسان الی الحی والميت فهو تقسيم مجازی وكيف
يدعی احد ان الشیء الذی لا يوجد فيه ركن او شرط فرد لهذا الشیء وهل هذا الا كما يقال الحجر فرد للحيوان فافهم مسئلة النهی عنه لعينه

لا يكون مشروعا عندنا والشرعي الذي تعلق به النهي ليس منهيا لعينه بل بوصف مجاور له وفاقا فالالفاظ الشرعية في الشرعي ما لا يدرك
الا بالشرع والحسي خلافه ويرد عليه ان الزنا لا يدرك الا بالشرع فانه ايلاج في فرج محرم خال عن الشبهة والفرج المحرم لا يدرك
الا بالشرع وكذا الغصب اخذ مال الغير تغلبا والتغلب لا يدرك الا بالشرع مع انهما حسيان منهيان لعينهما والحق ما فسره بعض
المحققين من انه الحقيقة التي اعتبرها الشارع بما هو شارع ورتب عليه احكاما مخصوصة كالصلوة والصوم والنكاح والبيع ونحو ذلك
واما الزنا فلم يعتبرها موجبة لثمرات بل رتب عليه الحد وكذا الغصب كما ورد في الاخبار الصحيحة وللعاهر الحجر وليس لعرق ظالم حق ثم ان كل مشروع حسن
ولا شيء من المنهي عنه لعينه بحسن فلا شيء من المشروع بمنهي عنه اما الثانية فبالاتفاق وبالعقل واما الاولى فلانه ان كل مشروع فلان التشريع انما هو
لصلاح المعاش والمعاد الذي هو مناط السعادة الابدية فلا يكون مثل هذا الشيء قبيحا لعينه بل مرضيا في ذاته وان جاز ان يقارنه القبيح فيقبح
لاجله وههنا بحث قد استصعبه بعض الاعلام هو ان الشرعي يطلق على معنيين احدهما ما اجازه الشارع وظاهر ان هذا لا يكون قبيحا لذاته والثاني
ما مر فان اريد بالمشروع المعنى الاول فمسلم لكن غايته ما لزم ان ما اجازه الشارع لا يكون منهيا لعينه وليس هو مطلوبكم وان اردتم الحقيقة التي
اعتبرها الشارع فالصغرى ممنوعة وليس التشريع بهذا المعنى لصلاح المعاش والمعاد بل يجوز ان يعتبر الشارع حقيقة كالصوم مثلا ويكون
بعض الانواع كما في سوى العيدين والتشريق حسنة وبعضها كصيام هذه الايام قبيحة لاعيانها فينهى عن هذا البعض لعينه وكذلك الصلوة
في الشرع الاركان المخصوصة وبعضها حسنة كما استجمعت الشروط ووقعت في غير الاوقات المكروهة وبعضها قبيحة لذاتها كفائتة الشرط او في
الوقت المكروه. كما مر فقد ظهر ان هذا الدليل مغلطة باشتراك الاسم لكن الامر غير خفي على البصير الحاذق ان اعتبار الشارع حقيقة مؤلفة
من امور حسنة لا تكون قبيحة واما اعتبار الشارع حقيقة مؤلفة عن امور قبيحة لا يكون سببا للثمرة ثم النهي عنها قبيحا لا يليق به بحكمته كيف ويكفي فيه
النهي عن جزئها التي هي امور حسية. اعتبار حقيقة مؤلفة من هذه والاجزاء لاجل النهي عنه لغو لا يليق بالحكمة بل اعتبار حقيقة كذلك لا يكون
الا ليترتب عليها ثمرات في نظر الشرع لذة والحقيقة وهو مبني بالحسن ههنا ولا يتصف بالمنهي عنه لذاته ويكون هذا الاعتبار الموجب لترتب الثمرات
انما يكون لصلاح المعاش والمعاد والموجب للسعادة قطعا وهذا وان لم يقنع به المجادل لكن يقنع المناظر المسترشد ثم سلك المصنف مسلكا آخر منقولا من الامام الهمام
محمد رحمة الله عليه وارتضى به الامام فخر الاسلام واشار اليه صاحب الهداية ولا يرد عليه ما ذكر وحاصله ان الحقيقة المعتبرة شرعا اذا خلت عن الثمرات
ممتنعة ولا يصلح لتعلق النهي وتفصيله ما قال بقوله اقول التحقيق ان الافعال الشرعية امور اما وجودات او بعضها وجود وبعضها عدم وليس
الكل عدمات وهي وان كانت حسنة عقلا لكن ما كانت موجبة لاحكامها التي هي ثمراتها الا بجعل الشارع من حيث هو شارع واعتباره وهو اي
هذا الجعل وهذا الاعتبار نحو من الايجاد في نفس الامر فهو جعل بعضها ركنا وبعضها شرطا فصارت حقائق كلية مركبة من تلك الافعال متحصلة في نفس الامر
موجبة لاحكامها المقصودة منها بل وجود تلك الالفاظ المشروطة بها ووضع لها اسماء مخصوصة او استعمل فيها مجازا وعلمنا اي علم تلك الحقائق
للناس بتوسط الرسل الذين هم لسان الحق صلوة الله عليهم اجمعين خصوصا على سيدنا محمد وآله واصحابه اجمعين واذ علمت ان الحقيقة
الشرعية ليست الا ما اعتبرها الشارع مؤلفة من اركان مشروطة بشروط فليس فسادها وقبحها الذاتي الا بفقدان شرط او ركن والحقيقة
الفاقدة للركن او الشرط من المستحيلات بالذات فلا يصلح لتعلق النهي كما مر قبل غير مرة اي فيه تعلق النهي به فلا بد ان يكون لوصف او مجاور
لا لذاته الا فيما اذا علم من خارج ان الركن او الشرط مفقود فحينئذ ينصرف في النهي او النفي كما مر في الحاشية وقد ظهر من هذا التحقيق ان الحقيقة
الشرعية مجعولة حادثة ولها حقيقة محصلة عند الشارع وهي المسماة بالاسماء الشرعية لا الصورة فقط وان جعل بعض الامور ركنا وبعضها شرطا

لو فيقتضي ترك بالفعل وان المستجمعة منها الاركان والشرائط لا تبقى مع بعض نهي عارض لان الصلٰوة التامة بوجود باسوء ونفس الامر فان قال
ان لا يصح صوم في يوم العيد فغاية جعل كونه في غير يوم العيد من ركنه او شرطه وهو خلاف الاجماع فلا نهي الا باعتبار وصف عارض فلا يكون
نهيا عنه لذاته وخشار ذلك ان كل امر اعتبر ركنا او شرطا حسن فهو من حيث نفسه ليس منشأ للفساد بل للجواز واتهت قال المطلع
لاسرار الالهية لا يمنع المخالفين فان علوا بحسم ان حقيقة الصلٰوة والصوم مثلا تلك الاركان وهي ليست في حد ذاتها حسنة ولا قبيحة بل هي
في بعض الاحوال قبيحة ومع بعضها حسنة او يقول ان الحقيقة الصومية هي المتصفة من تلك الامور مع التقييدات بكونها في غير العيد وصوم العيد
لا بالنوع غير مشروع لعدم الحقيقة عليه هذا هو الذي عليه الامام حجة الاسلام فهذا التحقيق على ما عند هذا العبد ان ههنا مطلبين الاول ان النهي
لا يتعلق بالحقيقة الشرعية بالذات ولا يكون هي منهية عنها بالذات ولا شك ان الحقيقة الشرعية هي الافعال الحسية التي اعتبرها الشارع
شرعية لشرائط معتبرة وذكر المصوران به وهذه الحقيقة لا يصلح القبح الذاتي والنهي عنها بالذات لان الشيء المستجمع للاركان والشرائط حسنة قطعا
في شرعية فلا يكون غير مشروع بالذات كقبح الافعال الحسية هذه الامور في من الحسيات فلا يتعلق به النهي لذاتها وح لا يتوجه ان الصوم والصلٰوة
هي الاركان او فان سلمنا انها الاركان لكن مع اعتبار الشارع حقيقة واحدة واعطائها الوحدة وهذه الحقيقة لا بد من ترتب ما اثباتها
عليها وهو الصحة المشروعة فلا يستقيم انها ليست في حد ذاتها مشروعة ولا قبيحة والقبح انما يكون اذا لم يترتب عليها ثمراتها وذلك عند فقدان
شرط من شروطها او ركن من اركانها فغير المشروع شيء آخر لا هي وبعبارة اخرى الصلٰوة المنهية اي فرد من افراد الصلٰوة التي اعتبرها الشارع
لا هو على الثاني فهو داخل من الصلٰوة بل من شيء آخر والنصوص يأبى عنه وكذا ما وقع من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
النهي من صلٰوة كذا ابطله وعلى الاول فهو مشتملة على الاركان المعتبرة عند الشارع والشروط المعتبرة عنده وهو اللازم وهو والنهي من
غير ركنه وشرطه وهو من ابين الاستحالة لا يصلح تعلق النهي واذا كانت مع الشرائط والاركان غير موجودة كما اعتبر الشارع مرتبة الاحكام
فلا يكون باعتبار الذات قبيحة نفسها واذ قد نهى الحكيم فلا بد من نوع قبح وما منع ذلك الا القبح لوصف او مجاور وانه هذا الكلام اشار الامام
محمد رحمه الله فيما روى في الطلاق في الحيض غير واقع لكونه منهيا عنه اذ لو لم يقع الطلاق في الحيض فاي شيء حرم وباي فعل عصى المطلق
في الحيض ولم يبق المنهي عنه الطلاق هذا الكلام لا غبار عليه اصلا والثانية تعيين كون الصحة داخلة في مفاهيم الشرعيات وقد تقرر استحالة
الباطل القبيح لعينه بان الصحة داخلة في مفهوم الصلٰوة والصوم ونحوها ولا يكون الصلٰوة والصوم المنهيان لا بانها صلٰوة وصوم ما
لا يمتاز الا بهذه الذي هو الصحة فالصلٰوة الغير الصحيحة مستحيلة فلا يكون متعلق النهي فالشيء الذي تعلق به النهي صحيح في مدلوله منفك
لاجل الوصف وهذا التقرير يلوح آثاره من الشيخ ابن الهمام والمصنف به في الاصول وانت لا يذهب عليك ان دعوى دخول الصحيح
في حقيقة الشرعيات دعوى من غير بينة ولا يظهر لها اثر في كتب المشائخ نعم الذي يظهر من كلامهم ان الصحة من اللوازم فابتناؤها
عليه وهو الذي وقع فيه الخلاف فلا بد من ابانته وذلك الى الرجوع الى ما اوردنا من الحق الصراح فتدبر لعله ينفعك في
كثير من المواضع هذا وان اقتضى الى التكرار والتطويل لكنه تعيك من الزلة فانه لا يخلو عن الافادة والتحصيل المطلب الثاني
الكلام في الفروع منها صوم يوم العيد فانه مشروع عند نا باصله دون وصفه والذي من تتبع كلامهم فيه انها صيام وورد
النهي فلا بد ان يكون بحيث لو صام احد فيه وقع صومه صوما واثم والا لم يقع النهي عن الصيام بل عن شيء آخر واذا وقع صوما
لا بد ان يكون مشتملا على الاركان والشرائط فيجب المشروعية والا لم يكن صوما لا يتعلق النهي هذا غاية التقرير لكلامهم ولا يرد عليه ما ذكر وقرر

الكلام للامام حجة الاسلام مائة حينئذ بصيغ فائت الشرط او الركن لا يتعلق به اسم النفي هف ولعب في الكلام كلام
هو انه قد ورد في بعض الروايات بصيغة النفي نحو لا صيام في هذه الايام فهذا يقتضي ان ينتفي الحقيقة الصومية
وليس هو نهيا حتى يطلب الامكان فلا يلزم صدق النصوص على الماتي به وقد مر في الباب الثاني من المقالة الثانية
في المسئلة اجتماع الوجوب والحرمة ما يرشدك اليه وفيه نظر لو اورد عليه انه يلزم ان يكون الوضوء داخلا في مفهوم
الصلوة لان الصلوة من غير طهارة لم تكن الصلوة عندكم فينبغي ان يكون جزء منه فاثبتا وليس الا الوضوء مثلا
فيلزم كونه داخلا فيها مع انه شرط خارج هف كذا في شرح المختصر مطابقا لمتنه ثم هذا الازم عليهم ايضا فان الصلوة الصحيحة الاركان مقارن الطهارة
فيلزم ان يكون داخلة فيها فما هو جوابكم فهو جوابنا واجيب بمنع اللزوم لان الشرط انما هو لتحقق المسمى شرعا لا انه داخل في حقيقة المسمى
قيل لو كان المسمى عبارة عن نفس الاركان من غير اعتبار امر زائد لزم تحققه عند تحقق الاركان ولو مع فقدان الشرط ولو لم يعتبر الشارع
هذا الوجود لزم انعدام الموجود وسيجي حله انشاء الله تعالى امنا وفي المشهور تقرير بان التقييد مقارنة الشرط داخل لا نفس الشرط فالصلوة مثلا
عبارة عن الاركان المخصوصة مقارنة للشرائط وهي خارجة عنها كما في الصحيحة عندكم قيل المراد باللزوم انه يلزم ان يكون جزء مفهوم الصلوة ولا يكون
جزء الحقيقتها واراد بجزء المفهوم ما يكون تعقل مفهوم الشيء موقوفا على تعقله بان يكون جزء العنوان فمفهوم الصلوة هو المفهوم العنوي وليس جزء الحقيقة
حتى يكون دلالة عليه تضمنية ولا شك في لزوم ذلك فانه لو لم يتصور الاركان مقيدة بمقارنة الشرط لم يتميز الصلوة عما ليس صلوة من الاركان
الغير المقارنة لها اقول اراد التوقف اي توقف تصور الصلوة على الوضوء مثلا بحيث يدخل في عنوانها ممنوع وتحقيقه ان الصلوة مثلا
عبارة عن هذه الاركان لكن لا مطلقا بل بحيث يكون مصداقا لتعظيم الباري عز وجل وهذا التعظيم كالصورة النوعية لحقيقة الصلوة
والاركان كالمادة لها فالاركان اذا وجدت فصارت مصداقا للتعظيم وجدت حقيقة الصلوة في نفس الامر كسائر الحقائق لكن الشروط مما
يتوقف عليه وجود هذا التعظيم فبفقدان هذه الشروط ينعدم ما هو كالصورة فينعدم الحقيقة ولا يلزم منه توقف تعقلها على تعقل الشروط
ولا دخولها في العنوان كما ان حيوة الحيوان ووجود صورته النوعية موقوفة ومشروطة بالمزاج الخاص ولا يلزم دخوله في الحقيقة ولا في
فاندفع ما قيل ان التقييد لو لم يكن داخلا لكان الصلوة مع عدم الوضوء صلوة والا لزم انعدام الموجود فقد لزم توقف التعقل ويؤيد
ما ذكرنا ما في الحاشية ان الكاشفين بحقائق العبادات وجدوا الفرق بين الصحيحة المقبولة وبين غيرها من غير نظر الى الشرائط يقولون للمقبولة
شبها بالارواح في عالم اللطائف والمراد بالمكاشفين الصوفية الكرام فانهم يقولون للعبادات صور في عالم البرزخ كما يشهد به نصوص من الاعمال
ونصوص جزائية الاعمال كما ورد في الخبر الصحيح ان سورة الملك تحرس للقاري في الآخرة والقرآن الشريف يشفع وغير ذلك ونسبة الصحيحة
منها الى الفاسدة كنسبة الحي الى الميت في عالمنا فهذا اعدل دليل على ان للصلوة امرا بمنزلة الروح للجسد والشروط انما هي شروط لوجوده
فافهم واتقن ثانيا لو سلم اللزوم فبطلان اللازم ممنوع فانه لا يلزم منه عدم الفرق بين الركن والشرط وانما كان الاستحالة في لزوم عدم تميز
ذلك لتقرر اتباع الائمة الثلثة قالوا اولا النهي في الشرعيات كالنهي في الحسيات لان وضع الصيغة غير مختلف والنهي في الحسيات
يقتضي القبح لذاته فكذا في الشرعيات قلنا لا نسلم المماثلة بين الشيئين كيف والحسي لا يلزم ان يكون حسنا لان خلق القبيح ليس قبيحا وليست حقيقته باقية
من الشارع من حيث هو شارع وجعله بخلاف الشرعي فان تشريع القبيح قبيح ولا يكون المشروع قبيحا لذاته فان حقيقته بجعل الشارع وقد مر تحقيقه وثانيا
قال الله تعالى لا تنكحوا ما نكح آباؤكم والنكاح شرعي وقد نهى عنه لذاته حتى لا يكون مشروعا اصلا والحاصل الاتيان لا يتعلق النهي

بالشرعيات مع بطلانها في ذاتها اجماعا قلنا لا نسلم ان المنهي عنه فيه نفس شرعيته بل النكاح ممنوع على الفته وهو الوطء فانتفت حرمة الوطء
نفس العقد. ولا يحرم قلت لبطلان العقد بالاجماع وبان المقصود من العقد ثمرته وهي حل الوطء لانه مشروع لاجله ولما لم يترتب هذه الثمرة
عليه بل يستحيل الترتب للحرمة المؤبدة بل بالعقد فافهم ولو قلنا كما مر في صلوة الحائض من كون النهي بمعنى النفي والمراد النفي عن العزم قبله

مسئلة النهي في الحسيات قد مر تفسيره كالعبث والكفر وسائر العقائد الباطلة باتفاق الائمة الاربعة يدل على الفساد اي البطلان
الذاتي وعدم السببية لحكمه اي الثمرة لان للاصل هو الاصل والقبح الذاتي اصل في النهي كما ان الحسن الذاتي اصل في الامر الا بدليل
صارف عنه فانه حينئذ لا يدل على الفساد ولا ذاته بل لاجل الوصف او المجاور على حسب ما يقتضيه الدليل كنهي قربان الحائض قال الله تعالى
يسألونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض وهذا يدل على ان التحريم للاذى لا لنفس القربان فيصلح موجبا للحكم والثمرة حتى
يثبت نسب الولد المتكون من الوطء في الحيض واما النهي في الشرعيات ففي فساد الوصف اي فيدل على فساد امر خارج وصفا كان او مجاورا
عنده لا ان النهي الحقيقي يقتضي ان يكون المنهي عنه ممكنا واقعا بالاختيار ومقتضى النهي الذي هو القبح يقتضي ان لا يكون مشروعا اصلا فلا بد من جعله
دون مقتضى النهي فقدمنا المقتضي على المقتضى كما علمت مفصلا وهل يدل فساد الوصف على فساد الاصل فيما اذا علم تعلق النهي لاجل الوصف ام لا يليك
الخلاف فيه فعند الاكثر لا يدل ولهذا صح طلاق الحائض فان الطلاق في نفسه ليس قبيحا وانما القبح للمجاور وصح ذبح ملك الغير فان الذبح بالجرح
اخراج للدم المسفوح مع ذكر الله تعالى ليس فيه قبح وانما القبح لاجل كونه موجبا لتلف مال الغير وصح الصلوة في الارض المغصوبة كذلك
كما مر وصح البيع عند النداء لان البيع لا خبث فيه وانما هو لتوهم اخلال الجمعة المفروضة والمنقول عن مالك واختاره ابن الحاجب ان النهي للوصف
مطلقا يدل على فساد اصله لنا الاتحاد لتنافر المحلين محل المشروعية ومحل الفساد وغاية ما يلزم كون الاصل يلزمه القبح وما يلزم القبيح لا يكون قبيحا
لعينه بل بالعرض واذا لم يكن فساد الوصف موجبا لفساد الاصل فبقي الصوم في يوم النحر مشروعا وانما الفساد لوصف كونه اعراضا عن ضيافة
الله تعالى وصح النذر بصوم يوم العيد لقبوله الايجاب الذي هو النذر لكونه لا خبث فيه وانما هو في الوصف ولم يتعلق به النذر ثم انه بعد النذر
يؤمر بالافطار وقضائه في يوم مكانه وكذا الصلوة في الاوقات المنهية فانه لا قبح فيها من حيث هي عبادة وانما القبح لوقوعها في وقت يعبد فيه
الشيطان فيصح النذر بها ايضا لعدم تعلق التشبيه بعبادة الشيطان وكذا الربوا وسائر البيوع الفاسدة فانها ليست خبيثة من حيث انها مبادلة
المال بالمال بالتراضي وانما الخبث لاجل شرط الزيادة او غيره من الشروط المفسدة والموجب للملك انما هو من جهة
كونها بيوعا ومبادلة لكن هذه العقود واجبة الرفع والفسخ لاجل الاجتناب عن الفساد والذي جاء من قبل الوصف ولا يثبت الملك
قبل القبض لئلا يلزم تقرر الفساد الذي كان واجب الدفع من قبل الشارع اذ لو ثبت الملك حل له المطالبة وهذا هو الفرق بين الصحيح والفاسد
في ثبوت الملك قبل القبض ولا بعده فتدبر واعترض بان غاية ما لزم انه يصدق مسمى الصوم والصلوة والبيع على صوم العيد والصلوة وقت
الاستواء والبيوع الفاسدة ولكن من اين لزم ثبوت استحقاق الثمرة اللاحقة بها وثبوت الملك في البيع الفاسد وهذا الاعتراض في
غاية السخافة فانك قد علمت سابقا ان الحقيقة الشرعية هي التي اعتبرها الشارع وهي المستجمعة للاركان والشروط ومتى تحققت
ترتب عليها الاحكام والثمرات الموضوعة تلك الحقيقة لاجلها والا فلا فائدة في اعتبار حقيقة لا يترتب عليه ثمراتها ولم يرد من قبل
الشرع لمنع ترتب الثمرات بعد تحقق اسبابها مع الشروط والاركان فتدبر فيه ثم انما يتشكل بان الفقهاء النذر بهذه الصيام او الصلوة
لا يصح لان المسلم روى انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام قال لا نذر في المعصية ولا شك ان المعصية حاصلة سواء كانت لذاته او لوصفه

بل الوصف فيلزم ان لا يصح النذر بها لكونها معصية قطعا وما يقال ان وجوب الاداء او وجوب القضاء لاجل صلوحه فيه ولا معصية والانعقاد ايضا لمنفعة القائمة ليس بشئ لان وجوب القضاء فرع وجوب الاصل واذا لم يعقل وجوب الاصل لكونه معصية لا نذر بها ولا قضاء وجوابه انا قد مر ان صوم يوم العيد ليس معصية في حد نفسه والنذر انما تعلق به وانما المعصية الاعراض المذكور ولم يتعلق به النذر. وما نسلم ان المعصية عامة فيما يكون هو معصية او مجاورة كيف والا لم يصح النذر بالصلوة في الدار المغصوبة والوضوء على قارعة الطريق بل المراد بالمعصية ما يصدق عليه المعصية حقيقة وح لا حاجة الى ما اجيب به بانه على رواية الحسن عن الامام ابي حنيفة ان اضاف النذر لصوم الغد يلزم الصوم وان كان الغد يوم العيد لانه ما نذر به ليس معصية وانما اتفق ان يكون عيدا بخلاف ما اذا اضاف لصوم العيد فانه معصية مع انه ان كان المعصية لكونه متعلق النذر مقارنا بالاعراض عن الضيافة فصوم العيد والغد كلاهما سواء وان كانت لتعلق النذر بما هو معصية فليس في الصورتين المنذور معصية فتدبر والضعف ثم اعلم انه مشائخنا قسموا النهي الذي به القبح في المنهي عنه الى لازم كما في صوم العيد. فان الحرمة للاعراض عن قبول الضيافة ولا ينفك عنه صوم العيد ان صح انفكاك الصوم مطلقا والى مجاور كما في البيع وقت النداء فانه ما نهي عنه الا للاخلال بالجمعة وهو قد ينفك عنه كما في البيع مع السعي ونكاح المحلل فانه انما نهي لمقارنته مع التحليل والنكاح قد ينفك عنه فالقسم الاول ان ثبت بدليل قطعي فيطلقون عليه الحرام والا فالمكروه وعلى القسم الثاني لا يطلقون لفظ الحرام انما يطلقون لفظ المكروه ويقولون البيع وقت النداء والصلوة في الدار المغصوبة والنكاح المحلل مكروه ومرادهم به كراهة التحريم ثم انهم لا يوجبون القضاء على من شرع في صوم العيد ثم افسد لان وجوب القضاء انما كان لوجوب الاتمام ووجوب الاتمام لصحة الشروع وصيانة ما ادى والشروع فيه غير صحيح وما ادى واجب الدفع فلا صيانة فلا وجوب فلا قضاء ومع هذا اوجبوا الصلوة بالشروع في الوقت المكروه فرقوا بان الصوم وقته معيار فنفاده يؤثر في فساد الصوم من الاصل وكل جزء منه مشتمل على معصية وهي الاعراض بخلاف الصلوة فان وقتها غير معيار ولا كل جزء مشتمل على المعصية وانما يتم بالسجدة وانت لا يذهب عليك انه لا دخل فيه للمعيارية فان المشروعين متساويين في كونه معصية لاجل الغير فان كان هذا اخراجا له من سببية لوجوب الاتمام فهما سيان والا وجبا فالاولى ان يكتفي بحديث مقارنة المعصية ويقال ان اتمام الصوم انما يجب صيانة لما ادى وكلما ادى لا يخلو عن الاعراض والصلوة انما يجب اتمامها صيانة للتحريمة عن البطلان ليس في التحريمة تشبه لعبادة الكفار فلا معصية فلا يخرج عن الشبهة انما المعصية في اداء ركن من الاركان من القيام والركوع ونحوه وعلى هذا الايراد انه يلزم ان لا يحرم الا الركعة التامة لا ما دونها لان ما دون الركعة ليس صلوة وذلك لان ما دون الركعة عبادة وصلوتية فيحرم في هذه الاوقات كالركعة بوجود التشبه المنهي اتباع الامام مالك قالوا استدل العلماء على تحريم صوم يوم العيد بالنهي الوارد فيه وما وجد نكير فهو اجماع ورد اولا بان التحريم لازم لمدعاكم اعم منه فلا يلزم من ثبوته ثبوته فما تم التقريب وان اريد بالتحريم التحريم بعينه فيستلزم الفساد ومنعنا الاجماع مع ان الكلام فيما كان الفساد للوصف فافهم ورد ثانيا بانه وصف لازم اي الوصف المحرم في صوم العيد وصف لازم فلا يلزم من الفساد فيه الفساد في المفارق فما تم الدليل بمدعاكم فما تم التقريب وقد يجاب عنه بان الاستدلال ليس الا لاجل النهي فلا فرق بين اللازم والمفارق وفيه انه ممنوع فلا بد من تبيانه فافهم ورد ثالثا وقيل هذا منقوض بالصلوة في المكان المغصوب ونحوها لصحتها اتفاقا مع تعلق النهي بها لاجل الوصف تامل واجيب عنه بوجهين الاول ان النهي لم يتعلق بالصلوة انما نهي عن الغصب فقط لكن صاحب الصلوة اداها مقارنا بالغصب كما ان الزكوة ليست معصية وان ادى الى المصرف حين الارتكاب بمعصية وجوابه ان قد ورد

الاخبار الصحيحة في حرمة التصرف في ملك الغير من غير اذنه وصار هذا من ضروريات الدين ولا شك ان انما لزم من مقتضى النهي الخلل
في الارض المغصوبة لتصرف فيه فيكون متعلق النهي اذ الكلام في ايجاب الحكم فافهم الثالث ان المقصود ان مقتضى النهي ذلك لا بيان ما
في التخلف لمانع وههنا قد منع مانع وجوابه ان هذا القدر لا يكفي بل لا بد من التبيين للمانع فان النهي المقتضي حكم الفساد والاصل
تام فلا يتغير عن مقتضاه من غير صارف مبين للصرف فافهم قال الامام الشافعي في الاستدلال النهي بوصفه الفساد وجوب العمل
لعدم اجابته فيجب الفساد ونقض بالكراهة فيدل على الفساد ايضا لان الاحكام كلها متضادة ونوقض بالكراهة الوصفية فقط وصحة الاصل
والحل ان لا تضاد عند تغاير المحل فاول بانه ظاهر في عدم الوجوب يعني ان المنهي عن الشيء لا لاجل الوصف ظاهر في عدم وجوب الاصل
للتبعية المفسدة وكذا في المختصر اقول الظهور اي ظهور النهي لا لاجل الوصف في عدم وجوب الاصل ممنوع بل الظاهر رجوع النهي الى القيد
وايد لما حكي عن عبد القاهر ان محط الافادة هو القيد نفيا واثباتا وقيل مقصود الامام الشافعي ان النهي للموصوف بصفة يقتضي وجوب الاصل
وهو يلزم منه عدم وجوبه لما مر من استدلال العلماء وما عن عبد القاهر معناه ان محط الافادة القيدية هذا القيد دون المطلق من القيد
المتحقق في غير ذلك وهذا غير وارد فان مفاد النهي عن الموصوف بصفة من جهة الوصف وجوب نفس الموصوف ممنوع كيف لا
كيف ولا تضاد وقد يتعدد المتعلق ولا كلام في النهي عنه لا من جهة الوصف وكذا المورد في عدم وجوب نفس
الموصوف ممنوع وقد مر منع استدلال السلف في النهي من الوصف على الفساد بقي ههنا شيء هو انه لا يمكن
الامتثال الا بارتكاب المعصية حينئذ ولا يليق بشأن الحكيم ايجاب مثل هذا الامر لكن الامر هين في
على المكشوف بحقيقة الامر فان الحكيم ما امر بهذا الفعل بالذات بل انما امر بشيء يمكن مفارقته من الوصف المنهي والتقصير من المكلف
لعدم اجتماعه مع الوصف المنهي كما اذا اوجب الفعل بالنذر وليس من لوازمه الاعراض عن [illegible] المنهي لكن لما اخذ العموم في العبد
لزم من ايقاعه الارتكاب ولا شناعة في ايجاب الحكيم مثل هذا القدر بل ثم لما كان في الفعل ارتكاب محرم وفي الاجتناب عنه ترك واجب لكن
الى خلف والفوات في خلف فوائد الكل وبه اختير الحكم بالانعقاد وايجاب القضاء فافهم وانما اطنبنا الكلام فيكون الناظر على بصيرة ولا يرتفع
ما يذهب اليه الاوهام في ادنى الراي من استبعاد ايجاب شيء وتحريمه من سواء السبيل تنبيه القبيح لعينه لا يقبل النسخ اي انتساخ الحرمة
ولم يرد النسخ المصطلح الا اذا كان لذاته محض قبيحا لعينه جهة محسنة يزيل قبحه كما يزيل العارض برد الماء او يغلب مصلحة الجهة المحسنة
على مفسدة كالكذب المتعين طريقا لعصمة نبي او انقاذ بري او اصلاح ذات البين والقبيح لجهة اذا لم يترجح عليها غيرها من الجهات المحسنة
اي لم يكن هناك جهة محسنة اصلا فكذلك لا يقبل انتساخ الحرمة كالزنا فانها محرمة لايجاب اشتباه النسب وليس هناك جهة محسنة اصلا
فضلا ان تغلب عليه واستدل عليه بان الفعل من المنكوحة وغيرها في الصنع متحد بالحقيقة فليس في ذاته قبح اصلا انما القبح لمعنى في غيره
كما ذكرنا والحق ما يشير اليه كلام المشائخ الكرام من ان الزنا قبيح لعينه والفعلان وان كانا متحدين في بادي النظر الا ان الاحكام تختلف
باختلاف الخصوصيات والنسب فالفعل المضاف الى المملوكة حسن وفي الاجنبية قبيح بالنظر الى نفس هذه الاضافة ولوازمها الاختلاف بالحقيقة
عند الحكيم لم يصبها ايضا فافهم واذا كان القبيح لعينه والقبيح لجهة لا توجد فيه جهة اخرى محسنة فيها لا يقبل انتساخ الحرمة فلم يبح اي كل ما
ذكر الله تعالى في ملة من الملل ثم الروافض فيه علينا اولا انكم جعلتم الزنا سببا للقرابة المصاهرة حتى حكمتم بالحرمة كما في الحلال مع انه
محظور لعينه او لجهة لا تقبل الانتساخ وهذا المحظور لا يصلح سببا للنعمة اصلا وثانيا انكم تحكمون بتملك الغاصب المغصوب بعد وجوب الضمان

مع انه قبيح لعينه لا يصلح سببا للملك و ثالثها انكم تثبتون ملك الكفار اموال المسلمين بالاستيلاء مع انه قبيح لعينه اراد المصنف ان يجيب عنها
فقال و ثبوت حرمة المصاهرة بالزنا فروع كحقيقة الوطء الموجود لسببه الولد يعني ان النكاح انما يوجب الحرمة لكونه سببا للولد المورث
للجزئية الوطء الحرام مثله في سببية تكوين الولد حقيقة و ان اهدر الشارع هذا السببية والولد ليس فيه قبح انما هو مخلوق الله تعالى
من غير صنع الوالد والوطء يقوم مقامه في ايراث الجزئية المحرمة من حيث انه سبب لا من حيث انه محرم كالتراب يزيل الحدث
من حيث انه قائم مقام الماء و الكلام من حيث ذاته ملوث و بالجملة ان سببية للحرمة ليست بالذات بل بالعرض و هذا مذهبنا
و مذهب امير المؤمنين عمر و ابن عباس و اكثر التابعين و هذا كثبوت ملك الغاصب فان الغصب بما هو غصب لا يوجب الملك هو الملك
بعينه بل انما يوجب بتبعية الضمان يعني ان الغصب موجب للضمان عند فوات الاصل بل بزوال اسمه و ايجاب الضمان يصلح جزاء للفعل الحرام وليس فيه قبح
اصلا و هو لا يجامع بقاء ملك المالك و الا لزم اجتماع العوض والمعوض في ملك واحد فوجب الخروج عن ملكه فلا بد من الدخول في الضمان لئلا يكون
سائبة في الاسلام فالموجب بالذات لثبوت الملك هو الضمان و لما كان الغصب سببا له اضيف الملك اليه استنادا فانه يحدث عند ايجاب
الضمان مستندا و لهذا لا يملك الغاصب الزوائد و يملك ما يرجع عليه ملكا محظورا لكونه تبعا و لذا يجب التصديق به كذا قالوا و ينتقض بالمدبر
فانه يجب ضمان فيه و لا يدخل في ملك الغاصب و تفصيل المقام مع جوابه مذكور في شروح اصول الامام فخر الاسلام قدس سره
و هذا كثبوت ملك الكافر بالاستيلاء و هو ايضا ليس سببا لما هو استيلاء بل بسببية زوال العصمة عن مال المسلم لانقطاع الولاية الشرعية الموجبة
للاحراز بخلاف الباغي اذ لا تنقطع عنه الولاية الشرعية للشركة في الاسلام و اذا زال العصمة انقطع ملكه فبقي المال غير مملوك فيملك الكافر
بالاستيلاء و صار كالاحتطاب و الاصطياد و نحو هذا القدر يكفينا ههنا في الاستناد و اما اثبات زوال العصمة فبالنص القرآني و بالسنة كما سيجيء
ان شاء الله تعالى فاتئد **مسئلة النهي يقتضي** الدوام و العموم عند الاكثر من اهل الاصول و اهل العربية فهو للفور بخلاف الامر
و قيل كالامر في عدم اقتضائه الدوام بل العموم ايضا و في المحصول انه المختار و في الحاصل انه الحق لنا استدلال العلماء سلفا و خلفا بالنهي
عن تحريم الفعل مطلقا مع اختلاف الاوقات من غير انتظار الى قرينة و التمسك على الدوام فدل هذا الاستدلال منهم على ان المتبادر منه نفي
الحقيقة للفعل او الفرد المنتشر و هو انما يكون بالانتفاء و انما بجميع الافراد عرفا و لغة فالنهي له حقيقة فلا يرد انه يستعمل لكل منهما من الدوام
و غيره فلا يكون مشتركا لفظيا فيهما و لا حقيقة و لا مجازا لان الكل خلاف للاصل بل يكون للقدر المشترك بينهما وجه الدفع ظاهر فان خلاف الاصل
قد يصار اليه لدليل و ههنا قد دل الدليل على تبادر احدهما فليكون حقيقة فيه و مجازا في الآخر لا يقال الكف لا يتأتى حال الغفلة فلا يصلح
واجبا على الدوام و الا لزم العصيان لان الاقتضاء و التكليف ما دام الشعور و عنده يجب الكف دائما و الافلا و فيه و قد مر من قبل قالوا
نهي الحائض لا يدوم فلا يلزمه الدوام قلنا انه مقيد بسم اوقات القيد و مرادنا من الدوام الدوام مدة العمر في المطلق و مدة القيد

في المقيد فافهم

فصل دلالة اللفظ منه انا اربعة و اما من عدا نا فيزيد عليه **منها العبارة** و هو ما ثبت اي دلالة ثبتت و تحققت بالنظم بان يدل
هو بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم كما في الدلالة و لا بواسطة تصحيح الكلام كما في الاقتضاء و لو التزاما اي و لو كانت التزامية مقصودا و لو كان

القصد تبعا احترازا عن الاشارة كقوله تعالى و احل الله البيع و حرم الربوا الآية فالحل و الحرمة و التفرقة لازمة لهما
كلها بالعبارة لان الاولين مقصود و ان تبعا و التفرقة مقصودة بالذات لكون الآية ردا لتسويتهم بينهما فالعبارة

يعتبر فيها السوق للمعنى المفهوم في الجملة بالذات او بالتبع صرح به صاحب الكشف ونقله عن الامام صدر الاسلام
ايضا وهو اي الامام شمس الائمة وفيه خلاف صدر الشريعة حيث شرط فيها السوق بالذات حتى حكم ان الدلالة على حل البيع وحرمة الربوا
اشارة وهو بان تغيير الاصطلاح من غير فائدة في قوة الخطاء عند المحصلين **ومنها الاشارة** وهي دلالة التزامية لا تقصد اصلا
لا بالذات ولا بالتبع ولا بد من تقييد زائد هو ان لا يكون لتصحيح الكلام ليخرج الاقتضاء والاذهان متفاوتة في فهمها كذا في التلويح ثم اللزوم
وهو قد يكون جليا فدلالة جلية وقد يكون خفيا فدلالة خفية فقد يكون نظرية لخفاء اللزوم كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
بالمعروف الآية فهو لايجاب نفقة على الآباء ولكن قد عبر سبحانه عنهم بالمولود له ونسب الولد اليهم بحرف اللام ففيه اشارة الى اختصاص
الولد بالوالد شبه اذ المراد التمليك فلا ينفرد بنفقته ولا يجب شيء منها على الام ويستتبعه هذا الولد بابيه الامامة الكبرى التي
في السلطنة العامة فيستحقه ان كان الاب قرشيا والكفاءة فيعتبر كفو الابن ابو كفوا له الا الحرية والرق فانه لا يكون حرا او مرقوقا بحرية الاب ورقه
بدليل خاص بها وغير ذلك من الاحكام المتعلقة كالقتل وغيره ثم في كون الدلالة على اختصاص الولد بالوالد من الاشارة نظر فان اللام
موضوع للاختصاص وتبادره ههنا الاختصاص النسبي فالمراد بالمولود له من ينتسب اليه الولد وهذا المعنى هو المقصود وان كان المقصود اليه ايجاب
النفقة عليه فالدلالة عليه عبارة لا اشارة نعم الدلالة على ترتب الاحكام المذكورة على ثبوت النسب اشارة اليه فافهم كقوله تعالى للفقراء المهاجرين
الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم الآية فانه وان سيق لايجاب سهم الغنيمة لهم دل على زوال الملك عما خلفوا لان الفقير من لا يملك شيئا من المال
ففي التعبير عنهم بالفقير اشارة الى زوال الملك والا صاروا اغنياء لا يقال لفظ الفقير استعارة لاضافة الاموال اليهم فيكونون مالكا للاموال
فلا يكونون فقراء بل استعير لمن انقطع طمعه من الانتفاع بالمال لان الاضافة لا تدل على الملك حين الاخراج من الديار والاموال لا في
الآن فلا تمنع الاضافة قرينة على ثبوت الاستعارة فيترك الفقير على الحقيقة وقال في التحرير والوجه انه اي زوال الملك بل الدلالة عليه اقتضاء
لان صحة اقتضاء الفقراء بعد ثبوت ملك الفقير الاموال متوقفة على الزوال فيكون الزوال لازما متقدما فالدلالة عليه اقتضاء اقول اطلاق
الفقراء وان توقف على زوال الملك لكن لا يتوقف على الزوال بالاستيلاء فكون الاستيلاء مزيلا من ملك المؤمنين موجبا للملك لهم اي للمستولين
الكفار ثابت بالاشارة كما يشير اليه قوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم لان التعليق بالمشتق يوجب علية المبدأ فالاخراج سبب للفقر فتدبر وهذا
غير واف فان كون الاستيلاء مزيلا وموجبا حكم ونفس زوال الملك حكم آخر وصاحب التحرير انما حكم على الثاني بكونه اقتضاء دون الاول ثم
قال الاستاذ في ايجاب ما قال في مطلع الاسرار الالهية قدس سره ان توقف الاطلاق على امر لا يوجب كونه اقتضاء ولا يلزم ان يكون
جميع اللوازم اقتضاء لتوقف الاطلاق عليها البتة بل الاقتضاء الدلالة على امر يتوقف عليه صحة المعنى المفهوم وليس ههنا
كذلك فان زوال الملك والفقر معنيان من غير توقف لاحدهما على الآخر فلم يكن الا اشارة هذا ولعل الكلام فان تنزيل الفقير منزلة
على من لا يملك شيئا فلكون المهاجرين رضوان الله تعالى عليهم غير مالكي ما خلفوا مقصود في الجملة وان لم يكن مقصودا بالذات فهو عبارة
نعم الدلالة على كون الاستيلاء مزيلا موجبا غير مقصود فاشارة فافهم وكقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم
وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم
الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل دل هذا القول على جواز الاصباح جنبا للصائم لا كما يقول الروافض
خذلهم الله تعالى ان من اصبح جنبا فقد افطر وتقريره على ما هو المشهور ان الآية دلت على جواز الاستمتاع في جميع الليل فجاز الاستمتاع في آخر اجزاء الليل بحيث لم

جنبا في اول اجزاء الفجر واورد عليه ان حتى غاية للاكل والشرب فيجوزان في آخر اجزاء الليل لا الاستمتاع بالنساء، واجيب بان حتى غاية لقوله
فالآن باشروهن اي الآخر بدلالة السياق فان الآية في نفي حرمة الاستمتاع والاكل والشرب من لدن تمت الليل واباح الاشياء الثلثة
الى الفجر ولو سلمنا وتنزلنا فالاستمتاع مثل الاكل والشرب فاذا جاز في آخر الليل جاز ايضا بمفهوم الموافق لكن على هذا يكون من باب الثاني
غير ظاهر وسلك المصنف مسلكا آخر هو ان قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم دل بعبارته على حل الاستمتاع في الليل كله
فلزم الاصباح جنبا فانه لازم من استغراق الليل بالرفث قطعا وعلى هذا لا شائبة للايراد عليه اصلا فقيل اللازم من الآية جواز الوقاع
في جزء منه لا في جميعه فان ليلة الرفث مطلقة اقول قد مر ان التقدير في للاستيعاب فدل الآية على استغراق حل الرفث بالليل على انه
نسخ للحظر المتعلق بالجميع كما روى ابو داود والبيهقي عن ابن عباس في يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين
من قبلكم قال فكان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا صلوا العتمة حرم عليهم الطعام والشراب والنساء وصاموا
الى القابلة فاختان رجل نفسه فجامع امرأته وقد صلى العشاء ولم يفطر فاراد الله ان يجعل ذلك يسرا لمن بقي ورخصة ومنفعة فقال علم الله انكم
كنتم تختانون انفسكم الآية فرخص لهم ويسر وفي رواية البخاري وابي داود والترمذي عن البراء بن عازب قال كان اصحاب النبي صلى الله
عليه وسلم اذا كان الرجل صائما فحضر الافطار فنام قبل ان يفطر لم ياكل ليلته ولا يومه حتى يمسي وان قيس بن صرمة الانصاري كان صائما وكان يومه
ذلك يعمل في ارضه فلما حضر الافطار اتى امرأته فقال هل عندك طعام قالت لا ولكن انطلق فاطلب لك فغلبته عينه فنام وجاءته امرأته فلما رأته
نائما قالت خيبة لك انمت فلما انتصف النهار غشي عليه فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية احل لكم ليلة الصيام الرفث الى من الفجر
ففرحوا بها فرحا شديدا وفي الروايتين نحو من التعارض ولهذا الآية تؤيد الاولى وعلى كل تقدير فالآية ناسخة للتحريم المستغرق جميع الليل فيجوز في جميع الليل لكان
تحريما فيها لان ارتفاع الحظر يلزمه الاباحة الى ان يقوم الدليل على التحريم وليس فافهم ثم لو تنزلنا وسلمنا ان ليلة الصيام مطلقة لم يضر فانه
يدل على جواز المس في كل جزء من اجزاء الليل ومنه الاخير فلزم جواز الصبح صائما جنبا فافهم واعلم ان جواز الصباح صائما جنبا ثابت بدلائل لا شبهة فيها منها
ما اخرج الشيخان ومالك وابن ابي شيبة عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت قد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
يدركه الفجر في رمضان وهو جنب من غير حلم فيغتسل ويصوم ومنها ما اخرج مالك وابن ابي شيبة والشيخان وابو داود والترمذي
والنسائي عن ام المؤمنين ام سلمة انها سئلت عن الرجل يصبح جنبا ويصوم فقالت كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصبح جنبا من جماع غير
احتلام في رمضان ثم يصوم ومنها ما اخرج مالك والشافعي ومسلم وابو داود والنسائي عن ام المؤمنين عائشة الصديقة ان رجلا قال يا رسول الله
اني اصبح جنبا وانا اريد الصيام فقال النبي صلعم وانا اصبح جنبا وانا اريد الصيام فاغتسل واصوم ذلك اليوم فقال الرجل انك لست مثلنا قد غفر الله لك
ما تقدم من ذنبك وما تأخر فغضب قال اني لارجو ان اكون اخشاكم لله واعلم بما اتقي ومنها الدلالة والفحوى ثبوت حكم المنطوق في المسكوت بل الدلالة على هذا التقدير
بفهم المناط للحكم لغة بان يفهم كل من يعرف اللغة على ما صرح به صاحب الكشف وصدر الشريعة واعترض صاحب التلويح بان اكثر الدلالات مما
لم يتفطن بها البعض من اهل اللغة بل البعض من اهل اليد الطولى في معرفة اللغة كالامام الشافعي لم يفهم وجوب الكفارة بالاكل والشرب هذا
الايراد عدم التدبر في الكلام فانه لم يدع انفهام حكم المسكوت بل انفهام المناط وانما يختلف في حكم المسكوت بخفاء تحقق هذا المناط
المفهوم لغة فيه وفي المثال المذكور يفهم كل من يعرف اللغة ان مناط سؤال الاعرابي وجوابه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام
هو الجناية الكاملة على الصوم لا نفس المقربة مع اهله فزعم الشافعي ان الجناية الكاملة هي الافطار بالوقاع فقط لا غير وعندنا مطلق

الا فطار فافهم كقوله تعالى لا تقل لهما اف فان اللفظ لتحريم التافيف عبارة ويفهم منه تحريم الضرب لاجل ان مناط النهي عنه هو الاذى وهذا مفهوم لغة فكان هذا امتناعه ومن حرمة الضرب فيكون منفيا ايضا ولا يجب في الدلالة اولوية المسكوت في تحقق المناط فيه كما نقل عن الشافعي فانا نعلم قطعا انه انما يفهم الحكم في المسكوت مع عدم الاولوية لفهم المناط لغة واما هذا النحو من الدلالة بطريق الفهم الا ان يجب واصطلاح كما اشار اليه بقوله وقيل انه تنبيه بالادنى في المناط على الاعلى فيه فحينئذ يخرج ما فيه المساواة لكن لا بد من اعتبار قسم آخر سوى الاربعة كما قيل الاول فحوى الخطاب وما يفهم بالمساواة لحن الخطاب والمشهور عندهم انهما مترادفان ولهذا اي ولانه لا يجب الاولوية في المسكوت اثبتنا الكفارة بعد الاكل في نهار شهر رمضان عمدا كالجماع الذي ورد فيه ايجاب الكفارة لثبات ان مناطها التفويت للصوم فانه سال الاعرابي وقال هلكت واهلكت وقعت اهلي في نهار رمضان فرتب عليه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الكفارة وظاهر انه انما سال لكونه جانيا على الصوم جناية كاملة وهذا الجناية لا دخل فيها لكون الموطوءة اهلا او وطيها حلالا اي محرما زنا وانما الجناية فيه للتفويت لا غير وهذا ظاهر جدا وهو في الجماع والاكل سواء والجناية بها على الصوم كاملة فافهم ومن العجب ما نقل عن الشافعي في قول انها لا يجب على المراة مع ان الجناية من كل منهما كاملة وما قيل في توجيهه ان ليس من المراة فعل وانما هو محل لفعل الرجل فاوهن من بيت العنكبوت لان تمكينها للوطء فعل قطعا فافهم وقد يكون الدلالة ظنية اذا كان المناط مظنونا او وجوده في المسكوت وذلك كايجاب الشافعي الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس تخصيص الخطاء الموجب للكفارة فيه وبعض غير الغموس من المنعقدة لظهور ان المناط الزجر والعمد والغموس اولى به من الخطاء والمنعقدة مع احتمال ان لا يكون المناط تمة الزجر بل التلافي بما صدر التساهل وعدم التثبت حتى ادى الى اهلاك النفس المحترمة وبما صدر من التساهل ما اكده باسم الله تعالى فلا يلزم في العمد والغموس لانهما كبيرتان محضتان ولا يلزم من محو شيء ذنبا محو ما هو اعلى منه كيف نفس الخطاء لا ذنب وكذا في الحلف على شيء يريد فعله وانما يوجب عدم التثبت وخلف الوعد المؤكد وبما قررنا اندفع ان الخطاء لا ذنب فيه فلا يحتاج الى التلافي والزجر على هذا ثم نقول لا ان الكفارة موضوعة للتلافي لانها تارة كاسمها والمناسب للزجر ما تجري عليه من الامام جبرا حتى يتزجر الا ما يكون في اختياره انشاء اتى به والا لا ومن البين من ارتكب القتل العمد والغموس كيف يتزجر بوجوب شيء لو ترك عصى فلا وجه فيها للانزجار فافهم وقد يقال الكفارة في الغموس والمنعقدة بالعبارة في الغموس عند الشافعي بالعبارة فان المراد بقوله تعالى بما عقدتم الايمان العقد باليمين وهذا تمام للغموس والمنعقدة كليهما وسيجيء ان شاء الله تعالى ما يكفي لهذا المقام فانتظر ولما جاز خفاء المناط جاز الاختلاف فيها لكن لا يكون فهم المناط مختلفا ايضا فتفرع ابو يوسف ومحمد كالائمة الثلاثة وجوب الحد باللواطة مع غير الزوجة والامة واما معهما فلا حد فيه عند هما الفرع على دلالة نص وجوبه بالزنا لان المناط سفح الماء في محل محرم مشتهى والحرمة في محل اللواطة قوية فوق محل الزنا لانه يمكن ان يحل بالنكاح دون محلها وسفح الماء فيها فوق سفح الزنا فهو مثل الزنا في ايجاب الحد وابو حنيفة جعل المناط لايجاب الحد في الزنا اهلاك نفس معنى فانه في الزنا يكون الولد غير ثابت النسب فهو هالك وقوة الحرمة تعارضها كمال الشهوة فان الشهوة في الزنا من الطرفين بخلافها في اللواطة والله ينفر الطبع السليم منها لما فيها من الاستقذار فيكون قضاء شهوة في غير محل مشتهى من وجه فهذا يرجع الى منع وجود المناط فيها او الى كون المناط المذكور مناطا فتامل وقد سمعت من مطلع الاسرار الالهية حين اشتغال القراءة التلويح عليه قدس سره ان قوله تعالى واللذان ياتيانها منكم فاذوهما فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما ان الله كان توابا رحيما اريد به اللواطة ويؤيده ذكرهما للزنا

في الآية السابقة عليه وتشبه عليه صيغة اللذان ياتيانها منكم وحكى هذا القول عن مجاهد فعلى هذا التفسير العبارة هذه الآية ان لا تعقد رفعهما بل فيهما الايذاء
لكنه بيانيا تاديبا وهو يختلف بحال الفاعل ومن ادعى وجوب الحد فيه فعليه بيان انتساخه ودونه خرط القتاد والدلالة لا تصلح ناسخة للعبارة وخصوصا
بمثل هذه الدلالة المظنونة الضعيفة فافهم ثم اعلم ان اعمال الدلالة في نفس الزنا وكفارة القتل والغموس صعب فان فهم المناط لغة ههناك
ممنوع بل لا يخطر بالبال هذا المناط المذكور الا بعد التنظر الدقيق فيجوزه العقل تجويزا ضعيفا وفي القياس ربما يكون المناط فيه اظهر من هذا فتدبر
وكذا اقولهما بايجاب القتل بالمثقل قصاصا بدلالة نص ورد فيه بالمحدد وهو قوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام لا قود الا بالسيف لان المناط
للقصاص الضرب بالآلة المبطلة للبنية الانسانية عادة فانه موجب للموت والضرب به تعمدا آية العمدية فهو والمحدد سواء وقال ابو حنيفة رحمه الله
ليس المناط ما ذكر بل الجرح الناقض للبنية ظاهرا وباطنا والمثقل وان كان ناقضا باطنا لكنه غير ناقض ظاهرا ثم انهما احتاجا الى اثبات القصاص
فيه الى هذه الدلالة بل النصوص بالعبارة تدل على وجوب القصاص فيه نحو قوله تعالى الحر بالحر والنفس بالنفس وغير ذلك لكن خص منه ما فيه
شبهة الخطاء وهذا انما يكون بآلة لا يبطل البنية في العادة ولا يفضي الى القتل غالبا وسمعت من مشائخ الاسرار اللامية ان الفتوى على قولهما
لا بهذه الدلالة فيه ان الحديث المذكور يحتمل ان يراد به لا يقام القصاص الا بالسيف فليس من الباب في شيء ولا يقوم حجة مع احتمال فافهم

مسئلة جمهور الحنفية والشافعية على انه اي المفهوم ليس القياس وقيل هو قياس جلي واختاره الامام الرازي من الشافعية وبعض مشائخنا
ايضا قيل فائدة الخلاف ان الحدود تثبت به عند من قال انه ليس قياسا بخلاف من قال انه قياس قال صاحب الكشف قد سمعت بعض مشائخي
الذي كان من الثقات انه لم يختلف في ثبوت الحدود به انما الخلاف في ثبوت الحدود بالقياس الخفي لنا اولا انه اي المفهوم بديهي ولهذا اثبته
ولا شيء من القياس كذلك اي بديهيا مثبتا للحدود وفيه ما فيه لان الكبرى ممنوعة لان المخالف يدعي كونه قياسا جليا ويعترف بكونه قطعيا الا
توكل ان تمنع الصغرى كيف وربما يكون لبعض الدلالات اخفى من القياس الا ان تحرر الدليل هكذا المفهوم يفهم المناط فيه بديهيا للعارف
باللغة وان كان الحكم في المسكوت نظيرا لخفاء المناط فيه والقياس ليس كذلك والحق ان الذي يدعي فيه كونه دلالة مع نظرية فهم المناط ليس
دلالة حقيقة بل قياسات ولذا لم يقل به مشائخنا فافهم ولنا ثانيا القطع بالافادة اي بافادة المفهوم الحكم قبل شرع القياس ولذا كان يفهم
منه من لا يتدين من التافيف المنع من الضرب فلا يكون قياسا شرعيا لانه بعد الشرع وفيه ان الاستدلال بالقياس لا يتوقف على
الشرع فيجوز كونه قياسا عقليا قبل الشرع ولهذا احتجت الحكماء وسموه تمثيلا مع انهم غير متشرعين بشريعة نعم اعتباره دليلا القياس شرعا انما يكون بالشرع وذلك في غير الجلي واما
الجلي فاعتباره في الشرع لا يتوقف على الشرع الغير ولنا ثالثا الاصل في القياس لا يكون مندرجا في الفرع بحيث يسري حكمه اليه اجماعا وههنا قد يكون مثل لا تعط ذرة
فانه يدل على ان لا تعط الاكثر مع ان الذرة مندرجة فيه فلا يكون قياسا لان تخلف اللوازم يستلزم تخلف الملزومات وفي المقدمة الاولى مناقشة بان وجوب عدم
اندراج الاصل في الفرع ممنوع وانما الممتنع الاندراج الذي يوجب الفردية وليس الذرة فردا من المال الكثير كذا في شرح المختصر
لكن هذا المنع انما يتوجه لو منع ثبوت الاجماع فانه بعد ثبوته لا يقبل المنع عليه المنع اصلا فالحق لا يصح منع ثبوت الاجماع فان النقلة ثقات
قلت ما نقلوا انما هو عدم الاندراج اندراج الجزء تحت الكل بحيث يكون الفرع متناولا اياه وهو هنا اقول ليس المناقشة في المقدمة الاولى
فقط بل في المقدمة الثانية ايضا من ان الاصل ههنا داخل في الفرع لان الاصل هو الاقل بشرط لا اي بشرط عدم الزيادة عليه وهو
ليس جزءا من الاكثر انما الجزء الاقل لا بشرط الزيادة فتدبر واجاب عنه في التلويح بان هذا الذي عبر عنه بكونه بشرط لا والحكم يكون
داخلا فيه حقيقة لكن داخل لا بشرط الزيادة وهذا ممتنع في القياس بالاجماع وبالجملة ان دخول الاصل في الفرع في بادي الرأي

يمنع في القياس اجماعا بخلاف الدلالة فافهم الامام الرازي واتباعه وقالوا لولا المعنى الموجب وجوده اي وجود الحكم الاصل في الفرع
لما حكم فيه فثبوت الحكم فيه لاجل المعنى الموجب وهو القياس اقول في الجواب ملاحظة المعنى الموجب لثبوت الحكم لا يوجب النظرية حتى يكون
قياسا كما في القضايا التي قياساتها معها فانها ضرورية مع ان القياس الموجب للحكم موجود هناك وهذا غير وارد اذ النظرية غير لازمة للقياس
كيف وهو يقول انه قياس جلي فافهم واجيب في المختصر ان المعنى شرط التناول اي تناول الكلام بحكم المسكوت لغة فان اللغة قد وضعت
التركيب لتناول الحكم لما يوجد فيه المناط فملاحظة المناط انما هي ليعلم تناول الكلام لا انه مثبت للحكم حتى يكون قياسا وتفصيله ان القياس
يظهر الحكم في فرع لوجود ما يقتضيه فيه لا لان الكلام دال عليه وهذا الدلالة النص عند الجماهير دلالة لغوية للمركب والمناط شرط لتناول
الحكم وهو بمنزلة العنوان ومن ظنها قياسا يزعم ان لا دلالة لغوية لغة ولا عرفا وانما يلزم الحكم بوجود العلة فانه ما في الباب ان التعليل
ووجود العلة ضروريات فصارت قياسا جليا فقد ظهر ان النزاع معنوي يظهر فائدته في بعض الاحكام واذا عرفت هذا فنقول المعنى
الموجب لا يوجب الحكم في الفرع اصلا وانما يلاحظ لكونه بمنزلة العنوان فلا يثبت مدعاكم الا اذا ثبت ان الحكم هناك لاجل هذا المعنى
ودونه خرط القتاد وهو ممنوع وبهذا القدر تم الجواب لكن لزيادة التوضيح قال ومن ثمه اي من اجل ان المعنى ليس مثبتا للحكم بل شرط
التناول اللغوي قال به النافي للقياس كداود الظاهري وغيره وعلى ما قررنا لا يتوجه اليه قوله وقد يقال ان القياس الجلي لم ينكره
فقبول المنكر له بالدلالة لا يلزم منه انها غير القياس واما عدم التوجه فلانه لا يرد على الكلام على السند فافهم ومنه الاقتضاء وهو دلالة
المنطوق على ما يتوقف صحته عليه وهي في الاخبار يكون بالصدق عقلا او شرعا واحترز بقوله دلالة المنطوق عن المقدر فان الالفاظ
المقدرة هناك دال لا المنطوق المقتضي فيعتبر هذا المعنى بالمدلول مقدما تصحيحا للمقتضي من الكلام لا بان يقدر في نظم الكلام بل يقام المعنى
فقط لهذه الضرورة وهذا معنى قولهم اللازم المتقدم اقتضاء بخلاف المتأخر فالمراد بالمتقدم ما يعتبر متقدما لتصحيح الكلام وهذا اصطلاح
مغاير لما مر في فصل العام فان ما مر كان تناولا للمقدر في نظم الكلام والمقدر اي المعتبر تقديره اي ما يقتضيه الصحة لانه ملحوظ ضرورة فيتقدر بقدرها
فيسقط منه اذا كان عقدا ما يحتمل السقوط شرعا من الاركان والشرائط فان الضرورة تستقيم بدونه ولا يسقط ما لا يحتمل السقوط
ومن ثمه يستغني البيع عن القبول مع كونه ركنا فيه فيما اذا قال لسيد اعتق عبدك عني بالف فقال اعتقت منك فهذا الامر
لا يصح الا اذا وقع البيع فاعتبر تصحيحا للامر ولا حاجة فيه الى القبول لانه يسقط في التعاطي لوجود المراضاة ويقع العتق عن الآمر
ويكون الولاء له ويتأدى به الكفارة ان نوى وعلى ذمته الالف الثمن وفي هذا كله خلاف الشافعي رحمه الله تعالى
ونظر اودون الهبة عن القبض اي لا يستغني الهبة عن القبض لانه لا يحتمل السقوط اصلا فلو قال اعتق عبدك عني ولم يقل بالف لا يصح
هبة بان يتقدر ستة هبة ولا يمكن اعتبارها تصحيحا لانه لم يوجد القبض فيلغو الامر وان اعتق لا يقع عن الآمر الا عند ابي يوسف رحمه الله تعالى
فانه يقول الهبة الاقتضائية يسقط منه القبض وهذا تخصيص لنص اشتراط القبض من غير دليل مخصص فافهم ولا يعم هذا المقتضى ولا يخص لانه
زيادة ونقصان اي لان العموم زيادة والخصوص نقصان لم يرد من العموم والخصوص انه لا يقبل الاستغراق والتناول رعاية
لا ينكره عاقل كيف لو كان الضرورة الى اعتبار معنى مستغرق تعين الهبة بل اراد بالعموم عموما يترتب عليه احكامه من التخصيص والاستثناء
فلا يمكن ههنا ان يقال ان الكلام كان ظاهرا في العموم لكن خص منه البعض فان المقتضى ليس ملحوظا للمتكلم وانما يعتبر تصحيح مراده
فيتقدر بقدر الضرورة والتصحيح ممكن التصحيح باعتبار معنى مستغرق نحو لا آكل تعين والا لا كما في المثال المتقدم ولا يصح اعتبار العام

١٥١

او لا ثم التخصيص لانه ان كان المتوقف عليه امرا عاما في التخصيص افساد للكلام وان كان امرا خاصا فاعتبار العام من غير ضرورة وهذا بخلاف
الاشارة فان المعنى هناك مدلول للكلام وهو ظاهر فيه فيحتمل ان يخص ويصرف عن الظاهر بمخصص فتدبر وصحح ما عليه الامام فخر الاسلام
ان المقتضى لا عموم له والاشارة لها عموم ولا كما زعم بعض مشائخنا الكرام ان لا عموم للاشارة ايضا فتامل فيه وعند جمهور الحنفية المحذوف
نحو واسأل القرية ليس منه فان المحذوف لفظ ارادة المتكلم يدل على معناه باحدى الدلالات الاربع والمقتضى معنى يفهم ضرورة تصحيح الكلام
لا بتوسط اللفظ فهذا هو الفرق العام ثم لما كان بعض الصور التي تشبثت بها الخصم بالمقتضى مع كونها من المحذوف نحو واسأل القرية والاعمال
بالنيات ورفع الله عن امتي الخطاء والنسيان فرقوا فرقا آخر مختصا بتلك الصور ورده المصنف بقوله والفرق ان في المحذوف الذي يزعمونه
مقتضى يتغير حكم المذكور من الاعراب بعد الاعتبار اليه فانه لو قيل اسأل اهل القرية يصير القرية مضافا اليه وكذا لو قيل ثواب الاعمال يصير الاعمال
مضافا اليه بخلاف المقتضى فانه بعد الذكر لا يتغير حكم الاعراب ثم انهم ما ارادوا بهذا الفرق انه فرق بين جميع صور المحذوف وصور الاقتضاء بل في
بعض الصور المختلف فيها فلا يتجه ما في التلويح ان من المحذوف ما لا يتغير بذكره الكلام نحو واذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر
فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا اي فضرب بعصاه الحجر فانفجرت ثم من هذه الاقسام ترجح عند التعارض ما هو اقدم وضعا فيقدم ما هو عبارة
على الاشارة لكون الاولى مسوقا لها دون الثانية وتقدم الاشارة على الدلالة لكونها ثابتة بنفس النظم ومعناه واما الدلالة فهي ثابتة
بمعنى النظم فقط فتعارض المعنيان فيتساقطان ويبقى النظم سالما فيعمل به كذا في الكشف والدلالة راجحة على الاقتضاء لان الاقتضاء ضروري
فلا يثبت في غير موضع الضرورة وليس من حاجة الى معارضة الدلالة فافهم لكن قوتها فوق القياس حتى يقدم عليه لان هذه الدلالات لغوية
بخلاف القياس لذا قال او فيه ما فيه لان رجحان ما لا يقصد اصلا كما في الاشارة على ما يقصد كما في الدلالة او ما كان ضروريا كما في الاقتضاء محل
تامل كذا في الحاشية وما قالوا ان المعنيين تعارضا وبقي النظم سالما ممنوع بل المعنى المقصود لا يعارضه شيء فيعمل به غيره فعلم تساقطهما لم يبق
النظم سالما ثم اعترض بان القياس ربما يكون قويا من بعض الدلالات والعبارات اما العبارة فكالعام المخصوص واما سواها فظاهر انها ربما
تكون ظنية والقياس يقوى الظن فيه ولعلهم ارادوا ان الدلالات المذكورة بما هي دلالات ولم يعرض لها شيء من خارج فيورث الظنية تتقدم
على القياس كما يقال العام والخاص قطعيان اعني ان العموم والخصوص لا يوجبان الظنية وان كان المعنى الخارج يوجبه فتدبر واما الشافعية
فقسموا الدلالة الى منطوق وهو ما دل اللفظ على ثبوت حكم المذكور مطابقة او تضمنا او التزاما والى مفهوم بخلافه اي الدلالة على ما ليس
بمذكور بل مسكوت فالمنطوق والمفهوم قسما الدلالة وما فيما دل اللفظ مصدرية وقيل المنطوق والمفهوم من اقسام المدلول واقسام الدلالة
الدلالة على المنطوق وعلى المفهوم والمنطوق صريح وهو ما دل مطابقة او تضمنا وغير صريح بخلافه اي ما لا يدل مطابقة ولا تضمنا فيدل بل بالالتزام على ما هو كالالتزام
من المنطوق وبعض الشافعية منهم صاحب المنهاج اخرجوه في المفهوم وقسم غير الصريح الى مقصود من المتكلم دلالة وذلك اي المقصود بالاستقراء اما ان يتوقف
عليه الصدق نحو رفع عن امتي الخطاء والنسيان فانه لا يصدق الا اذا قدر شيء نحو اثم الخطاء والنسيان وغيره كما تقدم او يتوقف عليه الصحة
عقلا نحو واسأل القرية فان القرية لا تسأل فلا بد من التقدير نحو اسأل اهل القرية او يتوقف عليه صحته شرعا نحو اعتق عبدك عني بكذا فان الالزام
باعتاق ملك الغير عن نفسه لا يصح الا اذا تقدم بيع ويسمى دلالة اقتضاء وهذا الكلام دل على ان المحذوف داخل في المنطوق الغير الصريح
عندهم وفيه نظر ظاهر اما اولا فلان الكلام ههنا لا يدل على معنى المحذوف بل هناك لفظ مقدر في نظم الكلام يدل باحدى الدلالات
فكيف يكون غير صريح بل ان نسب الى الكلام الملفوظ فلا دلالة عليه وان نسب الى اللفظ المقدر فهو دال بالمطابقة فلا يكون غير صريح فان قيل

يدل على معناه مطابقة وكذا الاثم فافهم واما ان يقترن الكلام بحكم لو لم يكن تعليلا كان بعيدا من ان يقرنه صاحب تمييز فكيف يقرنه من هو افصح العرب والعجم كقوله اعتق رقبة لقول اعرابي واقعت في نهار رمضان والذي في الصحيحين فهل تجد رقبة تعتقها وقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام بعد الامر بالاعتاق ان وجد وقرانه بسؤال الاعرابي يدل على انه لولا التعليل كان بعيدا ويسمى ايماء وتنبيها ثم في هذا الحصر نظر ظاهر فان دلالة قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا على التفرقة ليست بالمطابقة ولا بالتضمن بل بالالتزام وليس دلالة اقتضاء ولا ايماء وتنبيها مع انه مقصود فالاولى ان يقال ان يتوقف او لا وتقسيم الى غير مقصود ويسمى اشارة ويتلو القبول له صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انهن ناقصات عقل ودين فقيل بالنقصان دينهن فقال تمكث شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصلي فانه يدل على ان اكثر الحيض واقل الطهر خمسة عشر يوما فان الحديث سيق لبيان نقصان دينهن لكن فهم من عدم صلوتهن نصف العمر ان يكون زمان الحيض مثل زمان الطهر وزمان الطهر خمسة عشر فزمان الحيض كذلك الا ان الحيض لما وجد اقل منه قطعا علم انه اكثر مدته والطهر لما وجد اكثر منه علم انه اقل مدته وانما اختير كذا مبالغة في بيان نقصان الدين هذا وجوابه اما اولا فان الحديث ضعيف غير صالح للعمل قال البيهقي لم نجده وقال ابن الجوزي لا يعرف وعن النووي انه باطل والذي في الصحيحين عن ابي سعيد رضي الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في اضحى او فطر الى المصلى فمر على النساء فقال يا معشر النساء تصدقن فاني اريتكن اكثر اهل النار فقلن وبم يا رسول الله قال تكثرن اللعن وتكفرن العشير ما رأيت ناقصات عقل ودين اذهب للب الرجل الحازم من احدكن قلن وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله قال اليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل قلن بلى قال فذلك من نقصان عقلها اليس اذا حاضت لم تصل ولم تصم قلن بلى قال فذلك من نقصان دينها وليس في هذا الشطر واما ثانيا فما قال المصنف وهو انما يتم اذا كان الشطر بمعنى النصف كما مر وهو بعيد بل باطل لان ايام الاياس والحبل والصغر والاولى ان يقال فان الصغر لا دخل له في نقصان الدين فلا اعتداد به لا حيض فيها فلا يمكن ان يكون زمان الحيض نصف العمر وان كان مدته خمسة عشر يوما وايضا ان استيعاب المدة نادر جدا فالصحيح ان مبنى عليه بل الشطر ههنا بمعنى البعض وهو شائع بل الشطر حقيقة في البعض قال في القاموس الشطر بعضه وجزؤه وح لا وجه للاشارة المذكورة واما ثالثا فلو سلم ذلك فهو معارض بالصريح قوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام واصحابه اقل مدة الحيض ثلثة ايام واكثرها عشرة ايام ولياليها رواه الدارقطني وهذه الرواية وان تكلم عليه لكن حسن مروي بطرق كثيرة كما في فتح القدير والصريح مقدم على الاشارة فافهم والمفهوم ان كان موافقا فتقدم لانه النص فقد مرت ويسمى لحن الخطاب واما مفهوم مخالفة وهو ثبوت حكم نقيض المنطوق نفيا كان او اثباتا للمسكوت بل الدلالة عليه ويسمى دليل الخطاب وشرطه اي شرط تحققه عدم ما يوجب التخصيص بالذكر سوى نفي الحكم عن المسكوت والموجب سواء كونه الاولية والمساواة اذ على هذين التقديرين يكون المسكوت مساويا للمنطوق في الحكم بالدلالة او الاولية وخروج الكلام مخرج العادة فان الظاهر التكلم على حسب العادة لا لنفي الحكم وكونه جوابا للسائل عن حال المذكور او فتح الغرض من المطابقة للسؤال او جهل المتكلم بحال ما لم يذكر فلا يدل على النفي اصلا التخصيص بالذكر وغير ذلك من الفوائد وهو اي مفهوم المخالفة اقسام منها مفهوم الصفة وهو ثبوت نقيض الحكم المنطوق بما لا يوجد فيه الصفة من افراد الموصوف قال به الشافعي واحمد والاشعري وجماعة من العلماء ونفاه الامام والقاضي ابو بكر والامام الغزالي حجة الاسلام كلاهما من الشافعية والمعتزلة وهو المختار ومحل الخلاف الدلالة لغة يعني ان التركيب لغة موضوع للمفهوم عند عدم فائدة اخرى عندهم خلافا لنا وقد يقال انه موضوع او مستعمل استعمالا شائعا لا كنكات البلغاء فانه لا نزاع في انه قد يقصده البلغاء احيانا الا ان البلغاء يقصدون دائما عند عدم الفائدة الاخرى حتى لا يكون الكلام الذي خلا عن نفي الحكم عما عداه

ولم يظهر له فائدة اخرى بلبيان شيء ان كلام الشارع في اعلى درجة من البلاغة فيلزم ان يكون المفهوم ثابتا فيه وهو مدار الاحكام
وليس لنا كثير حاجة بالكلام الغير البليغ لنا اولا اقول ودلالة المفهوم نظرية مجهولة ابدا ولا شئ من دلالة اللغة كذلك ضرورة فلا شئ
من دلالة المفهوم بدلالة اللغة اما المقدمة الاولى فلانها ههنا موقوفة على عدم فائدة اخرى اتفاقا وهو مجهول ابدا فان الفوائد
عددها غير معلومة حتى يعلم انتفاؤها سيما في كلام الشارع فان العقول ليعجز من الاحاطة للفوائد فان قيل ربما يظن عدم العائدة
فيظن بالمفهوم و لاحاجة لنا الى القطع به فانا لا ندعي القطع بالمفهوم قلت هذا الظن اي ظن عدم فائدة اخرى بل ظن المفهوم
من الفوائد فيجب انتفاؤه فيبقى مجهولا بل ينتفي المفهوم من الاصل وذلك ان تقول الظن قد يلاحظ قصدا كما اذا اقتضى الحال ان يذكر المتكلم
كلاما موهما للتخصيص والقصر ولم يكن مراده فلا دلالة على نفي الحكم عما عداه بل انما الغرض الايهام فقط كذا في الحاشية وقد يلاحظ الظن تبعا
بان يتكلم لافادة حكم من غير قصد الى فائدة اخرى فيظن عدم الفائدة والفائدة المنفية الاولى والشرط للمفهوم الثاني فافهم وذلك ان تجيب
عن اصل الايراد بانه لا يمكن الظن بفقدان الفائدة فان الفوائد غير محصورة في عدد ولو ظننا حتى يعلم الانتفاء او يظن ثم لكثرتها لا يتحقق ما هو
فيها الجميع باسرها الا انها اذ لا اقل من الفائدة التعبير من المحكوم عليه بالموصوف بالصفة وجعله عنوانا له كما في التعبير باللقب فعلى هذا ينبغي ما يورد
ان مقصودهم ان الكلام موضوع لنفي الحكم عن المسكوت والشوائب الاخر مانعة عنه فاذا لم يظهر فائدة اخرى يظن به كما في سائر الحقائق فلا يضر
عدم معرفة انحصار الفوائد وذلك لان فائدة التعبير من المحكوم عليه وتعلقاته لا يخلو عنها تركيب فوجود الصارف لازم فلا دلالة على انتفاء
الحكم اصلا فتدبر ولنا ثانيا ترك المسكوت محالا للاجتهاد الكلي بالاصل او تركه محالا للاجتهاد والنظر بالقياس على المنطوق او على غيره فائدة
لا يخلو الموصوف بالصفة عنها وثبوت المفهوم متوقف على عدم الفوائد باسرها فلا يثبت المفهوم اصلا قيل مقصودهم ان المفهوم
ثابت ومدلول الكلام ما لم يظهر صارف من الفوائد فاحتمال الفوائد الاخرى احتمال الصوارف واحتمالها لا يتغير في الظن بالحقيقة وهذا
غير وارد فانه لو سلم ان مقصودهم ذلك مع ان عبارتهم تنبو عنه فالفوائد الاخرى اذا تحققت لم يتحقق المفهوم فان الحقيقة لا تتحقق
عند وجود الصوارف عنها والفوائد المذكورة لا يخلو الكلام عن واحد منها فلا يخلو كلام ما عن الصارف عن الحقيقة فلا يتحقق اصلا
فافهم ولا تزل فانه منزله ولنا ثالثا لو ثبت المفهوم لثبت في الخبر لان العلة الحذر من عدم الفائدة وهو مشترك بينهما والثاني باطل لانه
لو قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة فيها ضرورة والتزامه مكابرة كذا في شرح المختصر قال في الحاشية مع كونه مكابرة
قد التزمه بعضهم حتى قال التفتازاني والحق عدم الفرق بين الخبر والانشاء والحق انه لا مكابرة فيه فان مدلول هذا الكلام ليس في الشام معلوفة فيه
الا انه منع عنه مانع خارجي كالعلم بوجود المعلوفة فيه وهذا صارف لا يضر في دلالة نفس الكلام ثم ادعاء الاجماع على عدم المفهوم في الخبر
لو صح تم الكلام واجيب بان نفي الخبر لا يلزم من عدم الاخبار العدم للحكم خارجا وغاية ما فيه عدم الاخبار عن حال المسكوت فلا يلزم عدم الحكم
فيه في الخارج اذ لا دخل للاخبار في ثبوت الحكم او انتفائه في الخارج بخلاف الحكم الشرعي الثابت بالانشاء فانه لا خارج له فوجوب الزكوة
وهو قوله حيث فاذا انتفى القول الذي هو الانشاء انتفى الوجوب لانه هو المثبت وقد انتفى في المسكوت القول فانتفى الحكم فاتضح الفرق بين الخبر والانشاء
فالملازمة ممنوعة قال ابن الحاجب هذا دقيق ورد بانه قول بنفي المفهوم وكونه مسكوتا عنه لا لكونه محكوما بنقيض الحكم لان حاصله عدم التعرض للحكم لغة
وانما يلزم الانتفاء لانتفاء المثبت وهذا يقول ايضا فانه قول بتقرير المسكوت على الاصل فافهم فانه ظاهر جدا واستدل اولا بانه لو ثبت المفهوم
فاما بالعقل او النقل والعقل لا مدخل له في اثبات الاوضاع والنقل اما بالتواتر حقيقة او حكما او لا بالاحاد ولا التواتر ههنا حقيقة ولا حكما كالاجماع

لو كانت مدار رفع الفاعل اتفاقا فانما يتكلم به ايضا لو كان كذلك لم ينكره الائمة فذو دالبيان الطويل في الاستقراء هذا التتبع والاحاد لا يفيد في مثله لاشتراك الكل في سبب العلم والتزم بعضهم التواتر وهو مكابرة والاظهار الوضع مقطوعا بل يكون الدلالة عليه مقطوعة عند عدم التعارف كما هو شان سائر الحقائق وبهذا خلاف الاجماع اجيب لا نسلم ان الاحاد لا تفيد بل تفيد للقطع لقبول الاحاد عن الاصمعي والخليل مثلا في وضع الالفاظ اقول الاستقراء الصحيح دل على ان وجود اصل الدلالة قطعي في الهيات النوعية للتركيب المتعارف عند الاحاد من العوام والخواص وبهذا الان كل احد يتكلم بهذه التركيبات ويفيد بها ما في ضميره وكذا يستفيد بها اذا خوطب فيعلم كل احد معناه فسبب العلم مشترك بين الكل بخلاف التراكيب قليل الاستعمال فانه يجوز ان لا يكون قطعية ولا معلومة عند الكل بل عند البعض فقط فمثله لا يقبل الاحاد البتة بل لا يعلم للقطع بخطاء الواحد الناقل وان قيل في المواد الجزئية يجوز سماع واحد دون آخر وتركيب الموصوف والصفة متعارف من الكل فليكن مدار على الحكم المخالف في المسكوت كان قطعيا متواترا مر القبول فيه الا مانعه فقد ثبت المطلوب بقوم حجة لا بعضها قبيسته قيل في حواشي مرزاجان الاستدلال بهذا الوجه على نفي المفهوم غير صحيح وقيل الدليل على النفي اما عقلي وهو اما العقل لا يستقل او نقلي الى آخره اي فاما متواتر حقيقة او حكما وليس كذلك او احاد وهي لا تكفي في مثل هذا او بهذا الايراد تنقض اجمالي ويمكن ان يحرر معارضة بان القول بنفي المفهوم باطل فان الدليل المقام عليه عقلي او نقلي آه اقول دليلنا عقلي مع نقلي قاطع واذا فرض ان لا حاجة اي لا دفع الا النقل متواترا فبعدمه اي التواتر يعلم عدمه بالضرورة وهنا معلوم قطعا ان لا تواتر في النقل البتة فيعلم ان لا دلالة اصلا اذ علمنا بيت الا التواتر فحسب وهذا ليس باستقلال العقل حتى لا يقبل بل دوران مع النقل وبه غير منكر تدبر فانه لا يتجاوز ومنه الحق واستدل ثانيا لو ثبت المفهوم لما صح ادوا زكوة السائمة والمعلوفة لا مجتمعا اي في جملة ولا متفرقا اي في جملتين لان هذا نص وان قولك لا تقل له اف وافيه في كونه جمعا بين متنافيين فان قوله ادوا زكوة السائمة يدل على عدم وجوب زكوة المعلوفة واذا عطف المعلوفة دل على وجوبها كما ان لا تقل اف يقتضي النهي عن الضرب واضربه امر به واجيب بانه اي مفهوم المخالفة ليس كمفهوم الموافقة لقطعية ذلك اي مفهوم الموافقة وظنية هذا اي مفهوم المخالفة وللتعمل للضعيف مع القوي الذي هو منطوق والمعلوفة فليس هنا مفهوم لمنع القوي ولك ان تقرر الدليل بانه لو كان المفهوم مدلولا للكلام لفهم المتنافيان في المثال المذكور وان كان يترك احدهما للظنية كما لفهم المتنافيان فيما اذا تعارض المنطوقان احدهما ظني ثم يترك الظني وليس الامر كذلك بل لا يخطر المفهوم بالبال فليتامل فيه واستدل ثالثا لو ثبت المفهوم لثبت التعارض لثبوت المخالفة بين المفهوم والمنطوق والمفهوم الآخر كثيرا كقوله تعالى لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة فان مفهومه اكل الربوا اذا لم يكن اضعافا وهو مخالف للنصوص المحرمة للربوا القليل ايضا وهو اي التعارض خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل ولا دليل فان اقيم فبعد صحته كان دليلا متعارضا لدليلكم الظنيتهما فيتساقطان فلا يثبت المفهوم ولعله اراد بالتعارض التخالف المانع اجتماعهما مطلقا فانه يكفي في المطلوب لا التعارض بمعنى تقاوم الحجتين المتساويتين في القوة فانه يرد ان وجود التعارض كثيرا غير بين فالتعادل في خير الاختصار فافهم واجيب بانه منقوض بحجية خبر الواحد فانه لو كان حجة يوقع التعارض لان اكثر الاحاد متعارضة فلا يصار اليه الا بالدليل وان اقيم يكون معارضا لدليلنا فيتساقطان والاصل عدم التكليف فيبقى عليه واجيب ايضا بانه منقوض بترجيح بينة الخارج مع بينة ذي اليد مع انهما تعارضتا فتساقطتا وبقي المدعي في يد ذي اليد لان الاصل ان الحكم ان بعد قيام الدليل يعدل عن مقتضى الاصل فتدبر فانه بخوا

اذ فرق بين ما نحن فيه وصورة النقض فانه لم يفهم ههنا دليل خال عن المعارض حتى يعدل لاجله عن مقتضى الاصل
بخلاف حجية خبر الواحد فانها ثابتة بدليل قاطع لا مرد له فيخرج عن قاعدة الاصل واما بينة الخارج فلا يعارضها بينة
ذي اليد بل بينة لا يثبت شيئا فوق ما يثبته اليد فلا تعارض حتى يتساقطا ولهذا تساقط بينتاهما اذا كانت حجية ذي اليد
على النتاج لوجود التعارض وترك المال في يد ذي اليد كما عند بعض المشائخ او يرجح باليد فيقضى له كما هو المختار فافهم وبه اندفع الحل ايضا فلنا
فيه وانت بل الجواب ان المفهوم لو كان لكان واخلافي واحد من المطابقة والتضمن والالتزام وليست باحدى الدلالات الثلث واجيب
ومنع نوعي للتركيب فيكون مطابقة ولا يكون منطوقا والاخيرا ليست على المذكور وفي المنهاج التزام الا التزام لان المسكوت غير ملفوظ له
وهو بعيد عن الافادات لانهم عدوا الالتزام من اقسام المنطوق وعدوا به انكاره ونيا سابقان لبعض الشافعية وقسم صاحب المنهاج لكم معه
والالتزام من المنطوق وهو بعيد من التمام ايضا لان النفي عن المسكوت ليس لازما ذهنيا واثار ذلك لو خرجت الدلالة الالتزامية ومقتضى الكلام
والالتزام على الجواز فيلزم مستعمل في معناه المتعارف هو بعيد من هذا الفن بل الالتزام ما ينتقل الذهن اليه لو كان لازما ذهنيا او عرفيا فهم عند القابل كاف في مسئلة الانتقال
الحنفية والمفهوم لازم سيشهد ان لم يكن هناك فائدة اخرى ولا يحسن حمل الالتزام على التزام اهل العربية فانه مجاز والمنطوق حقيقة
فيلزم الجمع الا ان صاحب المنهاج بعبيره فافهم وقد دريت ان كلام الشافعية مضطرب في المفهوم فتارة يعدون كونه موضوعا له وتارة كونه
معنى التزاميا فانهم مثبتو المفهوم قالوا اولا صح من ابي عبيد القاسم ابن سلام وهو المشهور وقيل وقع ابو عبيدة بالهاء وهو معمر بن المثنى قيل صح به الحكم
وقال في شرح الشرح القول ما قال الامام وقيل الثاني لجواز فهم كليهما فنقل الامام عن واحد منهما المشهور عن الآخر فهمه من قوله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته رواه احمد وفهم منه ان لي غير الواجد لا يحل عرضه وعقوبته ومنع فهمه من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
مطل الغني ظلم ان مطل غير الغني ليس ظلما وكذا صح الشافعي مع فهمهما وهما عالمان باللغة فالقول قولهما والجواب اولا ان الفهم في المثال
الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لعله اي لعل فهمه منهما في هذا المثال اجزي لان الوصف مشعر بالعلية والاصل عدم علة اخرى فعلة حل العقوبة
الوجدان وكذا علة الظلم المطل منها فينتفي الحكم وليس هذا باللغة وكذا ان تقول ان ايذاء المسلم كان حراما بالنصوص القاطعة كحديث المسلم
من سلم المسلمون من لسانه ويده رواه الشيخان وغيرهما وانما اجيز الايذاء في الديون الواجد دفعا لظلمه ووصولا الى حقه وسمي غيره
لا ظلم منه لعدم التعدي ولا وصول الى الحق فبقي على اصل الحرمة وعلم بهذا ان تخصيص الواجد والغني لان التعبير حكمه بخلاف ذلك لا لان الوصف
يدل على نفي الحكم بهذا الكرم اتباع الامام الشافعي نقلوا عنه انعدام المفهوم لاجل الوصف فلا تمشى هذه الوجوه لانه امام من قبله واما قوله
ابي عبيد حين قيل له المقصود من حديث لان يمتلي جوف احدكم قيحا خير له من ان يمتلي شعرا ذم الشعراء وهجاء رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه اياهم لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى فان قليله كذلك فليس فيه النزاع ودليل على فهمه المفهوم بل لعل غرضه ان الذم هو
الامتلاء واما معرفة القليل فمسكوت عنه فيبقى على اصل الاباحة ولو كان المقصود الذم مطلقا لزم الكثير والسكوت عن القليل لعلم
المذكور والقول بانه تجويز مجرد لا يقدح الاستدلال لان الظاهر فهمهما من التوصيف ممنوع كيف لا وقيام احتمال الخلاف يقعد الحجة عن الحجية
وظهور الفهم من التوصيف ممنوع لا بد من دليل والجواب ثانيا عورض بما صح عن الاخفش من الاخافشة الثلثة ابي الخطاب عبد الحميد شيخ
شيخ سيبويه وابي الحسن سعيد ابن مسعدة صاحب سيبويه وابي الحسن علي ابن سليمان صاحب ثعلب المبرد وكل منهم امام في اللغة كذا في
الحاشية والظاهر انه صاحب سيبويه لانه يكون هو المراد عند الاطلاق كذا قيل والامام محمد ابن الحسن الشيباني من انه لا مفهوم للصفة وهما

اماما في العربية قال الامام محمد ترك ابي ثلثين الف درهم فانفقت نصفها على النحو والشعر ونصفها على الحديث والفقه هذا بيان تبحره وكمال مهارته
في اكتساب العلوم العربية فاذا كان قول مثل هذين الامامين معارضا فلا حجة في قولهما ولو ادعي السليقة في ابي عبيدة والشافعي او العلم
البالغ فيها العربية وقوة صحة النقل عنهما فما اشبه الا ما كذلك في السليقة والعلم والنقل عن قوى الحج متواتر كثرة اتباع اهل الامام
فان الامام محمد ولد سنة اثنين وثلثين ومائة وتوفي سنة تسع وثمانين ومائة والشافعي ولد سنة خمسين ومائة سنة وفات الامام الهمام ابي حنيفة كذا
نقل الثقات ونقل المعوعن التقرير انه ولد سنة اثنين وخمسين ومائة وتوفي سنة اربع ومائتين وتوفي ابي عبيدة سنة اربع وعشرين ومائتين عن سبع
وستين او ثلث وسبعين كذا في التيسير وفي تاريخ ابن خلكان قال البخاري وقيل سنة اثنين وعشرين ومائتين وقيل ثلث وعشرين ومائتين وابو عبيدة معمر
سنة تسع او احدى عشر او ثلث عشر ومائتين ثم لو كان ابو عبيدة معمرا كما نقل عن الامام الحرمين فاي نسبة له مع الامام محمد فانه نسب اليه الخروج
في تاريخ ابن خلكان انه كان يرى مذهب الخوارج ولم يكن في وجه الارض خارجي اعلم منه واما الامام محمد فامامه في التقوى ورد ما من العلم فافهم
ولا ريب لاحد في ان الفضل للمتقدم لعدم اختلاط لغة العرب بغيرهم وفي ضمن التقدم وقد استغني الصحابة عن تاليف علم النحو والصرف وقدر
كمذهبا ينقل بعض الحنفية تلمذ الشافعي له وبعض الشافعية يشدد والنكير عليه وقال ابن التيمية والذي مع تناظره ايادة في كثيرا من المسائل
ولعله لذلك صار له قولان يستفاد من المناظرة منه فوائد علمية وقد رايت في مسند الرواية منه وانشد احلم وانه كان الفضل للامام
على الامام محمد في العلوم والكمالات من مكابرة الحس وغلبة الهوى لا يصح بحال فافهم والجواب ثالثا انه ان سلم فهمهما فاي حجة فيه مالم يثبت
الاجماع فلعلهما انما فيما ذهبنا على ما ذهبنا اليه من القول بالعموم واتخاذ ذهبا ايادنا ههنا ثم اعترض بان المثبت اقوى من النافي لان الذاهب ان
للدلالة مبين الاستقراء يدل على الوجود قطعا كما في سائر الدلالات وعدمه لا يدل على عدمه الا مثال لعدم الاستقراء التام والقبيه
قطع فقول ابي عبيدة والشافعي اولى من قول الامام محمد والاخفش اقول الدلالة في الوجود ومنها توسط الى والكلام ههنا في الدلالة
نوعا لان المختلف فيه هو ان نوع تركيب الصفة والموصوف هل يدل على النفي ام لا واذا وجد المستقر في بعض التركيبات بل الاكثر غير دالة في ما دالة
شخصية قطعا وعدمها شخصا يدل على عدمها نوعا قطعا الا ان كلما وجدت نوعا فهو له شخصيا لان النوع موجود في الشخص ولا عكس
اي لا دلالة شخصا على وجودها نوعا الاحتمال ان يكون للخصوصية دخل فعدم الوجدان يدل على العدم قطعا فيكون النافي ههنا اولى
من المثبت ولا اقل من ان يكون مثله فافهم نعم في الدلالة شخصا لا يدل العدم على العدم الا لعدم الاحاطة بجميع استعمالات
اللفظ الشخص فيجوز ان يكون دالا في بعض الاستعمالات ولم تنبه عليه المستقر واما في دلالة نوع التركيب فلا مساغ لهذا الا ان قلما يخلو الكلام
من جزئي من جزئياته فافهم هذا الكلام يتبين الا ان الفرق بين الدلالة النوعية والشخصية غير واضح فان الحكم بعدم الدلالة الوضعية للفظ
لا يكون الا عند تتبع استعمالاته فاذا لم يجد في اكثر الاستعمالات والا علم ان لا دلالة له وضعا فان الدلالة الوضعية لا تتخلف عن اللفظ في اكثر
في استعمال فالاولى ما قال الشيخ ابن الهمام ان لا اولوية للمثبت في نقل الدلالة الوضعية لان النفي ايضا عن دليل هذا
وتامل فيه قالوا ثانيا لولا المفهوم مفهوم الصفة لكان التخصيص بالوصف عن الفائدة ولانه فائدة غير المفهوم بالفرض فان الكلام
فيه فلو لم يكن مفهوم ايضا خلا عن الفائدة قطعا وذلك لا يجوز في كلام البلغاء من الاحاد فالشارع اجدر لعدم الجواز في
كلامه وهذا الحجة عندهم من اقوى الحجج ادلة الجواب اولا هذا الدليل لا يفيد الدلالة لغة وقد كان مدعاكم ذلك اذ يبتني لا يجوز بالمجوز
لغة فلا تقريب والغرض من هذا التنبيه على فساد ما نصوره المستدل بان دليلكم فاسد لانه لو سلم مقدمات لا يستنتج

مدعاكم لان المسلم الدلالة بلا فائدة وانتفاؤه فما هو باحث فيه يرد ان هذه القاعدة يكفي لاستنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة لانهما في اعلى درج
البلاغة فثبت المفهوم فيه فافهم والجواب ثانيا هذا النحو من الاستدلال اثبات الوضع بالفائدة وقد نفي عنه
كما تقدم بهذا اندفع ما قالوا ان فيه تكثير الفائدة لافادة الحكمين فهذا اولى مما فيه قلة الفائدة ووجه الاندفاع ان هذا ايضا اثبات اللغة بالفائدة
واما دفعه بلزوم الدور بان تكثير الفائدة يتوقف على ثبوت المفهوم فلو اثبت المفهوم به دار البتة فمدفوع للاختلاف بين الموقوف والموقوف عليه عقلا وعينا
فثبوت المفهوم عقلا اي العلم به يتوقف على العلم بتكثير الفائدة ونفس تكثير الفائدة عينا يتوقف على المفهوم وتسليم بعينه مثل برهان الان وهذا كالعلة
الغائية فان المعلول يتوقف على وجوده العيني قيل في تقرير الاستدلال انه ليس استدلالا بالفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما لا فائدة سواه [illegible]
بالارادة ومن جملته المفهوم قلنا هذا ادعاء من غير دليل كيف وقد مر النقل عن المهرة وتفصيله انه ان اراد به ان الاستقراء دل على ان المفهوم
يراد عند عدم ظهور المعارض وهو الفائدة الاخرى ففيه مع لزوم استدراك حديث الخلو عن الفائدة منع تمام الاستقراء كيف لا وثبوت مادة لم يظهر فيها
فائدة اخرى مشكل بل عسى ان لا يوجد واقل الفوائد التعبير عما قصد الحكم عليه ثم الاستقراء انما يدل على ان ههنا حكما في المسكوت مخالفا في المنطوق
واما ان هذا من مدلولات اللفظ فكلا كيف والمفهوم في الاكثر يكون متابعا لبقاء العدم الاصلي فلا بد من دليل انه على كونه مدلولا ثم ان المفهوم وغيره
من الفوائد متساوية في الانفهام والاستقراء ان دل فيدل على انفهام الفوائد كلها في موارد جزئية فجعل احدها مدلول اللفظ والاخرى مما زعم تحكم
محض وما يقال الاستقراء دل على انه مهما كان في الكلام قيد زائد يكون مناطا للحكم ومطمح النظر كما حكي عن عبد القاهر فاذا انتفى القيد انتفى الحكم والصفة ايضا
قيد زائد فجوابه سلمنا ان القيد مناط الحكم لكن لا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم بل انتفاؤه من جهة الحكم فقط فيلزم بالسكوت في غيره ولعله
هو مراد عبد القاهر ولو اريد ان القيد مناط الحكم في الواقع بحيث ينتفي بانتفائه ويكون قصد المتكلم الى هذا الانتفاء فالاستقراء
ممنوع ولا حجة في حسبان عبد القاهر فان عدم الانفهام مع سماع التركيبات قد ثبت من المهرة الذين لا اعتداد في مقابلتهم بامثال عبد القاهر وانما
بعض المهرة مثله لو ثبت عنهم فانما هو في امثلة جزئية لا انهم قالوا كليا فلا حجة فيه وان اراد به ان الاستقراء دل على ان لا بد للكلام من فائدة
ما واذا انتفى سوى المفهوم تعين فان اريد ان الكلام موضوع لكل فائدة فائدة على طريق الاشتراك اللفظي فيحتاج في تعيين كل فائدة الى قرينة ويكون
الكلام مجملا عند عدم قرينة واحدة او عند قرينة اكثر من واحدة وقلما يخلو الكلام عنه وان اريد انه موضوع لمطلق الفائدة بالاشتراك المعنوي
فلا دلالة له على المفهوم اذ لا دلالة للعام على الاخص فلم فهم [illegible] وقد بان لك بما تم وجه ان الحجة منقلبة لا تصلح حجة والجواب ثالثا الخلو عن الفائدة ممتنع لفوائد
الاشعار بالعلية وغيره مما مر من الاستدلال بالاصل في انتفاء حال المسكوت تركه مجالا للاجتهاد وغير ذلك من الفوائد فلا يلزم من انتفاء المفهوم انتفاء الفوائد
مطلقا والجواب رابعا النقض بمفهوم اللقب فان المقدمات جارية فيه وما قالوا ان التعبير باللقب متعين وبدونه يختل الكلام قلنا التعبير ههنا ايضا
بالمركب التقييدي متعين وبدونه يختل الكلام فان قالوا لو كان المسكوت الذي لا يوجد فيه الصفة مساويا للمنطوق في الحكم فليقل المقصود ويكفي التعبير
بالموصوف قلنا ففي اللقب ايضا ان ما سواه من المسكوت مساو للمنطوق في الحكم فيتعين التعبير بلقب قدر مشترك بين المنطوق وهذا المسكوت والمرعي التعبير
باللقب بل الفائدة بل الحق ان المقصود في اللقب ليس الا الحكم على الملقب به وان كان غيره ايضا مشاركا له في الحكم لكن لم يكن المقصود الحكم عليه فهذا يختل
بدون التعبير به وهذا القدر يمكن في الموصوف ايضا فان المقصود هو الحكم على هذا المركب التقييدي ويختل بدون ذكر الصفة فافهم واستقم والجواب خامسا
ان الفائدة التنصيص على ثبوت الحكم في محل الوصف وقطع احتمال كونه مختصا بما عدا الوصف فعند عدم المفهوم لا يعرى عن الفائدة مطلقا
واعترض عليه الشيخ ابن الهمام انه ليس [illegible] اي محل الوصف داخلا فيه حتى يكون ذكر الوصف تنصيصا نعم لو كان معنى قولنا في الغنم السائمة زكوة

في الغنم زكوة لا سيما في السائمة لكان له وجه وليس كذلك لان هذا خارج عن محل النزاع ولكان تقريرا لجواب هكذا الغرض ههنا بيان حال محال الصفة
ما كان اعدادا ومشارا كالرقبة فلو عبر بالموصوف وحده من غير تقييد بالوصف كان محالا الا ان يتوهم التخصيص بما سوى محال الصفة فلم يكن نصا في المقصود
فيقيد بالصفة ليكون نصا في المقصود في المثال المذكور الاخبار عن حال السائمة فلو قيل في الغنم زكوة حصل المقصود ولكن لم يكن نصا فيه لاحتمال تخصيصه بالعلوفة
فقيل في الغنم السائمة زكوة للتنصيص في المقصود فافهم وقالوا ثانيا لو قيل الفقهاء الحنفية فضلاء تعريب الشافعية ولولا الفهم لنفي الفضل عن غير الحنفية
لما تقرر ذا فعلم ان التركيب دال عليه اقول لا دلالة لكن لو قيل الفقهاء الشافعية فضلاء تعريب الحنفية ليدل يرد على الشنوار تغيرهم بحسب اعتقادهم بالمفهوم فلا يثبت به المفهوم
لكن يرد مشكل على هذا ايضا بان تقريرهم لكون الكلام صادرا ممن يرى المفهوم فيكون قصد داليه لان المفهوم ثابت في الواقع والجواب
بان هذا ايضا التنفر اثر كلهم على الاحتمال في التفضل والسكوت عن حالهم لا لانفهام ذمهم وهذا التنفر كما ينفر عن التقديم لاحتمال ان يكون للتقسيم
لا لان التقسيم متعين وقالوا رابعا قال عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام لازيدن على السبعين فيما روى الطبراني حين نهيهم بالصلوة على عبد الله
ابن ابي ابن سلول رئيس المنافقين وقال امير المؤمنين عمر رضي الله عنه اتصلي عليه وهو منافق قد قال الله تعالى فيهم ان تستغفر لهم سبعين مرة
فلن يغفر الله لهم وفي رواية الشيخين سازيد على السبعين ففهم عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام ان ما زاد على سبعين بخلافه في الحكم
وما كان فهم عامة من اهل اللسان حجة فكيف فهم رسول الله صلى الله عليه واصحابه وسلم فانا ثابت لو تم لدل على ثبوت مفهوم العدد وقد كان
الكلام في مفهوم الصفة قال وكل من قال بمفهوم الصفة قال بمفهوم العدد فثبوته يستلزم ثبوته والجواب لا نسلم ان النبي صلى الله عليه
وآله واصحابه وسلم فهم ان حكم ما زاد بخلافه بل هذا منه تاليف بدليل اتحاد الحكم في سبعين وغيره لانها للمبالغة والمعنى ان تستغفر لهم مرارا كثيرة
فلن يغفر الله لهم فلا دليل فيه هذا والله اعلم انه روى الشيخان عن ابن عمر قال لما توفي عبد الله يعني ابن ابي ابن سلول جاء ابنه عبد الله الى
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فسأله ان يعطيه قميصه يكفن فيه اباه فاعطاه ثم سأله ان يصلي عليه فقام رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم ليصلي عليه فقام عمر فاخذ بثوب رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقال يا رسول الله تصلي عليه وقد نهاك ربك ان تصلي عليه
فقال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انما خيرني الله فقال استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم
وسازيد على السبعين قال انه منافق فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فانزل الله عز وجل ولا تصل على احد منهم مات ابدا
ولا تقم على قبره انهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون فتخيير قد ذهب الا ذكيا الى حملين على الادب لانه لو كان الصلوة محرمة لزم
على السبعين للتاليف فقط وقد قال امير المؤمنين نهاك ليلزم العصيان واخفاء المراد من الآية وشان الرسول صلى الله عليه وسلم
وعلى آله واصحابه بري منها ولو لم يكن للتاليف بل كان المراد حد العدد والمخصوص فمع انه يأبى سياق الآية وما في سورة المنافقين سواء عليهم
استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم تخير وعد سازيد على سبعين ولم ينقل الاستغفار كذلك وايضا الآية النازلة بعده
انه مات كافرا فكيف ينفعه الاستغفار ولو كان الف مرة وايضا يلزم فضل هذا المنافق على اهل بدر الذين هم خيار الامة فانه كبر عليهم
لا انه يزيد على الاربع والزيادة على الاربع مخصوصة لهم لاجل فضائلهم وقد زاد وكبر عليهم فلاجل هذا والشبهة حكم الامام حجة الاسلام
بعدم صحة الحديث وكذا قال امام الحرمين ولا يتوجه السؤال عليهم بان السند صحيح لان المقصود بهذا القطع بالظن بل الكلام على السند
لكن ينبغي ان ... وقد تكثرت بحيث لا يبعد لو ادعي الشهرة والذي عند هذا العبد في هذا المقام ان منع امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه
كان مبنيا على زعمه ان قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم للتسوية والمقصود من الآية المنع عن الاستغفار لعدم ترتب الفائدة فاجابه

عليه وآله الصلوة والسلام بانه للتخيير كما قال خيرني الله تعالى وقوله ساٴزيد على السبعين ليس لبيان العدد بل معناه استغفر مرارا اكثر وهذا مبالغة في جواب امير المؤمنين يعني لما خيرني الله تعالى فاخترت الاستغفار ولا اقبل قولك بل استغفر مرارا كثيرة وان كان لا ينفع وليس هذا استدلالا بالآية والمراد فيما من سبعين الكثرة الغاية يعني لا يغفر لهم الله اصلا وان استغفرت مرارا وانما اختار الاستغفار وان كان غير نافع لما فيه من التاليف وتسكين القلب لمن هو من الصادق الكامل وحسن الخلق ولكن استغفاره ولينتفع به ذلك المنافق وكيف ينتفع مع انه محكوم بعدم الانتفاع بالاستغفار بل لما كان من عادته الشريفة ان يختار ما كان مناسبا لرحمته ومكارم الاخلاق ولما اطلع امير المؤمنين على سر الامر فقال انه منافق فالايليق الصلوة عليه وان كنت خيرت فلم يلتفت عليه وآله الصلوة والسلام الى ما قال وصلى عليه لما ذكر من الفوائد ولما جرى من لسانه الشريف الوعد ولما كان الوحي ينزل على مقتضى راي امير المؤمنين عمر وراه كان عدم الصلوة على المنافق فنزل النهي فنسخ التخيير بهذه الآية وحرم الاستغفار للمنافق والصلوة عليه وهذا بعينه كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لابي طالب حين مات كافرا مشركا باعمه لاستغفرن لك ما لم انه فلما نزل قوله تعالى ما كان للنبي ترك كما روي في صحيح البخاري وهذه الآية على خلق عظيم ورحمة للعالمين فيجب الاستغفار على هذا الاولى والعلم بالباطن مع الله تعالى اعلم بحقيقة الحال لو سلم انهم يكون حكم الزائد بخلافه فبناء على الاصل لان الاصل في دعائه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الاجابة الا ما جاء الدليل على خلافه في الزائد على السبعين لا بناء على الاصل الاول من مسائل في هذا الباب فانهم والله تعالى اعلم ومنها مفهوم الشرط وهو انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وهو كالصفة اي مفهوم الشرط كمفهوم الصفة قيل اقوى منه وقال به جميع من قال بمفهوم الصفة وبعض من لم يقل به كالشيخ الامام ابي الحسن الكرخي من مشائخنا لنا ما تقرر عقلا او عرفا ان رفع المقدم لا يدل على رفع التالي كقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا الآية واعترض عليه بان القائلين بالمفهوم لا يقولون باستلزام رفع المقدم رفع التالي انما يقولون بدلالة التركيب على الانتفاء عند الانتفاء كما انه يدل على تعليق الوجود بالوجود وهذا بعينه مثل لو فانه يدل على انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط وذلك ان تقرر الاستدلال بهذا لو كان المفهوم مدلول الكلام لاستلزم رفع المقدم رفع التالي لغة استعمال ادوات الشرط فيما اذا كان المقدم اخص لغة وهذا كله باطل لا ينبغي لاحد التزامه فافهم ولا استحالة في لو فانه خصوصها لا تستعمل لغة الا فيما يكونان متساويين مستعملين عرفا او عقلا ولا استحالة فيه واما لو كان المفهوم حقا فيلزم عدم استعمال ادوات الشرط كلها اصلا في الاخص الاعم اصلا وسنامه بنية فافهم مثبتو المفهوم الشرط قالوا اولا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وهو المفهوم ولا يخفى انه اشتباه واشتراك الاسم اذ الكلام في الشرط النحوي وهو لا يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء والمستدل اخذ الشرط العقلي او الشرعي الذي يتوقف عليه المشروط على انه انما يكون الشرط شرطا للايقاع الحكم من المتكلم لا الثبوت في الواقع فلا يلزم من انتفائه الا انتفاء الايقاع وهو السكوت بعينه فان قلت اذا انتفى الايقاع والانشاء به انتفى الحكم اذ هو المثبت لا غير قلت هذا بالحقيقة يرجع الى نفي المفهوم والرجوع الى التمسك بالاصل فالم يكن هناك انشاء آخر ثبت الحكم ينتفي بانتفاء العلة وهذا ليس من المفهوم في شيء وان كان انشاء آخر ثبت الحكم بلا نفي الانشاء فافهم ولما كان هذا اشتباها فعدلوا منه الى ان استعمال ان في السببية اي سببية الاول للثاني غالبا والاصل عدم التعدد وفي الاسباب يقتضي المسبب بانتفائه غالبا وهو المفهوم قلنا لا نسلم استعماله في السببية غالبا فان كثيرا ما يستعمل في المتلازمين والمتضائفين مع انه لا سببية للاول ولو سلم استعماله في السببية غالبا فمنه ليس باللفظ ودلالته حتى يكون النفي حكما شرعيا مدلولا للكلام بل هذا بالعقل وهو قول الحنفية ان العدم الاصلي اي ليس من هذا الدليل وان كان ثابتا بدليل آخر لا النحوي مفهوم من هذا الكلام ولذلك لا يصح الم يجوز تاخير الشخص اجوا لا يخص ان جوز قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم

المؤمنات الآية خلافا للشافعي ومن تبعه فان مفهومه وهو عدم جواز نكاح الاماء عند استطاعة الحرة وعدم جواز نكاح الاماء الكتابية كما
عنده حكما شرعيا خص من عموم حل النساء واما عندنا فهو عدم اصلي بالنسبة الى هذه الآية اي انها غير مثبتة لهما فلا يصلح مخصصا
فتدبر وقالوا ثانيا قول يعلى بن امية لعمر امير المؤمنين رضي الله عنه ما بالنا نقصر وقد امنا رواه مسلم وابو داود والترمذي والنسائي
قال قلت لعمر بن الخطاب ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا فقد امن الناس فقال عجبت مما عجبت
فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ففهم امير المؤمنين انتفاء القصر عند انتفاء الخوف
وهو مفهوم الشرط حتى تعجب من بقاء القصر مع عدم الخوف وسأل واجيب بعدم تسليم فهمه من اللفظ وجوازه انما اي ابقاء الصلوة في ركعتين
على الاصل وهو الاتمام لان مدار الشرع السكوت فيبقى على الاصل فان قلت قد روى البخاري عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها فرض
الصلوة حين فرضها ركعتين ركعتين في السفر والحضر فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر فالاتمام ليس اصلا حتى يفهم من الاصل قلنا لو سلم
ان مذهب امير المؤمنين عمر ذلك واغمض عن ظاهر الآية فحينئذ كلام ام المؤمنين انه اقرت فيما شرع فيه القصر وكنى عنه بالسفر لانه موضع القصر
ففهم امير المؤمنين لعله لان تقرير الركعتين متعلق بالخوف فيما ورد وبقي على الحكم التقرير بعد النسخ وهو الاربع فتعجب فسأل وحينئذ يعود الاحتجاج
على صلوة الخوف ودعوى ابن عباس لكن حديث يعلى يخالفه وكذا رواية النسائي عن ابن عبد الله بن خالد بن ابي اسيد انه قال لابن عمر
تقصر الصلوة وانما قال عز وجل ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال ابن عمر يا ابن اخي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اتانا ونحن ضلال فعلمنا فكان فيما علمنا ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امرنا ان نصلي في السفر ركعتين تتمة يبتني مسئلة التعليق من
السبب من السببية او الحكم من الثبوت فقط لا السبب من الانعقاد وهو اختيار الحنفية الاول والشافعية الثاني وتابع الامام ابو زيد والامام
فخر الاسلام مبنيا عليه مسئلة مفهوم الشرط قرره صاحب الكشف وغيره وجه الابتناء انه لما مال الشافعية الى ان الجزاء سبب للحكم وموجب له
والشرط مانع ثبوت الحكم عند عدمه فعدم الحكم لعدم الشرط عندهم وعندنا لما منعه عن السببية وايجاب الحكم عند عدمه فعدم الحكم لانتفاء السبب
والموجب كما كان من قبل فليس لعدم الشرط دخل فيه بل هو عدم اصلي قال الشيخ ابن الهمام هذا غلط لان السبب الذي يدعي الشافعية
انتفاء الحكم بانتفائه في خلافية مفهوم الشرط هو مدلول لفظ الشرط وفي هذه الخلافية المراد الجزاء الذي جعل سببا شرعا للحكم هل يبطل سببيته
بالتعليق او لا يمنع التعليق عن الحكم فقط فاين من ذلك وهذا لا توجه له فان الشيخين الامامين لم يدعيا ان مراد الشافعية بالسبب الجزاء بل
مقصودهما انه لما يمنع الشرط عن ترتب الحكم على السبب الذي هو الجزاء يكون انتفاء الحكم مضافا الى الشرط فصار مدلولا له ولا يخفى غلط
من معنى السبب اصلا فالصواب ما ذكره مطلع الاسرار الالهية في وجه التغليط ان مسئلة مفهوم الشرط مسئلة لغوية حاصلها هل يدل الشرط لغة
على انتفاء الحكم عند انتفائه اولا وهذه الخلافية شرعية فان الحاصل ان الذي جعل سببا شرعا هل يبطل سببيته شرعا بالشرط والتعليق ام لا
فلا يصح تفرع الخلافية في مفهوم الشرط على هذه الخلافية ولك ان تقول بطلان السببية او المنع عن حكم السبب انما يتاتى في الانشاءات التي
جعلت اسبابا شرعا ومسئلة مفهوم الشرط تعم كل تعليق خبرا كان او انشاء فلا يصح التفرع ولك ان تقول ايضا لو سلم بطلان السببية كما هو زعم
الحنفية فلا يوجب نفي مفهوم الشرط فان النزاع باق بعد فانه وان لم يكن الجزاء سببا للحكم وان بقي عند عدم الشرط لانتفاء السبب
فهل يدل هذا التركيب لغة على الانتفاء اولا وكذا لو سلم عدم بطلان السببية وامتناع الحكم مع الشرط فلا يلزم منه ان الشرط دال لغة
على انتفاء الحكم بل يجوز ان يكون انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط اصليا ويكون بقاؤه لوجود المانع ولا ينفع الذهاب اليه فتدبر ثم لما كان ينقل

في التقرير الكلام ان الجزاء عند الشافعية مفيد للحكم على جميع التقادير لغة وموجب له والشرط خصصه بتقدير وجوده واخرج تقدير عدمه ولهذا
عدوا الشرط من المخصصات فانتفاء الحكم عند عدم الشرط انما جاز من تخصيص الشرط فانه وحكما مثل الغاية كالاستثناء الا انه مفيد للحكم
في المنطوق والشرط في المسكوت واما عندنا فالجزاء مع الشرط يفيد حكما مقيدا او ما وراءه يبقى على الاصل سواء كان الحكم في الجزاء او بالشرط
قيد بمنزلة الظرف والحال او كان الحكم بين الشرط والجزاء فانه اذا لحق المغير اي شيء كان يبقى الكلام موقوفا فعلى هذا بناء الخلافية في مفهوم الشرط
على ان الشرط هل هو بمنزلة استثناء التقديرات ما وراءه عن الحكم الجزئي وكان الجزاء عاما لها لغة وان الشرط مع الجزاء مفيد لحكم مقيد فقط
لا غير فعلى الاول الشرط دال على نفي الحكم عما عداه لغة بخلاف الثاني بل حكم ما عداه مسكوت عنه ولعل هذا هو مراد الامامين ثم لما كان من
جزئيات التركيبات الشرطية ما جزاؤه سبب شرعا لحكم آخر ولم يكن سببيته الا لافادة حكمه في محله كان الجزاء في نفسه مفيد الحكم عام لغة او عرفا
على رأيهم فهو تام في السببية والشرط انما استثنى بعض التقادير فيمنع تاثيره عليها واما عندنا فلما لم يفد الا حكما مقيدا لما يتحقق سببيته قبل
الكلام في هذا المثال غير من الشيء ملزومه وفي كلام القاضي الامام اشارة جلية الى ما قلنا فان عبارته الشريفة في الاسرار هكذا احتج الشافعي
بان تعليق الحكم بشرط يعدمه عما قبله وبعده على اعتبار انه لولاه لكان موجودا كقول الرجل لعبده انت حر موجب بوجوده الحرية صفة للعبد فاذا
قال ان دخلت الدار وتعلق انعدامه عن محله لغيبة مع وجود قوله انت حر فثبت ان التعليق كما يوجب الوجود عند الشرط اوجب النفي عما قبله ثم
قال بعد بيان فروع الخلافية اما علماؤنا رحمهم الله تعالى فانهم ذهبوا الى ان الاسباب الموجبة للاحكام اذا علقت بالشروط كان التعليق تصرفا في العلل
باعدامها لا في احكامها وعنده وجود الشرط يكون ابتداء وجود الاحكام كما عنده وجود العلل لا فرق بينهما في حكم الابتداء فقوله على اعتبار انه لولاه
موجودا اراد به ان قولنا فادة الشرط انتفاء الحكم عنده مبني على اعتبار الشرط كالاستثناء مخرجا لما عدا تقديره وجود الشرط واشار بقوله فانهم
ذهبوا الى آخره الى انهم ذهبوا الى ان الشرط مع الجزاء يفيد حكما مقيدا ولا افادة في الجزاء منفردا حتى يصلح للسببية قبل وجود الشرط واما الامام
فخر الاسلام فقد اجمل ولا اجمال فانه قال حاصله ان المعلق بالشرط عندنا لا ينعقد سببا انما الشرط يمنع الانعقاد وقال الشافعي رحمه الله هو مؤخر حكم
بعد تفريع الخلافيات اشار الى ما قلنا بقوله في استدلال الشافعي قال لان الوجوب ثبت بالايجاب لا بالشرط فيصير الشرط معدما لما وجب وجوده ولولا
فيكون الشرط مؤخرا الا مانعا يعني انه لولا الشرط لكان الجزاء ايجابا لثبوت الحكم على جميع التقادير في الحال لغة فالشرط استثنى ما عداه وعدم
الحكم فيه فيكون الشرط نفسه مؤخرا لغة لا مانعا عن التكلم وانما قرر الكلام في هذا الذي من جزئيات المعلق وهو ما كان الجزاء سببا لحكم آخر شرعا لذكر
بعض التفريعات كما هو دأبها الشريف ومقصودها ما ذكرنا وعلى هذا لا يرد عليه شيء مما ذكر بهذا غاية للتقرير لكن بقي فيه بعد تامل فتامل فيتفرع عليه تعليق

الطلاق والعتاق بالملك فانه يصح عندنا ويقع عند وجود الملك عندنا لعدم سببيته في الحال وانما يصير سببا عند وجود الشرط وهو الملك فيصادف
محلا مملوكا لا يصح عنده بل يبطل لانعقاده عنده سببا في الحال والمحل غير مملوك فيلغو ولا يقع شيء عند وجود الشرط ويتفرع عليه تعجيل النذر المعلق
كان قدم ولدي فعلي صدقة كذا فعندنا لما لم يصر هذا النذر سببا للوجوب الا عند وجود الشرط لا يصح التعجيل لكونه ادا قبل وجود الوجوب وعنده لما انعقد
سببا في الحال انما الشرط مانع وجوب الاداء لا الفكاك كما في المالي عنده اصح التعجيل كالزكوة قبل الحول ويتفرع عليه تعجيل كفارة اليمين اذا كان
ماليا قبل الحنث عنده يجوز لان الحنث عنده شرط واليمين سبب قد وجد السبب فوجب في الذمة وان لم يكن واجب الاداء فاذا كان كالمذكور صح الاداء
قبل الحنث وعندنا لا يجوز التعجيل لان سبب الكفارة عندنا الحنث لا اليمين فالتعجيل قبل الحنث اداء قبل وجود السبب وفيه بحث فان المفرع في حيز
الخلاف ان الكلام في الشرط النحوي هل يمنع السببية ام لا والحنث ليس شرطا نحويا وما اجيب ان قوله تعالى وكفارة اطعام عشرة مساكين الآية بمعنى

ان حنث فالكفارة او فصار معلقا بالشرط فهل يمنع سببيته هذا الكلام لايجاب الكفارة ام اخر الحكم فقط فانفية تعسف ظاهر وكذا ما اجيب ان
قول الحالف والله لا افعل كذا في قوة ان حنث فعلي الكفارة بل الحق انه ليس متنازعا وانما جيء به لمشابهة الشرط النحوي وانما هو متفرع
على ان اليمين سبب للكفارة كما ذهب اليه هو او الحنث كما ذهبنا اليه فالاتيان بها قبل الحنث اتيان بعد تقرر السبب عنده فيجوز في المالي بما ذكره وعندنا قبل
السبب فلا يجزي فافهم القول الاشبه انما اي هذه المسئلة من منع التعليق للسببية او الحكم مبنية على ان صيغ العقود والفسوخ هل انشاء ام اخبار تقتضي الانشاء
الذي هو الموجب للحكم حقيقة وانما يقتضي الانشاء لكونه حكاية عنه فمن قال بالاول كالشافعية فلا تعليق عنده الا باعتبار الحكم لوجود
الصيغة في الحال هو الظاهر وهي السبب لوجود الانعقاد ومن قال بالثاني كمشائخنا الكرام فلا وجود للسبب عنده وهو الانشاء والموجب
لانه انما هو كان يثبت اقتضاء ضرورة تصحيح الخبرية ولا اقتضاء في التعليق للسبب الذي هو الانشاء الا عند وجود الشرط لان التعليق
لا يتوقف صحته وصدقه الا على وجود اللازم عند وجود الملزوم لا غير الا ترى يجوز التعليق في الممتنعات مع انه لا وجود للجزاء اصلا فتفكر
وفيه نظر ظاهر فانه لا ينفع الشافعية الذاهبين الى الانشائية لان النزاع باق بعد لان كون الصيغة سببا مطلقا يجوز ان لا يكون مجمعا
عليه بل سببية في الحال انما هو في التنجيز واما في التعليق ففي الخلاف فعندنا لا سببية فلا فائدة قال مطلع الاسرار الالهية انه يجري لان
هذه الفسوخ والعقود على تقدير كونها اخبارات فهي حكايات عن طلاق ليتيسر التكلم عند التكلم بها ولهذا الطلاق المعتبر الايقاع فانما
عند التكلم به يعتبر تعليق الطلاق البتة او لا ثم يتكلم فقد تحقق المحكي عنه في الحال وهل هو سبب ام لا للشافعية ان يقولوا انه انعقد سببا
لكن تاخر الحكم للتعليق فلا ينفع للحنفية الذهاب الى الاخبارية ثم انه يمكن ان يجري الخلاف على تقدير الاخبارية انها اخبارات عن ايقاع الطلاق
في الحال بحيث يقع عند وجود المعلق عليه او عن الايقاع الذي يوجد في الوقت فيه كما فلا ينفع الاخبارية فافهم وفي التلويح والتحرير هذه المسئلة
اي مسئلة مفهوم الشرط ايضا مبنية على اختلاف واقع في الشرطية فقال اهل العربية الحكم في الجزاء وحده والشرط قيد بمنزلة الظرف و
الحال فمعنى ان دخلت الدار فانت طالق انت طالق وقت دخولك الدار والحال انك داخلة الدار قال السيد في حواشي شرح التلخيص لم
يذهب اليه احد من اهل العربية الا صاحب المفتاح فيما يظهر من كلامه ويؤيده ما سنح مقروا المصباح ان حرف الشرط اخرج الشرط والجزاء عن
الكلامية والافادة للسكوت وقال اهل النظر الحكم بينهما وهو حكم تعليقي يخالف حكم الحمليات وهما اي الشرط والجزاء جزءا الكلام احدهما محكوم عليه
بذلك الحكم والثاني محكوم به فمال الامام الشافعي الى الاول المنسوب لاهل العربية فذهب الى ان السبب منعقد الآن لوجود الحكم بالطلاق الآن
والعدم عند العدم اي عدم حكم الجزاء عند عدم الشرط حكم شرعي مفهوم لان الشرط لما كان كالحال الظرف افاد الجزاء الحكم على كل تقدير و
الشرط خصصه ببعض التقديرات ومنع عن البعض فالانتفاء جاء من قبل الشرط فصار حكما مفهوما منه وصار شرعيا لغير لكونه مدلول الكلام ومال
ابو حنيفة الى الثاني فهو مع الشرط انما دخل تعليقا عنده فلم يوجد الحكم منه لوقوع الجزاء بل انما تحقق عند وجود الشرط اذ قد افاد حكما تعليقيا
فبقي فيما وراء المعلق عليه على ما كان عليه في الاصل فههنا مطلبان الاول تفرع مفهوم الشرط على هذا الخلاف وتقريره ان الشافعي لما مال
الى مذهب اهل العربية كان الجزاء عنده مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط خصصه فالنفي مضاف اليه والامام ابو حنيفة لما مال الى قول
اهل الميزان فالجزاء عنده لا يدل على حكم اصلا وانما المفيد المجموع الحكم للمفيد فلا يدل العدم عند العدم بل العدم بقي اصلا كما كان هذا حاصل
كلامه وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بافادة الجزاء الحكم حال الشرط انه مفيد لثبوت الحكم في الواقع لكن على تقدير وجود الشرط فيه فيلزم ايجاب
تحقق الجزاء البتة والشرط ايضا فهذا فاسد فان الجزاء بما يكون مستحيلا مع كون الشرطية مستقلة عرفا ولغة فمبنى الكلام على هذا الباطل

لا يليق وكيف يقول مثال هذا الامام الهمام قد اليد الطولى في العلوم وان اراد بها افادة كون حكم الجزاء ثابتا على تقدير وجود الشرط على سبيل القضية التقديرية ولا يستلزم صدقها صدق الجزاء في الواقع بل على تقدير الشرط الاخير فهذا مساوق للشرطية فيما يلزم من كون الحكم في الجزاء الا ايلزم من كون الحكم بينهما التلازم فافهم واما ثانيا فلانا سلمنا ذلك فلا نسلم ان الجزاء على هذا التقدير يستدعي الحكم على جميع التقادير والشرط خصصه بل الجزاء مقيد بالحال والظرف واذا كان في الكلام تقييدي ووقوفا عليه وليستفاد من المجموع حكم مقيد فلا يلزم منه العدم عند العدم بل يبقى على ما كان ثم لو بني على انه قائل بكون الشرط مخصصا للجزاء وهو انما يكون لو كان الجزاء مفيد العموم التقادير كما قدمنا لكان له وجه لكن لا يعني لاثباته كون الجزاء خبرا والشرط بمنزلة الحال والظرف واما ثالثا فلانا سلمنا ذلك لكن النزاع باق لانه تبع الحنفية الذاهب الى قول اهل المنطق ايضا لانه سلم ان المجموع الحكم تعليقي بالمنطوق وهل يدل في المسكوت انتفاء الجزاء بعدم الشرط ام لا ولا يلزم تعيين احدهما فالنزاع باق كما كان فافهم واذا تاملت علمت ان هذا وارد على ما قررنا من الابتناء بتقرير المطلب الثاني تفرع مسئلة انعقاد السببية على هذا الخلاف وتقريره انه لما كان مجموع الشرط والجزاء مفيدا لحكم تعليقي لم يكن موجبا لتحقق الجزاء فلا ينعقد سببا كما هو راي الامام ابي حنيفة واما عنده فلما كان الحكم في الجزاء انما ثبوته الا ان الشرط مانع فهو مثبت لولا المانع وهو معنى انعقاد السببية وفيه ان الشافعي لا ينبغي له الذهاب الى ذلك لان النزاع باق بعد ان الشرط قيد مغير اتفاقا فانا مغير للسببية فما بقي سببا واما من ثبوت الحكم به فلا ينبغي الذهاب اليه للشافعي كذا في الحاشية ولعلك تقول انه اذا كان الحكم في الجزاء فيكون مفيد التحقق حكمه في الواقع الا ان الشرط منعه عن التحقق الحالي وقيد بحال تحققه في الواقع واذا كان مفيد الحكم صار سببا مفضيا اليه فمنعه الذهاب اليه وهذا بعينه كما يقول الامام ابو حنيفة ان المضاف كطالق غدا يكون سببا في الحال لافادة تحقق الطلاق في الواقع لكن في الغد ولك ان تقول في تقرير الكلام ان هذا انما يتم لو كان معنى الشرطية ثبوت الجزاء في الواقع مع تحقق الشرط فيه هو باطل لا يلتفت اليه فالذي يصلح للارادة ثبوت حكم على تقدير وجود الشرط على طريقة الحملية التقديرية فهذا مساوق الشرطية الميزانية فلا افضاء فلا سببية ولا يفيد ثم منع ابا حنيفة الا ذهاب الى ما ذهب اهل المنطق فانه لما كان مجموع الشرط والجزاء كلاما مفيدا والجزاء بمنزلة جزء الجملة فلا يفيد شيئا فلا يكون مفضيا الى الوقوع فلا سببية اصلا واما مجموع الشرط والجزاء فانما يفيد التعليق فلا يقتضي وقوع المعلق اذ صدقه لا يستدعي وقوع شيء من الطرفين وكذا الانشائية لا تفيد الا لزوم شيء لشيء ولا يقتضي وقوع ذلك الشيء بل لو تاملت لوجدت الحق قول هذا الامام الهمام الحبر القمقام عليه الرحمة والرضوان فانه ان كان الحكم فيما بين الشرط والجزاء فقط عرفت وان كان الحكم في الجزاء فلا يكون حكما واقعيا بل تقديريا كما في الحملية التقديرية وانها ملازمة للشرطية الميزانية فلا يستدعي وقوع المعلق ولا يفضي اليه مما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل ان مذهب اهل الميزان لا يصلح لابتناء انعدام السببية لان حاصله يرجع الى ملزومية الشرط للجزاء وهذا لا ينافي السببية ولا يوجب فافهم وتشكر قال مطلع الاسرار الالهية ابي قدس سره ان هذا انما يدل على ان الجزاء وحده ليس سببا ويجوز ان يكون مجموع الشرط والجزاء سببا في الحال لكن الوقوع في المستقبل عند وجود الشرط وهو الذي يستدعيه القوانين الشرعية كيف ولم يصدر من الزوج تصرف الا هذه الشرطية لا غير ولم يوجد منه تصرف عند وجود الشرط حتى يكون مطلقا به بل انما يكون مطلقا بصدور هذه الشرطية كيف وقد لا يكون اهلا للتصرف عند وجود الشرط كما اذا جن او عرض عارض آخر اذا كان السبب هو الكلام الشرطي فمعنى بطلان سببية ان انت طالق بطل سببية بسبب الشرط في عالم الواقع وانما السببية للشرطية لوقوع الطلاق عند حلول الشرط وان جعل ما هو من الحكم فمعنا ان سببية انت طالق كان سببا مفضيا الى وقوع الطلاق لو لم يمنع الشرط فانه قد منعه عن ايجاب الحكم ووقوع الطلاق وعلى هذا لا يصح تفريع صحة تعليق الطلاق بالملك الا اذا ثبت ان الملك لا يشترط لانعقاد سببية هذا المعلق ودونه خرط القتاد فتدبر ولك ان تقول السبب ما يفضي

لان يتعلق به الاعتاق فهذا التعليق وتعليق ان دخلت سواء لكن المعلق به اذا كان الموت كما في اذا مت تحليس الموت مطلقا بل الموت
قبل موت العبد وهو مشكوك ايضا فينبغي ان لا ينعقد فالاشكال بهذا الا ما قرره المعترض وما قال المصنف والكان واضحا لكن ينا فيه كلام المحقق
من الفقهاء فانه قال في الهداية وغيرها ان غيره انما لم يعتبر سببا الآن لعدم صلوح زمان المعلق به للاعتاق لان وقت الموت معدم للملك وهو
من شرطه وهذا كما يبطل جواب المصنف يصلح جوابا عن اصل الايراد ايضا لكن اورد عليه الشيخ الهداد ان الثلث يبقى في ملك الميت ويفيد
محلا لنفاذ الوصايا وهذا ايضا من قبيل الوصية فلا ينافي نفاذه الموت لا نذهب عليك ان ابقاء الملك للميت تحالا يعقل واما نفاذ الوصية
فلان الوصية تصرف ثابتة حال الحيوة واثرها ان يمنع خلافة الورثة في الملك ويصير للموصى له خليفة في مقدار الوصية الى الثلث وان
لم يكن الموصى له معينا بل في القرب فقط كهذه والوصية يظهر اثره في آخر الجزء من الحيوة ويمنع انتقاله الى الورثة فهذا الشرط بخصوصيته في المنع
السببية وترتب الجزاء قبل وقوع الشرط هذا التقرير كلام على طبق مرادهم وليعد يقتضي جنايا في الزوايا والله اعلم باحكامه فافهم ان شاء الله
قالوا اولا يمنع نزول المعلق لا غير كما في تعليق القنديل فانه يمنع نزوله لا انعقاد نزوله والمعلق الحكم لان ملزوم دخول الدار لا وقوع الطلاق وهو الحكم
لا الايقاع ضرورة وقالوا ثانيا لو لم يكن المعلق بالشرط سببا من التعليق لم يكن سببا عند وجود الشرط فلم يقع الطلاق عنده وهو باطل والجواب
عنهما ما دريت لا يخفى لما من الاول فلان كون الحكم معلقا مسلم لكن الكلام في ان سببه موجود الآن ام لا تحققه اقتضاء اذ ليس في التاسع
الايقاع اصلا انما هو بعد وجود الشرط ولذلك تقول من قبلهم ان كان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له فهذا المقيد يقتضي الوقوع نفيه اقتضاء
لكن الانشاء ليس فيه شيء فيما اقتضاء هو المخبر عنه فوجد السبب وان كان الكلام مجموع الشرط والجزاء فهو يقتضي وقوع الطلاق عند الشرط ونفيه اليه
هذا لو كان انشاء والا فلا بد من تحقق اللزوم وهو بالانشاء المتقدم عليه فقد تحقق السبب ولك ان تجيب بانا بينا سابقا ان الشرطية لا تفيد
الا الملازمة بين الشيئين انشاء كان او اخبارا وهي لا يفضي الى وقوع الجزاء والايقاع فلا يصلح للسببية وكيف لا ولو تقيد منه عدم الوقوع فاذ
يكون للمنع وايضا وقوع الشرط مشكوك الوجود في نظر المتكلم فما حال المعلق به ولو تنزلنا نقول من ادعى سببية المجموع فعليه الابانة فانه من
المنع واما اذا كان الجزاء كلاما والشرط قيده فقد عرفت انه يكون قضية تقديرية مساوقة للشرطية فحكما حكما بخلاف المضاف فانه لا تقدير فيه
بل انشاء بالتحقق الواقعي في وقت معين او اخبار منه فتدبر واما عن الثاني فمنع الملازمة وهو ظاهر جدا وكان الاستدلال بان التكلم
لا يصلح له عند وقوع الشرط واعتباره مطلقا عنده تقديرا بمجرد اعتبار لا يصلح لانتفاء الاحكام الشرعية كيف وقد يكون عند وجود الشرط غير اهل
بل مجنونا لا يصلح مطلقا فهو لم يكن حال التكلم ايقاعا فلم يكن ايقاعا عند الشرط ايضا فثبت الملازمة وكان ان يجيب عنه بانه لا يلزم الصنع عند الشرط
بل الصنع السابق يكفي لانه وان لم يكن معتبرا التنجيز ولا مفضيا الى شيء لكن جعله الشارع مفضيا عند الوجود فصار تطليقا عند وجود الشرط حقيقة والزوج
مطلقا لا بمجرد الاعتبار فقط والجنون لا ينافي تمييز هذا الصنع السابق تطليقا انما ينافي اعتبار كلامه حال الجنون فافهم وقالوا ثالثا
قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا نذر لابن آدم فيما لا يملك ولا عتق له فيما لا يملك ولا طلاق فيما لا يملك قال الترمذي هو احسن
شيء روي في الباب وفي رواية الحاكم عن ام المؤمنين عن عائشة مرفوعا لا طلاق الا بعد نكاح ولا عتق الا بعد ملك ورواه الحاكم والبيهقي
وعبد الرزاق عن معاذ بن جبل مرفوعا وشذ برواية عبد الرزاق وابي داود والنسائي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعا لا طلاق
فيما لا يملك ولا بيع فيما لا يملك ولا عتق فيما لا يملك ولا وفاء ولا نذر الا فيما ابتغي به وجه الله ومن حلف على معصية فلا يمين له ومن حلف على قطيعة
رحم فلا يمين له وفي رواية ابن ماجة عن المسور بن مخرمة مرفوعا لا طلاق قبل نكاح ولا عتق قبل ملك الروايات كلها في الدرر المنثورة قلنا اولا

مفهومه بالعبارة بعدم الوقوع في غير الملك واما الايقاع فمسكوت عنه والكلام فيه فالاول لا تنازع بيننا وبينكم ولو سلم ان المراد الايقاع فالمراد تنجيز
كيف وليس التعليق عندنا طلاقا فان قلت لا ايقاع الا في الملك بالاتفاق فيه وهو ظاهر واستدل بان من حلف لا يطلق فانشأ وعلق الطلاق لا يحنث ولو كان طلاقا
حنث فعلم انه لا يسمى طلاقا فاعترض بان مبنى الايمان على العرف والعرف فيه ان الطلاق تنجيز وهذا ليس بشيء فانه قد يراد العرف فيتعين الحديث ولو سلم
شمول الطلاق له فافهم ثم هذا الحمل ماثور عن الزهري والشعبي وقد روى عبد الرزاق عن الزهري تاويل الحديث بهذا النمط وروى
ابن ابي شيبة عن سالم والقاسم بن محمد وعمر وابن جريج وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول مثل قولنا ونقل ايضا عن سعيد بن المسيب وعطا
وحماد وابن ابي سليمان وشريح كذا في فتح القدير وربما يعترض بما روى الدارقطني عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل قال يوم اتزوج
فلانة فهي طالق قال طلق ما لا يملك وبما رواه هو ايضا عن ابي ثعلبة قال قال لي عم لي اعمل لي عملا حتى ازوجك ابنتي فقلت ان اتزوجها فهي طالق ثلثا
ثم بدا لي ان اتزوجها فاتيت رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فسألته فقال لي تزوجها فانه لا طلاق قبل النكاح وفي التلويح
نسب الى عبد الله ابن عمرو ابن العاص هذا الصحيح لا بعد هذا الجواب وقال هذا حديث مفسر لا يقبل التاويل قلنا الحديثان ضعيفان لا يصح
الاحتجاج بهما قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير قال صاحب تنقيح التحقيق انهما باطلان ففي الاول ابو خالد الواسطي وهو عمرو بن خالد وضاع وقال احمد
وابن معين كذاب وفي الاخير علي ابن قرين كذبه ابن معين وغيره وقال ابن عدي يسرق الحديث بل ضعف احمد وابو بكر بن العربي القاضي الشيخ السلفي جميع
الاحاديث وقال ليس لها اصل على التعيين بها مالك وربيعة والاوزاعي بها وقالوا رابعا روى عبد الرزاق عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه
قال الحسن البصري سال رجل عليا قال قلت ان تزوجت فلانة فهي طالق وقال علي ليس بشيء وهذا انما يثبت منه بطريق الجدل والا فقول الصحابي
ليس حجة عندنا قلنا معارض بما روى مالك في الموطا ان سعيد بن عمرو ابن سليم الزرقي سال قاسم ابن محمد عن رجل طلق امراته ان هو تزوجها
فقال القاسم ان رجلا جعل امراته كظهر امه ان هو تزوجها فامر عمر ان هو تزوجها لا يقربها حتى يكفر كفارة المظاهر كذا في فتح القدير والجواب بان الحسن
لم يلاق الحسن امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه فلا يصح الاحتجاج به فليس بشيء فانهم شهدوا على النفي وقد اتفقوا على كونهما في المدينة مدة فعدم اللقاء
بعيد ثم اصحاب السلاسل قاطبة نقلوا السند متصلا والرواية في القال ملاقاته والطعن فيهم لا يعتبر حاشيه مسلم ويضحك من نقله الصبيان ايضا قد بلغ الانام
حد التواتر والرواة كلهم اولياء واصحاب الكرامات وبالجملة الشك فيه زلة عظيمة فافهم والاولى الجواب بان المرسل حجة فليس فيه تقدم انه ليس حجة عند معارضة المسند
وما عن امير المؤمنين عمر مسند هذا وقالوا خامسا قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن روى عبد الرزاق عن ابن جريج
قال بلغ ابن عباس ان ابن مسعود يقول ان طلق ما لم ينكح فهو جائز قال ابن عباس اخطا في هذا ان الله يقول اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن
من قبل ان تمسوهن ولم يقل اذا طلقتم المؤمنات ثم نكحتموهن قلنا ليس في الآية نفي عدم صحة التعليق بالملك بل فيه حكم اذا نكح ثم طلق قبل المس
وتاويل ابن عباس لا يقبل لعدم تحمل اللفظ وللمعارضة بقول ابن مسعود والقوم قوله حجة ايضا فافهم ولقد اطنبنا الكلام في هذه المسئلة فانه مما زل فيه
اقدام الراسخين والله اعلم باحكامه تذنيب التعليق هل يبقى مع زوال المحلية للملك فزفر يقول نعم يبقى فاذا قال ان دخلت فطالق فابانها
الثلث يبقى التعليق كما كان حتى لو تزوج بعد زوج آخر ودخلت طلقت قياسا على الملك يعني ان حلف الطلاق بالملك يصح ويبقى هذا سلك العلماء
الثلاثة الامام ابو حنيفة وصاحباه وقالوا لا يبقى له ان المعلق بالشرط ليس سببا في الحال انما السبب وقت وجود الشرط وفي ذلك الوقت المحل مع الملك
متحقق القول هو اي قول ائمتنا الحق لان الشرط جزء اخير من العلة التامة حتى لا يتوقف المعلول بعده على امر آخر وانما يكون الشرط جزءا اخيرا
بقيام المحلية والا فتوقف على امر آخر فاذا انتفى المحلية انتفت الشرطية فلم يبق المعلق به شرطا وتوقع الطلاق تدبر وفيه نظر مهما

ان الشرط امر اخير لا يتوقف المعلول بعده على امر آخر وههنا ايضا كذلك فانه بعد النكاح بعد التعليق اذا وجب الشرط وجب الطلاق من غير توقف على امر

وما توقفه قبل انعقاده سببا على الغير فلا ايضير كما انه توقف بعد الاجابة بيان فدحسل الملك في الاسرار الالهية ابي قدس سره ان ارتفاع المحلية

لا يستلزم الشرطية كما في حرمة المصاهرة ونحو العدم المؤكدة والارتفاع المحلية موقتا كما في المطلقة اثلاث فلا يوجب انتفاء الشرطية فنقول لو انتفت

المحلية انتفى الشرطية ممنوع ان اراد ما يعم الارتفاع الموقت وان اراد الارتفاع راسا فمسلم لكن لا ينفع ثم اجاب بالبناء على مسألة الهدم ان حل المحل

قد ارتفع راسا وهذا حل جديد حادث ابتداء فان الزوج الثاني محلل منه و هذا لا يخفى متانته لكن لو صح وقيل ان ارتفاع المحلية بحيث لا يبقى محل

محل اصلا ينافي الشرطية لم يبعد فالاولى في الاستدلال ان يقال الظاهر انه ما علق الا الطلاق الذي ملكه وهو لم يملك حال التعليق الا الثلث وقد بطلت بالتنجيز فلم تبق

معلقا والطلقات الثلث المملوكة بعد التحليل فلم يكن داخلة في الطلاق المعلق فتدبر **ومنها مفهوم الغاية قال به القاضي من الشافعية وابو الحسين**

من المعتزلة ايضا كما قال به كل من لم يقل بمفهوم الصفة والشرط والمشهور في تفسير مفهوم الغاية انه نفي الحكم فيما بعد الغاية فقال الرافي الاستدلال لم يكن مفهوم

الغاية مفهوما لم يكن متناهيا الى الغاية او لو ثبت الحكم لما بعد . ما لم يكن الحكم منتهيا اليها وقيل النزاع في نفس الغاية فالقائل بمفهومها يقول بانتفاء الحكم فيها ومن لا

لا فيما بعد ا ه على ان هذه المعارضة ممنوعة كيف وقد مر الخلاف في ان الغاية هل تدخل في حكم المغيا والغاية ما لا يلزم منه انتهاء حكم التكلم فينقطع اليه

الحكم النفي والقطاع الحكم النفي بهذا الكلام مسلم لكن لا يفيد فانه انما يستلزم عدم التعرض فيها وفيما بعد ولا يلزم منه انقطاع الحكم في الواقع والعقل

تسلم انتفاء الحكم فيها وفيما بعد ها لكن لا بالمفهومية لجواز ان يكون هذا النفي اشارة كما هو قول مشائخنا الكرام من الامام فخر الاسلام وشمس الائمة

ومن تبعهما وتحقيقه ان مقصود المتكلم افادة الحكم منتهيا الى الغاية ويلزم انتفاء الحكم فيما بعد ها فيفهم انتفاء اللازم الغير المقصود والمفهوم انما يلزم

لو كان مقصود المتكلم ولو في الجملة فافهم **ومنها مفهوم العدد** وهو نفي الحكم الثابت بعدد معين عما زاد عليه كقوله تعالى والذين يرمون

المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة فيفهم منه عدم جلد ما زاد على ثمانين واختلف الحنفية فيه فبعضهم منكر له كالامام

فخر الاسلام وشمس الائمة وغيرهما كالبيضاوي وامام الحرمين والقاضي ابي بكر من الشافعية ونفي الزيادة على ثمانين لعدم الدليل

والاصل عدم الايجاع المسلم من غير حق كما يشهد به قوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده ويؤيده اقتصار

على الخمس الفواسق المذكورة في حديث خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح العقرب والفارة والكلب العقور والغراب والحداة

رواه الشيخان كالذئب فعلم ان حكم ما زاد مخالف لا خلافه وهذا التائيد انما يتم لو لم يكن الذئب داخلا في الكلب العقور وقيل المراد بالكلب العقور الذئب او ما يحتمل الكلب العقور

فانه ليس من الصيد ومنهم قائل كالطحاوي وقال الشيخ ابو بكر الرازي قد كنت اسمع كثيرا من شيوخنا يقولون في المخصوص بالعدد

يدل على ان ما عداه حكمه بخلافه كذا في التقرير كذا في الحاشية ويؤيده ما في الهداية رد على الشافعي في اباحة قتل الاسد وغيره من السباع

المؤذية القياس على الفواسق ممتنع لما فيه من ابطال العدد وهذا انما يتم التائيد لو لم يكن الزائد قبل المراد غير تام لانه ثابت بدلالة النص

دون القياس والثابت بالدلالة ليس زيادة ايضا لو كان بالقياس فهو قائل على المفهوم فتدبر **ومنها مفهوم اللقب** وهو نفي

الحكم المخالف للمنطوق فيما وراء اللقب والمراد ما يعم اسم الجنس قال به بعض الحنابلة والدقاق من الشافعية والصيرفي من المالكية والحنفية

من الحنفية وغيرهم منكرون اياه والجمهور اولا انه طريق متعين لتعبير المحكوم عليه بالمنطوق لانه لولاه لاختل المنطوق وهو من اعظم الفوائد

او لانه يستلزم كل كلام وهو من شرط المفهوم انتفاء الفائدة وهذا جار بعينه في الصفة والشرط كما عرفت وللجمهور ثانيا لزوم كفر من قال محمد رسول الله

صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على تقدير ثبوت مفهوم اللقب فانه مفهومه ليس غيره رسول الله وهو كفر ولزوم كفر من قال زيد موجود

فان مفهومه ليس غيره موجودا والظاهر المعنى ان الاكثر بحسب ظاهر العبارة قيل وقع الالزام به للدقاق بعثها ودبولا فيه الجبال فان المفهوم منه
وانفعت من المنطوق كان الاسماء الحكم فيحمل عن بمعارضة المنطوق والحكايات ولحق على رسالة سائر الرسل سلام الله وصلواته عليهم وما قالمع بل على وجود
غيره من الله تعالى وانما كان هذا لحدا الا انه يلزم ان يكون كفرا مع قطع النظر عن معارضة امر آخر والتزام شنيع جدا والوفاق في طلب بهذا القول
لاشركون اولا وامره ا تستعدقيه ولم يكن سائر المحكات لم يكون هذا الكلام تجهيلا فافهم واستدل لو كان المفهوم حقا لكان القياس باطلا لاشتباه
في معين حكم المنطوق فيفسد المفهوم واجيب شرطه عدم المساواة في الجامع الا انه امر لا واقع في المسكوت الحكم فلا يجامع المفهوم القياس فليس محل القياس محل المفهوم
فلا يبطل بالقياس ثم اعترض اولا كما في شرح الشرح لو صح الجواب لكان كل قياس مفهوما موافقا والثابت به ثابت بالنص وهو خلاف ما اتفقوا
كما قيل المعتبر في القياس مطلق المساواة والشركة ولا ينافي ذلك كون المسكوت اشد مناسبة للاصل ويكون في الفرع اقل مناسبة وهذا ليس
دلالة النص في شيء لان ثبوت الحكم ح ليس جليا فهو قياس ثم يجوز اجتماع القياس مع مفهوم المخالف اقول التحقيق ان بناء مفهوم المخالفة
على عدم الفائدة اصلا وذلك بانتفاء الموافقة جلية كانت وهو الموافقة او خلافا او خفية وهو القياس فان تحقق الموافقة فائدة فلا يطلب
من انتفائها بحيث قالوا الشرط للمفهوم عدم الموافقة ارادوا الموافقة او دلالة او قياسا فقد تقرر ان محل القياس ليس من محال مفهوم المخالفة
نعم الاشكال انما يتوجه ان فافهم وهذا بعينه ما قال في التلويح ان شرط المفهوم انتفاء المشاركة في علة الحكم فيجب انتفاؤه فلا يبطل بالقياس
وهذا غير واف لان انتفاء القياس لا يكون معلوما لانتفاء الا اذا غلب فحص المجتهد ولم يجد فالمفهوم لا يثبت الا من المجتهد بعد اطراق
فلا يكون الدلالة لغوية وان قيل بانتفاء القياس بالمفهوم لكونه مفهوما يبطل بالكلية وهذه الحجة تبطل سائر اقسام المفهوم وكنت قد عرضت
هذا على ابي مطلع الاسرار الالهية قدس سره فافاد ان مذهبهم ان المفهوم مدلول الكلام لكن القياس دليل ارجح منه وهو اقوى من المفهوم فيقدم عليه
للتعارض كما يقدم على العام المخصوص وهذا الاخير كونه مدلولا للكلام فافهم فانه غاية التوجيه وعبارات الاكثر مشيرة اليه بالي منه فافهم قالوا الشرط
عدم الفوائد باسرها سوى المفهوم وح وانتفى الدلالة والقياس فثبت مفهوم اللقب وقالوا وقال المخزمية ليست امي بزانية قصدا وتعريضا
اي نسبة الزنا الى امه وهذا اوجب الحد القذف عند الامامين مالك واحمد قلنا هذا الانفهام بالقرينة الحالية في خصوص هذا التركيب لا باللغة
حتى يلزم في كل لقب على ان هذا ليس من المفهوم فان مفهومه ثبوت الزنا لما سوى امه او امر كل احد وهو ليس مقصودا البتة قالوا ثانيا
فهم الانصار رضوان الله عليهم من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الماء من الماء عدم وجوب الغسل من الاكسال وهم من اجلة اهل اللسان
ففهمهم حجة قلنا فهمهم من العموم المستفاد من اللام لان المعنى كل غسل من المني فلم يبق غسلا خارجا عنه حتى يكون من الاكسال وهذا مثل ما فهم
الامام ابو حنيفة من حديث اليمين على من انكر وانما اوجب الائمة الاربعة الغسل من الاكسال لقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
اذا جلس الرجل بين شعبها الاربع وجهدها فقد وجب الغسل رواه الشيخان والحديث الاول مخصوص بالاحتلام على ما روى الترمذي عن
ابن عباس **مسئلة** انما للحصر اثباتا ونفيا اما كان او ما كافة زائدة فليس فيه اثبات ونفي كقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام انما الربوا
في النسيئة وليس المقصود حصر الربوا فيها بل قد يكون في الفضل ايضا ونسبه في البديع الى الحنفية دون التحرير وفيه ونسب للحنفية انما
فاما زيد قائم كانه قائم ولا تنكر منهم نسبة والحنفية لم يجب احد من الحنفية بمنع افادتها في الاستدلال بانما الاعمال بالنيات على شرطية النية
في الوضوء بل التقدير الكمال والصحة هذا كلامه وهو يدل على ان النسبة اليهم غير صحيح لكن في التأييد نظر فانهم انما لم يجيبوا بمنع افادتها الحصر لان مدار
الاستدلال لم يكن عليه بل على عموم الاعمال فقد برد الصحيح عند النحويين كما في شرح المنهاج وقيل للنفي الحصر اي حصر على انما فقط

فيه ابدا ويفيد النفي والاثبات فقيل هذا الحصر منطوق لما موضوع له وهو مختار التحرير وقيل مفهوم فليس موضوعا قالوا اي القائلون بالمفهوم اولا ان الا للنفي بالاثبات والنفي فانما يدل على مجموع النفي والاثبات وهو الحصر وهو فاسد لما مر في فان ما زائدة زيدت لابطال عمل ان الحقيقة في الاستعمال كلمة الاثبات مقارنة للنفي وقالوا ثانيا قوله عليه وآله الصلوة والسلام انما الولاء لمن اعتق يفيد نفي الولاء لغير المعتق ايضا كما يدل عليه ما يشهد به قصة نزوله قلنا لا نسلم افادة انما نفي الولاء من غيره بل لنفهم من العموم لانه اذا كان كل الولاء للمعتق لم يبق ولاء لغيره فافهم فان قلت يجوز الاشتراك في الولاء كملكية الدار فيصح ان الولاء للمعتق قلت الظاهر من هذا الكلام الاستقلال اي استقلال المعتق في الولاء عرفا كما يقال ملكية الدار لزيد باعتبار ملكيته لعمرو وفيها مع ذلك خلاف المستقلال فانهم واما مثل العالم زيد اي فيما اذا كان المسند اليه معرفة والخبر جزئيا من جزئياته ولا عهد ثمة فقيل لا يفيد الحصر اصلا لا منطوقا ولا مفهوما وقيل يفيد منطوقا وهو تكنه اشارة فان معناه العالم صادق عليه على طريق الحمل الاولي كما ذكره الظاهر فيما اذا كان الخبر معرفة او كل العالم زيد وعلى كل تقدير فان العالم عين زيد وقيل الحصر مفهوم لكن على ان لا يكون مفهوما من قبيل مفهوم اللقب قيل هو الحق لقطع بانه لا نطق بالنفي اصلا اقول لا نسلم انه لا نطق بل يكفي فيه اشارة اللزوم فيه فهو متحقق كما بينا قالوا لو لم يفد الحصر لكان كل عالم زيدا لا ترجيح للبعض دون البعض فالتعين العهد لتعين الاستغراق لتقدمه على ما سوى العهد وما في المختصر انه يلزم مساواة العامل في زيد العالم لما هو جواب الكم فهو جوابا المنع فلان المدعى غير متخلف والا من الدليل اذ ائمة المعاني مصرحون بالمساواة بينهما فانما هو الفرق على العاقل كما لا يخفى واو قد يجاب بالفرق بانه يمكن فيه العهد لتقدم جنسه من جزئيات يتخيل فيه وقد يقال في الجواب ايضا اذا وقع مسندا اليه يعبر به الذات الموصوفة فيكون المعنى الذات الموصوفة به عين زيد فيلزم الحصر واذا وقع مسندا كما في التأخير فقصد به كونه ذاتا موصوفة وهو معارض للاول ولا ينافي تحققه في غيره فلا يفيد الحصر فافهم قال في شرح المختصر ورد بان الفرق المذكور انما هو بالنظر الى الواقع خبرا دون المعرفة قيل في جواب الرد فيه نظر في هذا الظن ان المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كان معرفة او نكرة اقول التحقيق ههنا ان مناط الحصر فيه هو حمل هو هو اي الاولي لا الشائع او الجملة ثبوت شيء للموضوع ولا ينافي الثبوت للغير والنكرة الواقعة خبرا ظاهرة في الشائع فلا يفيد الحصر والمعرفة الواقعة خبرا ظاهرة في الاول فالمراد بها الذات الموصوفة سواء وقع مسندا اليه او مسندا وهذا لا ينافي ما قرر فانما تقرر ان المحمول المتعارف هو المفهوم لا ينفي الحمل الاولي على ان الحق ان الحكم على الطبيعة من حيث الانطباق على الذات دون الذات وقد حقق في السلم ونحن ايضا فصلنا القول في شرحه ثم المقصود منه الاعتراض على هذا القائل وان كان لا ينفع في هذا المقام ثم افادة تقديم ما حقه التأخير للحصر نحو اياك نعبد وتفصيل انواعهما مع ما فيها من الاختلافات مذكورة في علم المعاني فلا نذكره ههنا تمت مقالات المبادي بفضل ومنه التوفيق والايادي اي النعماء والحمد لله الذي يسر لنا شرح المبادي والرجو من المتقين ان يوفقنا لشرح للمقاصد اللهم اشرح لي صدري ويسر لي امري واحلل عقدة من لساني واحشرني في محبة سيدي

لمرسلين سيد الاولين والآخرين شفيع المذنبين والمتمني شفاعته يوم الدين صلوات الله عليه وآله واصحابه اجمعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي بنى فروع الشريعة على الاصول القويمة واسأله ان يصلي على معدن العلوم والحقيقة وعلى آله واصحابه نجوم الهداية الى الدين والملة الحنيفية وان يفيض علينا المعرفة بالجلية والخفية وان يهبنا القلب الخاشع واليقين الثابت بما انزل الله تعالى من الاحكام القديمة وبعد فانا اشرع في المقاصد اما الاصول فاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الدليل الشرعي اما وحي اولا والوحي منحصر في الاولين لان الوحي متلو اي واجب مراعاة نظمه وهو الكتاب اولا وهو السنة وغيره اي غير الوحي اما قول كل الامة الكاملة من اهل الاجتهاد وهو الاجماع او لا اعتبار بحكم آخر لاجل المشاركة في العلة وهو القياس ثم هو ليس اصلا مطلقا لان المستدل به يحتاج الى المقيس عليه في استنباط الاحكام بخلاف الثلثة الاول فالحكم المستخرج منه مستخرج من المقيس عليه ويضاف اليه القياس اثباتا ولا لكما والمستخرج من الثلثة مضاف اليها والاجماع وان كان لابد فيه من السند على ما عليه الجمهور لكن لا يحتاج اليه المستدل به والحكم اليه بعد دلالة الاجماع واشار الى هذا الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى بقوله اعلم ان اصول الشريعة ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع هو القياس المعنى المستنبط من هذه الاصول ثم القياس مظنون الافادة ولا يحصل به اليقين عندنا فما يثبت به الفقه بالتقليد فانه لا يعتبر عند معارضة ما هو من الثلثة الا هو باتفاق الائمة الاربعة ولا يحتاج اليه عند وجود واحد من الثلثة نعم فيه فرضية عند فقدان الادلة الثلثة للعمل في النازلة وان كان هو ايضا منصوبه من قبل الشارع ولذا قال الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية الشيخ ابن العربي قدس الله تعالى سره واذاقنا ذوقه وقال اصول الشرع الكتاب والسنة والاجماع وقال القياس انما اعتبر اذا لم يوجد الحكم فيها ولا يفيد اليقين ومنه شبه خبر الواحد هذا فان قلت الحصر في الاربعة مختل لان شرائع من قبلنا حجة عند الجمهور والاستحسان عند الحنفية والاستصحاب عند غيرهم قال اما شرائع من قبلنا والاستحسان والاستصحاب فمندرجة فيها اما اندراج شرائع من قبلنا فلانه لا يعتبر بها الا اذا قص في كتاب الله تعالى او سنة رسوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لعدم الثقة بقول اصحابها المدعين اتباعها فهي مندرجة فيها الا ان المراد بها ما صدر باللسان الشريف ولو حكاية واما اندراج الاستحسان فظاهر لانه دليل شرعي من الكتاب او السنة او الاجماع او القياس الخفي المعارض بالقياس الجلي واما الحاق الاستصحاب فمندرجة فلانه ليس الا الاستدلال بالوجود على البقاء فالوجود ان كان ثابتا بالادلة الاربعة فذاك والا فلا عبرة به فتأمل فيه واما نحن فلا نحتاج الى الجواب لعدم كونه حجة عندنا ثم هذه الاصول الاربعة راجعة الى الكلام النفسي للباري عز وجل فانه هو الحاكم حقيقة بكلامه الازلي وهذه الدلائل كواشف عنه وفي شرح المختصر مطابق لما نقل عن الآمدي ان الكتاب راجع الى الكلام النفسي الى الباري الحق تعالى والسنة الى الكلام النفسي من رسول صلوات الله عليه وآله واصحابه والاجماع الى النفسي للمجمعين والقياس الى النفسي للمجتهد والشيخ بعده فان النفسي لما سوى الله تعالى لا حجية فيها اصلا ولو كانت فلاجل رجوعها الى كلام الله تعالى مع انه غير ظاهر في القياس لان المجتهد القائس كلامه ليس حجة عليه بل المساواة النفس الامرية والاركان هو هنا كما على نفسه ومقلده ليس حجة قياسه بل قوله فقط وكذا ليس كلامه حجة على المجتهد الآخر اذ لا يجوز له التقليد فافهم وهو اي الكلام النفسي نسبة نفسية قائمة بالنفس وكيفية ذهنية كالعلم والارادة مغايرة لهما مخاطبة بها لارادة افادة المخاطب تلك النسبة بالضرورة الوجدانية

فاما اذا انزاح الى وجداننا نعلم ان فى اذا ننا نسبة تتعلق بارادة افادتها وليس عند تصور النسبة المفادة بكلام الغير النسبة الملحوظة معها الا ارادة المتكلم ثم الظاهر ان هذا التحقيق لمطلق الكلام النفسى الذى كلامه تعالى جزئى من جزئياته ففيه هذا اشارة الى ان الصفات الالهية مجهولة لكن المعلولية لا يكون الا بالايجاب فما وقع من المصنف فيما سبق الى ملتفة جبه بالاختيارية بعولة ليس من مرضيانه وانما وقع مماراة مع الخصم ويمكن ان يكون تحقيقا لكلام الانسان النفسى ويقاس عليه كلامه والمراد بالجعل الجعل بالاختيار واذا ثبت بالوجدان اختلاط تلك النسبة بارادة الافادة دون الصورة العلمية فانها قد يكون من غير تلك الارادة فحالت النسبة المذكورة حقيقة غير الصورة العلمية وهذه النسبة كالكيفيات السارية فى الكميات واذا ثبت المغايرة فاندفع ما قيل فى حواشى سيناها ان تحقق نسبة فى زيد قائم مغايرة لمفهوم الاخبار وهى الحكاية وللنسبة الواقعية اللتى بينهما وهى الحكى عنه للصورة العلمية القائمة بالنفس مما يكذبه الوجدان فانه لا يوجد نسبة افاد رجع الى الوجدان وقيل فيها ايضا الحق انها هى الصورة العلمية للنسبة الخارجية من حيث افادة الكلام فهى من حيث انها فى الواقع نسبة خارجية ومن حيث انها صورة مطابقة لها علم ومن حيث انها مفاد بالكلام كلام نفسى هذا ويجوم حوله ما نقله العلى القارى رحمه الله فى شرح الفقه الاكبر عن الامام حجة الاسلام قدس سره ان الكلام النفسى جنس من العلم ومنه فكلام الله من اصنافه وجعله مطلقا على علومه تعالى هذا ثم انها كونها حقيقة بسيطة غير العلم والارادة غير الاشباطة بالوجدان فانه ان كونها حقيقة بسيطة فلا يكاد يصح اصلا فان هذه النسبة مدلول الكلام اللفظى على ما يعطى كلمات متاخرى الاشاعرة وهى قد يكون انشائية طلبية وغيرها وقد يكون اخبارية وكلها متخالفة الحقيقة فاين البساطة وهل هذا الا كما يقال ان الامر واحد بسيط وقد يكون فرسا وقد يكون انسانا باعتبار التعلقات ثم ان وجود النسبة وحدها من غير ان يكون معها المنتسبان غير معقول فاذا كان فيها بين المنتسبين فلا يصح البساطة اصلا بل الذى يعقل على تقدير كون الكلام النفسى عبارة من مدلول اللفظى هو المعانى الملحوظة بينها النسب الانشائية او الاخبارية المرتبة حسب ترتيب الالفاظ القائمة بالنفس وبذات البارى عز وجل وهى مغايرة للعلم لانه متعلق لا بغيره وكذا الارادة بل هى متعلقة بافادتها واما معرفة مغايرتها فلا خفاء فيها فى نفسها لا يصح ايضا مغايرة للعلم ولا يتجاوز الحق عما قال هذا القائل فان هذه المعانى اوند مرا بسيطا مدلول اللفظى على ما نادى ظواهر العبارات فهى صورة قائمة بذات البارى او النفس والعلم حصول صورة المعلوم للعالم قلت هذا هو الذى يشيع هذا القائل على ما قال لكن مثبت ان لا ارتياب فى ان هذا من هذيانات الفلاسفة والاساس عدم كلية النسبة بل هو باطل محض على ما برهنا عليه فى تعليقاتنا المتعلقة بشرح المواقف كيف لم تزعم كيف يسيرون فى هذه المسألة اتحاد العلم بالمعلوم كالحباب فى الهواء لما كان واضحا عميا ولزمهم الزيهم من عدم كون العلم حقيقة واحدة وكون شئ واحد جوهرا وكيفا وتصورا وتصديقا وغير ذلك من المفاسد وهم بنا قصرت انفسهم فى تبيان هذه المسألة فانهم قيل فى تلك الاصول الشيئ ايضا العلماء اختلفوا فى ان الالفاظ موضوعة للامر الخارجى او الصورة الذهنية كما مر فى مسلم المبادى اللغوية فالنفسى اذا كان مفاد اللفظى كما اشتهر بحال انه لا يكون امر الخارجيا وهو ظاهر لم يكن الا الصورة العلمية لا غير اقول هذا منقوض بالانشائى من الكلام فان الطلب غير تصور النسبة الطلبية ضرورة كيف من تصور النسبة الطلبية فى نحو اضرب لا يتصف بالطلب وانما يتصف به من قام الطلب به واذا كان مغايرا للتصور كان غير العلم قطعا هذا كلام متين لا شك فيه لكن كلام هذا القائل بظاهره يدل على ان قوله مخصوص بالاخبار اللهم الا ان يقال ان النسبة القائمة بالنفس من صدق الاخبار غير تصور النسبة الاخبارية بل الواقع فى دعوى ان غاية ما لزم ما ذكر ان النفسى هو الصورة القائمة بالذهن ولا يلزم منه ان يكون عين العلم وانما يلزم لو كان عبارة عن الصورة من العلوم وليس كما علمت لا يقال ان كون الصورة القائمة بالنفس مدلول الكلام اللفظى ينافى ما قدمنا ان الالفاظ موضوعة للمعانى من حيث هى لان المراد من كون هذا القائم مدلولا مع قطع النظر عن القيام فتدبر فيه ثم استدل المتكلم على انها نسبة ذهنية بانها تتوقف على تعقل المفردين بخلاف النسبة الخارجية قيل فى تلك الحواشى القدر الضرورى ادراك المفردين ولا يلزم منه ان يكون

فى الذهن بصورها العقلية حتى يلزم التعقل اى كونه تعقلا بل يجوز ان يكون هذا الادراك علما حضوريا فلا يلزم التعقل لانه عبارة عن الحصولى و هذا انما يرد لو اريد
بالتعقل هذا الوارد مطلق الادراك فلا وهذا الارادة شائعة فى امثال هذه الفنون اقول انها نسبة حاكية والحكاية انما يكون بحصول صورة المحكى الوجود
بنفسه كما فى العلم الحضورى فلا يصح كونه حضوريا فان قلت ادراك النفس وصفاتها حضورى ولا بد فى ايقاع الرابط بينها قلت لابد من مغايرة الحكاية للمحكى ولا يصلح
لذلك علوم الحضورى كما لا يخفى على ذى كياسة فان قلت اليس عند جميع من الفلاسفة والمتاخرين من اهل الاسلام ان علمه تعالى حضورى مع انه عالم بالنسب
والحكايات ايضا قلت تلك الراى باطل كما بينا فى حواشينا المتعلقة بشرح المواقف فلا اعتداد به ثم هذا ايضا يكون اشكالا على هولاء القائلين فان قلت
هذا القائل لم يرد على المختصر وانما اورد على تحرير شارح الشرح بان افتقار النسبة الى الطرفين ضرورى ولا يجوز قيامها بها فيها خارجيا بل القيام بصورهما التى
هو التعقل انه غاية ما لزم منه وجود الطرفين فى الذهن ولا يلزم منه التعقل قلت لا غاية على المعرفة فانه قرر كلام المختصر على ما قرر شارح الشرح ثم نقل ايراد
هذا القائل ثم اجاب عنه فليس فيه تحريف اصلا فان قلت لعل مقصوده ان وجود الطرفين فى النفس وجود اصلى لان قيام الكلام قيام خارجى فلا يكون تعقلا
بل لا اصطحابا بالتعقل فلا يتم تقرير شرح الشرح من ابتناء كلامه على التعقل قلت ان النسبة حاكية النسبة فلا بد للحكاية من تعقلها وتعقل طرفيها بالضرورة
وان لم يكن هذا الوجود تعقلا وكيف يكون فان صاحب المختصر وشارح الشرح لا يريدان الاتحاد فانهما من حزب المتكلمين وتعقل الطرفين حين الحكاية
لا يكون الا بحصولهما فى الذهن فتدبر فيه هذا كله فى الاخبارات واما الانشاءات فلا خارج لها النسبة فحصولها لا يكون الا فى الذهن وكذا حصول طرفيها
لان الانشاء بدون تعقل الطرفين غير معقول فتدبر ثم ههنا كلام صعب هو ان كلام النفسى الذى هو مدلول هذه الالفاظ معان مؤتلفة من جواهر
واعراض وقيامها بذات البارى عز وجل اما بانفسها قيام بحيث يترتب عليه الآثار وهو باطل كما لا يخفى ان يكون المتكلم بالسواد اسود او بالعدم معدوما
او قيام بحيث لا يترتب عليه الآثار وهو قول بالوجود الذهنى وقد منعوه وطعنوه تشنيعا ردياً الا ان يقال ان انكار الوجود الذهنى لم يقع من قدماء المتكلمين
الكرام بل انما انكروا كون العلم عبارة عن الوجود الذهنى كما قال الامام فخر الدين الرازى فى شرح الاشارات انا وان سلمنا الوجود الذهنى للاشياء
الا انه ليس علما لكن المتاخرين لم يتفطنوا على مرادهم شمروا الذيل لانكار الوجود الذهنى ثم ان كون تلك المعانى موجودة ذهنيا ايضا باطل لانها كلام
ومن قام به كان متكلما فلا بد من القيام الخارجى وقد مر انه لا يصح الباساً ايضا قد صرح به حتى ادرجه بعضهم فى العقائد العضدية واعلم ان اطلاق الكلام
على النفسى مجاز وعلى اللفظى حقيقة او بالعكس وحقيقة فيهما وعلى الاول يلزم ان يكون ما هو كلام الله تعالى حقيقة مخلوقا حادثا وما هو غير مخلوق ليس
كلام الله تعالى حقيقة لما قالوا ان اللفظ حادث والنفسى قديم وعلى الثانى ان لا يكون هذا المقرو كلام الله حقيقة هذا وان التزم لكن لا يجترئ عليه
المسلم وعلى الثالث يلزم ان لا يواخذ من قال ان القرآن غير منزل من الرب تعالى لانه صادق ان اراد النفسى والارتياب لا يليق بالشبهة مع
انه تواتر عن الصحابة والتابعين المواخذة بهذا القول وحكمهم بالقتل فالحق الصراح الذى ينشرح ان يعتقد ما نقل عن صاحب المواقف ان هذا
المقرو كلام الله تعالى حقيقة وهو صفة بسيطة قائمة بذاته تعالى وله تعلقات بالاخبارات والانشاءات وبحسبها يكون انشاء وخبرا وهى صفة قديمة غير
مخلوقة كما فى سائر الصفات وهى المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم وانما صدر على اللسان بالحركة صارت ذات اجزاء لعدم مساعدة اللسان
بالتكلم بالكلام البسيط والظاهر يختلف باختلاف المظاهر ولا استبعاد فيه واذا صارت ذات اجزاء وكل جزء منه يتعلق بمعنى فتدل وتحمل عليه لذلك تلا
فان الكيفية صفة بسيطة قارة فى حد ذاتها فاذا وجدت بالحركة صارت غير قارة ذات اجزاء غير مجتمعة واذا وجدت فى موضوع وقد صارت قارة
واذا وجدت فى محل وغير صارت متغيرة وفى كبيرة كبيرة فكذلك صفة الكلام فى ذاته بسيطة لها تعلقات لمعان مختلفة كثيرة فاذا اراد المتكلم التكلم
باللسان فيصير متعلقة بمعنى ملفوظة اولا مع هيئة فصارت لفظا ثم هى متعلقة بمعنى آخر كتلك تعينا آخر وهيئة وهلم جرى فيكون ملفوظة ثانيا فصارت

تعلقه اخرى و بهذا فالكلام الالهي صفة واحدة قائمة بذاته تعالى تعيناته بالمحال وهي في حد ذاتها قديمة فاذا انزل على لسان جبرئيل كسا لها تعينات بعبارات مرتبة فاذا قرء جبرئيل غير قارة فسمعه الرسول فانحفظت في صدره كما سمع مرتبة لكن على صفة القرار فالحقيقة واحدة تتلو وتحل متنافية تعلو الظهر بكسوة وانزى باخرى وتحلو وتتشه واحدة بتعينات شتى غير منكر عقلا وشرعا فالقرآن المقروء صدر بلسان الرسول لكن من قال لم يتكلم الله تعالى وليس كلامه فهو كافر البتة هذا هو الذي رام الامام الهمام الاعظم الاكبر في فقه الاكبر حيث قال في القرآن في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ وعلى الالسن مقروء وعلى النبي صلى الله عليه وسلم منزل ولفظنا بالقرآن مخلوق وكتابتنا له وقراءتنا له مخلوقة والقرآن غير مخلوق انتهى واراد باللفظ التلفظ وهو فعلنا مخلوق البتة او اراد به كسوة التعين التي اكتساه القرآن على اللسان وهو ايضا مخلوق لا شك فيه والمراد في قوله القرآن غير مخلوق للعهد اي القرآن الذي صفته انه مكتوب ومحفوظ ومنزل ومقروء غير مخلوق في حد نفسه والكان تعيناته التي في الكتابة والقراءة والحفظ والتنزل مخلوقة وقال ذلك الامام ايضا فيه بعد تلك العبارة الشريفة وسمع موسى كلامه قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقد كان الله متكلما ولم يكن كلم موسى كلمه بكلامه الذي هو له صفة في الازل وهذا الكلام منه رضي الله عنه نص في ان الكلام القديم المنزل واحد وقال ايضا ويتكلم لا ككلامنا ونحن نتكلم بالالات والحروف والله تعالى متكلم بلا آلة ولا حرف والحروف مخلوقة وكلام الله تعالى غير مخلوق وهذا لان الحروف انما هي نحو من انحاء التعينات التي اكتساها الكلام عند التلفظ ولا شك انها مخلوقة وقال ذلك الامام في الوصايا رضي الله عنه ونقر بان القرآن كلام الله تعالى ووحيه وتنزيله وصفته لا هو ولا غيره بل هو صفته على التحقيق مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور غير حال فيها والحروف والكاغذ والكتابة كلها مخلوقة لانها افعال العباد وكلام الله سبحانه وتعالى غير مخلوق لان الكتابة والحروف والكلمات والايات كلها آلة القرآن لحاجة العباد اليها وكلام الله تعالى قائم بذاته ومعناه مفهوم بهذه الاشياء فمن قال بان كلام الله تعالى مخلوق فهو كافر بالله العظيم الله تعالى معبود ولا يزال عما كان وكلامه مقروء ومكتوب محفوظ من غير مزايلة عنه انتهى كلماته الشريفة وشيئا من غيره من الائمة ايضا وما قال محقق الحنابلة ونقلوه من حبر الهمام الامام احمد ابن حنبل رضي الله تعالى عنه ان القرآن الذي هو غير مخلوق هو هذه الالفاظ المقروءة مراده بها ما ذكرنا والذين جاؤوا من بعدهم لم يتعمقوا في تحصيل معناه وظنوا ان هذه الحروف بهذا الترتيب قديمة حتى توجه الطعن اليهم وفي تمهيد الشيخ عبد الشكور السالمي اليه مال به هذا العطاء لك اجمالا لما لا يحصل التقصير من ابانة الحق في مثل هذا المطلب العظيم فانه قد اختار ذلك الامام الهمام احمد بن حنبل بذل نفسه فيه وقال ذلك العارف ابن الامام الهمام داود الطائي لقد قام احمد مقام الانبياء واما تفصيل القول فيقتضي بسطا في الكلام واذا الغني عن الشيء فهنا منه **الاصل الاول الكتاب القرآن** لفظان مترادفان الثاني اشهر من الاول عرف القرآن بالمنزل على محمد صلى الله عليه وآله واصحابه صلوة تامة دائمة وافرة بوافي منزلته ومنزلتهم وسلم تسليما كثيرا للاعجاز بسورة منه اي بسورة هي بعضه فالكان التعريف للمجموع او بسورة هي من جنسه في الفصاحة والبلاغة والمنزلة فالكان للمفهوم الكلي ورد هذا التعريف بانه ليس تحديدا لعدم اشتماله على الذاتيات ولا يفيد تميز الحق عن الاغيار عند العقل فلا يكون ترسيما ايضا لان كونه للاعجاز ليس لازما بينا بل اخفى منه حتى لا يعرفه الا الاحاد من العلماء والاخفى لا يميز عما هو اجلى منه كذا في شرح المختصر اقول في الجواب كونه للاعجاز والكان كذلك اي لازما غير بين اخفى لكن الانزال له اي للاعجاز لازم بين له والماخوذ في التعريف هذا دون ذلك نفيا انه لان فيه قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين فهذا النص نطق انزاله للاعجاز فهو لازم بين فتدبر فانه احق بالاتباع ولو سلم ان الترسيم بالاعجاز لكن كونه معجزا امر ضروري ديني بكل احد يعلم انه لا يقدر احد على اتيان مثله فان له حلاوة ليس لغيره وعليها كل احد والكان تفصيل جهة اعجاز كل آية آية واشتمالها على

الى ان البلاغات لا يوفيها الا الآحاد من العلماء فافهم ثم ابقى انه ذهب ان الانزال للاعجاز والاعجاز نفسها من الاوازم للعلم بها ليسا الا بعلي من المعرفة حتى يدرك اولا ثم يدرك بالمعرفة فلا يصح التيسير ولا التحديد فاتهم ثم المشهور في التعريف الاسمي في كتب مشائخنا الكرام ما نقل بين دفتي المصاحف

تواترا وفيه دور ظاهر لان المصحف ما كتب فيه القرآن كذا في التعريف الاصل ان السورة قطعة من القرآن وقد وقع في التلويح بان السورة قطعة من الكلام الالهي مترجم لو فيها ويمكن هذا المحل في بداية قال المصحف ما كتب فيه الكلام الالهي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم والحق ان السورة بهذا المعنى وكذا المصحف اغنى من القرآن ولا يصلح تعريفا للتعريف الحقيقي ثم دفع الدور بقوله الحق انه ليس تحديدا اى تعريفا حقيقيا لان القرآن يعرفه كل احد من الخاصة والعامة بل تعيين الاسم لكنه فان الكتاب لما كان يطلق على غيره ككتاب سيبويه وكذا القرآن قد يطلق على الكلام الازلي وعلى معنى للمقروء واشتبه المراد فعرف تعريفا لفظيا لتعيين المراد من بين المسميات فلا دور واقول هذا التعريف اى تعريف القرآن باى وجه من الوجهين كان يتناول الكل وكل بعض منه فان الكل وكل بعض قد نقل في المصاحف فقال اصحابنا اشار للاعجاز بسورة من جنسه في الرتبة فاللفظ الواحد ايضا قرآن وهو الانسب لغرض الاصولي فان استخراج الاحكام لا يتعلق بالمجموع فقط بل هو كل جزء دليل فليس بعلم علم شخصي لصدقه على الكثير الذي هو كل بعض كما زعم شارح المختصر وعلى هذا اندفع شائبة الدور لان توقف المصحف والسورة ليس الا على المجموع لا الامر العام منه ومنه كل بعض الموقوف هذا فافهم على ان الكل الجزئي كلي له افراد كثيرة في صدور الحفاظ وعلى السنة القراء فلا تشخص اصلا فليس بعلم شخص على تقدير ارادة الكل ايضا فافهم والعجب كل العجب من الاهل الاتقان من المعترض انه شغل التشخص الشخصي الذي يطلق به في وادي الزاهي شخصا الكل في يد وعلى اصحاب العلمية الشخصية عدم الصرف اذ لوجود الالف والنون الزائدتين وبه يظهر عدم كونه علم الجنس بل اسم جنس كما مر في المقدمة اعلم ان القرآن عندنا وعند سائر الائمة اسم للكل من النظم المعجز والمعنى المستفاد اى المجموع منهما الترمذي من هذا انه اسم للنظم الدال على المعنى لا انه هو المعجزة بالانزال والاعجاز انما هو بالعربية وغيرها من الاوصاف المنصوصة نصا جليا بحيث لا تفاوت للشبهة اليه واما المعنى المستفاد فقط فليس بقرآن حقيقة وبها يؤيد ما قلنا في تحقيق الكلام القديم وما كان كلمات بعض اتباع الاشعرية تشير الى اطلاق القرآن حقيقة هو المعنى حقيقة لكن يطلق عليه مجازا وهذا مما لا يكبر عليه مسلم فان قلت فلم جوز الامام الهمام السابق في الاصول والفروع ذو اليد الطولى في العلوم جواز الصلوة بقراءة الفارسية بل بجميع اللغات خلافا للبردعي مع ان القارئ بها لم يقرأ القرآن قال وقد صح رجوع الامام ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه عن القول بجواز الصلوة بالفارسية بغير عذر فلا اشكال وقد روى الرجوع نوح ابن مريم وفي الكشف ذكر الامام فخر الاسلام في شرح المبسوط واختاره القاضي الامام ابو زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى وفيه اشارة الى انه يجوز القراءة بالفارسية للعذر وهو عدم التعلم بالعربية وعدم انطلاق اللسان بها وهذا هو الصحيح وعليه الصاحبان اقامة للمعنى مقام النظم لاجل العذر وقد سمعت من بعض الثقات ان تاج العرفاء والاولياء صاحب السلاسل الحبيب العجمي صاحب تاج المحدثين امام المجتهدين الحسن البصري قدس سرهما ورزقنا الله بما يرضيهما بركتهما كان يقرأ القرآن في الصلوة بالفارسية لعدم انطلاق لسانه باللغة العربية والمشهور في الجواب عن هذا التجويز ليس لاجل كون القرآن المعنى فقط بل لان النظم ركن زائد فيجوز سقوط وجوبه فاشار المصنف اليه مع ما فيه وله بقوله وقولهم النظم ركن زائد منتقض لان الركنية هي الجزئية والزيادة الخروج وقد يوجه بان معناه اي معنى ركن الزائد انه قد يسقط وجوبه شرعا مع قيام وجوب الركن الآخر كالاقرار بالنسبة الى الايمان فانه يسقط حالة الاكراه فالنظم ركن زائد سقط افتراضه في الصلوة خاصة لاجل دليل لاح له ولعله لاجل من التبعيضية في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وكون المعنى اصلا مقصودا وما في الهداية الاستدلال بقوله تعالى وانه لفي زبر الاولين وفيها المعنى دون اللفظ فلعل مراده ان الركن المقصود هو المعنى [illegible] حتى كانه القرآن وهو ضعف بكونه في زبر الاولين والا فلا يصح هذا الاستدلال في مقابلة النصوص القطعية والاجماع القاطع فافهم ثم القراءة الشاذة [illegible] مع انها ليست من

القرآن اتفاقا هل تفسد الصلوة بقراءتها اذا لم يكتف بها واما اذا اكتفى بها فيفسد قطعا فيه اختلاف فعند البعض لا تفسد وعند الآخرين لا وفي الهداية هو الصحيح وفي الحاشية قال شمس الائمة تاويله اذا كان لو صلى بالكلمات يقرؤ بها ابن مسعود لم تجز صلوة لانه كتلاوة خبر وفي الدراية الاصح انه لا تفسد وفي المحيط تاويل ما روى عن علمائنا انه تفسد صلوته اذا قرء هذا ولم يقرء شيئا آخر لان القرءة الشاذة لا تفسد الصلوة وقالت الشافعية يجوز القراءة الشاذة اذا لم يكن فيها تغير معنى ولا زيادة حرف ولا نقصان حرف ولا يبطل الصلوة اذا لم يتعمد والا كان ناسيا سجد للسهو انتهى مسئلة

قالوا اتفاقا ما نقل آحادا فليس بقرآن ولم يعرف فيه خلاف لواحد من اهل المذاهب استدل بان القرآن مما يتوفر الدواعي على نقله لتضمنه التحدي

ولانه اصل الاحكام باعتبار المعنى والنظم جميعا حتى تعلق بنظمه احكام كثيرة ولانه يتبرك به في كل عصر بالقراءة والكتابة ولذا علم جهد الصحابة في حفظه

بالتواتر القاطع وكلما يتوفر دواعي نقله تفصيل متواترا عادة فوجوده ملزوم للتواتر عند الكل عادة فاذا انتفى اللازم وهو التواتر انتفى الملزوم

قطعا والمنقول آحادا ليس متواترا فليس قرآنا فان قلت قد نقل عن عبد الله بن مسعود انكار كون المعوذتين والفاتحة من القرآن وهو مقطوع

التدين والعدالة باخبار الرسول صلوات الله عليه وآله واصحابه فكيف يسوغ الانكار للمتواتر فلزم كونه غير متواتر عنده قال وما نقل عن ابن مسعود

من انكار المعوذتين والفاتحة فلم يصح قال في الاتقان الاغلب على الظن ان نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل باطل وفيه نقل عن القاضي

ابي بكر انه لم يصح هذا النقل عنه ولا حفظ عنه ونقل عن النووي في شرح المهذب اجمع المسلمون على ان المعوذتين والفاتحة من القرآن وان من

جحد شيئا منها كفر وما نقل عن ابن مسعود باطل غير صحيح وفيه ايضا قال ابن حزم هذا كذب على ابن مسعود موضوع وانما صح عنه قراءة عاصم عن زر

وفيها المعوذتان والفاتحة ومثا قال الشيخ ابن الحجر في شرح صحيح البخاري انه قد صح عن ابن مسعود انكار ذلك باطل لا يلتفت اليه والذي صح عنه ما روى

احمد وابن حبان انه كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه كما قال المصنف وانما صح خلو مصحفه عنهما قيل يرده انه روى عبد الله بن احمد انه كان يحك

المعوذتين من المصاحف ويقول انهما ليستا من كتاب الله قال ابن الحجر صحيح اسناده وهذا الطعن ليس بشيء فانه قد تقدم النقل عن الائمة بعدم صحته ولعل راويه

عسى وهم في نسبة النفي والقطاع الباطل ايضا يرده ما ثم انه كان يقتدي في كل شهر رمضان في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في

صلوة التراويح والامام يقرء بها ولم ينكر عليه قط فنسبة الانكار غلط وهذا شاهد قوي على عدم الصحة وقول ابن الحجر قول من قال انه كذب لا يقبل بغير مستند

لا يقبل مع انه قد بين ابن حزم لنه صح قراءة عاصم عن زر عنه سند عاصم كذا انه قرء على عبد الرحمن عبد الله ابن حبيب وقرء على ابي مريم زر ابن حبيش الاسدي

وعلى سعيد ابن عياش الشيباني وقرءوا على عبد الله بن مسعود وقرء هو على رسول الله صلى الله عليه وسلم ولعاصم سند آخر ايضا هو انه قرء

سعيد وزر على امير المؤمنين عثمان وعلى امير المؤمنين علي وعلى ابي ابن كعب هم قرءوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد ظهر بهذا السند الصحيح

الذي اتفق على صحته الائمة ان ابن مسعود اقرء اصحابه المذكورين قرء عاصم فيها المعوذتان والفاتحة ثم اعلم ان سند عشرة الغير ينتهي الى ابن مسعود فقراءة

الغير المعوذتان والفاتحة وسنده انه قرء على الاعمش ابو محمد سليمان ابن مهران واخذ الاعمش عن يحيى ابن وثاب واخذ يحيى عن علقمة والاسود وعبيد

ابن نضلة الخزاعي وزر ابن حبيش وابي عبد الرحمن السلمي وهم اخذوا عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم سند آخر قرء حمزة على ابي اسحق السبيعي وعلى محمد عبد الرحمن

ابن ابي ليلى وعلى الامام جعفر الصادق عليه وعلى آبائه الكرام الصلوة والسلام وهؤلاء قرءوا على علقمة ابن قيس و على زر ابن حبيش

و على زيد ابن وهب على مسروق وهم قرءوا على المنهال وغيرهم وهم على ابن مسعود وامير المؤمنين كرم الله وجهيهما وآخر الكل ايضا سند

الكسائي ينتهي الى ابن مسعود لانه قرء على حمزة ومثله ينتهي سند خلف الذي من العشرة على ابن مسعود فانه قرء على سليم وهو على حمزة وما اسناد

القراء العشرة اصح الاسانيد باجماع الامة وتلقي الامة بالقبول لها وقد ثبت بالاسانيد الصحاح ان قراءة عاصم وقراءة حمزة وقراءة الكسائي وقراءة

فلان كلها ينتهي الى ابن مسعود وفي هذه القراءات المعوذتان والفاتحة جزء من القرآن وداخل فيه فنسبة انكار كونهما من القرآن غلط فاحش ومن
اسند الانكار الى ابن مسعود فلا يعبأ بسنده عند معارضته بهذه الاسانيد الصحيحة بالاجماع والمتلقاة بالقبول عند العلماء الكرام من الامة كلها كافة فظهر
ان نسبة الانكار الى ابن مسعود باطل ايضاً ظهر من هذا ان الترتيب الذي يقرء عليه القرآن ثابت من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فان القراء
العشرة باسانيدهم الصحاح المجمع على صحتها نقلوا عن رسول الله صلعم قراءاتهم وقرءوا على هذا الترتيب ونقلوا ان شيوخهم اقرءوا كذا وشيوخ شيوخهم اقرءوهم
هكذا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وظهر ايضاً مما ذكرنا ان نسبة القراءات الشاذة نحو متتابعات الى ابن مسعود غير صحيح لانه لم ينقله قراءة لانه لو كان
عنده من القرآن لكان متواتراً في هذه القراءات لانها تنتهي اليه ايضاً وان ابن مسعود قرء متتابعات او كتب في مصحفه على وجه التفسير فتوهم
الراوي لعدم تعمقه انه من القرآن عنده او كان قرآناً فكتبه ثم نسخ تلاوته فلم تقرء اصحابه ثم فخلو مصحفه عنها قيل وجهه ان هذه السورة كانت
من اوراده رضي الله عنه فاكتفى بالحفظ من الكتابة او كان مكتوباً عنده في قرطاس مفرد فاستغنى عن الكتابة في المصحف وقيل لانه لم يؤمر بكتبها
الكتابة وكان من دأبه الشريف كتابة ما امر رسول الله صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وقيل لظهور قرآنيته وقيل هذا اوجه
ويرد عليه اولاً كما اقول وجود النقلة مبلغ التواتر في كل حين لكل حد ليس بلازم وانما توفر الدواعي يقتضي علم كل احد لا نقلهم كما
في القراءة المشهورة توجد مع التوفر وليس عليه مستلزمة لاي للنقل المتواتر وهذا الايراد في غاية السقوط لان النقلة اكثر من عدد يمتنع
وحرصهم على التعليم والتعلم في كل حين بما قد علم بالتواتر القاطع والعادة ثانية بتعليم الحاج بتعلمه فوائد كثيرة وكذا بمعناه لا سيما الاكابر
فانهم ويرد ثانياً حال لونه لبعض المعاصر انه منقوض لخبر الرسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لانه اصل الاحكام ايضاً اقول في الجواب الامهات
المهمومة في الخبر واحدة من الدواعي على النقل الحاصل للنقل المتواتر التوفر لها وما بين وجوده فيها على ان الامهات التي يتعلق بها الصلاة
في القرآن باعتبار النظم والمعنى جميعاً فان قراءة النظم يجب تواتراً جزءاً ليس في نفس السنة ووعد للحفاظ من الاجر ما لا يخفى وراد فمن
مساوقة وجنباً وغير ذلك من الاحكام والفوائد وما يكون لنظمه ومعناه بهذه المثابة وجب تواتره واما السنة فلم يتعلق بنظمها حكم وانما التعلق
بمعناه فان كان المعنى مما توفر الدواعي على نقله كحديث الشفاعة والمغفرة وعذاب القبر وافتراض اركان الدين وحديث الرؤية والمسح وذرع
الاعمال وغيرها مما يقصد الاعتقاد وجب التواتر معناه ولم يقبل الاحاد ولذا يقطع بكذب نقل الروافض من النص الجلي على امامة امير المؤمنين
علي كرم الله وجهه ووجوه اولاده الكرام وان لم يكن المعنى مما توفر الدواعي على النقل او كان لكن استغنى بوقوع الاجماع فليس مما نحن فيه
فقد بان لك سر الامر باتم وجه فافهم ولا تخبط ويرد ثالثاً كما قيل عليه التوفر من التحري والا صالة لا تجري في الجميع كالبسملة على رأي
وهو رأي من يجعله من القرآن وهو ممنوع بان العادة يقتضي بالتواتر في تفاصيل ما يكون منشأ للاحكام الكثيرة المتعلقة بالنظم والمعنى
جميعاً ولو كان منشأ لها باعتبار بعض الاجزاء اقول على ان من الاحكام ما يتعلق بنظمه مطلقاً جميعاً كجواز الصلوة في شموله للتسمية كلام ومنع قراءة
جنباً ومسه محدثاً ونيل الثواب العظيم بالتلاوة والحفظ وغير ذلك مع ان التسمية يمكن ان يؤخذ عنها حكم باعتبار معناه ايضاً بناء على ان
اسمائه تعالى التي من قبيل الصفات توقيفية ومن البسملة توقف على الاسامي كالرحمن والرحيم فيجوز الاطلاق في كون الاسماء توقيفية خلاف
مذكور في علم الكلام لكن تحقيقه ما حال فيه عليه بالمعارضة بانه لو وجب تواتر اي تواتر القرآن لوقع التكفير في بسم الله الرحمن الرحيم لكون
بقرآنيته يكفر منكره او من لا يقول بها يكفر مثبتها لانه اي الانكار انكار للضروري فانه انكار لما هو متواتر قطعاً عند قائل القرآنية وعند المنكر
انكار لعدم قرآنية ما ليس بقرآن قطعاً اقول اي انه انكار لضروري كونه من الدين البتة وان لم يكن كونه قرآناً بديهياً في نفسه كحشر الاجساد

فان مبحث التكفير ضروري كونه من الدين فانه فرضنا قيل كون غير المتواتر غير قرآن ليس ضروريا فلا يكون عدم كون البسملة قرآنا ضروريا فانه لم يثبت تواتر البسملة لا يلزم
اثباتها مما كان جائزا ضروريا ... بديهيا حتى يلزم الكفر الدفع ان كون غير المتواتر غير قرآن ضروري بناء على ثبت بديهة انه مسائل الدين ... لم يكن
سمعه نفسه ضروريا فالكفر ... ولعل هذا لغير واف فان منكر دوام من قرآنية البسملة لم ينكر ان كون غير المتواتر غير قرآن مما ينكر وانكر لسبب تحققه ولم يكن هذا
لانه بلغ من الضروريات الدينية ... حال حقية القرآنية ثم انما يتأتى هذا الجواب والسؤال لو اريد بالضرورة البديهية ولو اريد القطعية
لا يتأتى هذا القيل من اصله كما لا يخفى على المتأمل والجواب انه قد خفي التواتر فيه وقوي الشبهة حتى ادى اليه الاشكال قبل التوغل في النظر
وقوة الشبهة المودية الى حد ... من التكفير فان صاحبها يعد معذورا لانه ناول والحاصل ان انكار الضروري المقطوع بالتأويل مجانبا
عن هوى النفس ليس كفرا ولذا لم يكفر امير المؤمنين على رضي الله عنه الخوارج حتى لم يمنع عن الصلوة معهم كما رواه الامام محمد ... تتمة اجمع اهل الحق
اعني اهل السنة والجماعة القامعين للبدعة على ان ترتيب آي كل سورة توقيفي بامر الله وبامر الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وعلى
هذا انعقد الاجماع فاثبت وتواتر بلا شبهة عنه صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وفي الاتقان هذا الاجماع نقله غير واحد منهم الزركشي في البرهان
وابو جعفر ابن الزبير وقال وعبارته هكذا ترتيب الآيات في سورها واقع بتوقيفه صلى الله عليه وآله واصحابه من غير خلاف في هذا بين المسلمين و
ما روي عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه وجوه آله الكرام انه جمع آيات القرآن على ترتيب النزول لا على هذا الترتيب وقد روي عن الزهري قال
لو وجد كتابه لنفع واكثر علما فلم يصح عنه الذي روي عنه قال لما مات رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم آليت ان لا آخذ على ردائي
الا لجمعة حتى اجمع القرآن فجمعه وقال الشيخ ابن حجر هذا الاثر ضعيف ثم كيف يصح جمع الآيات على ترتيب النزول وهو شاك في آية عدة
الوفاة بالاشهر وآية عدة ذوات الحمل ايهما مقدم نزولا وقد صح هذا عنه ومثله صح في آيات اخرى وما قال عكرمة عنه سؤال محمد بن سيرين الفوه
كما انزل الاول فالاول لو اجتمعت الانس والجن على ان يولفوه ذلك التاليف ما استطاعوا لو سلم هذه الرواية فالجمع جمع الصدر لا جمع المصحف
وحفظ نزول الآية لا الجمع للقراءة بقي امر ترتيب السور فالمحققون على انه من امر الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقيل هذا الترتيب باجتهاد
من الصحابة واستدل عليه ابن الفارس باختلاف المصاحف في ترتيب السور فمصحف امير المؤمنين علي كان على ترتيب النزول ومصحف ابن
مسعود على غير هذا والذي الآن ... وهذه الروايات مزخرفة وموهومة ولم يوجد في الكتب المعتبرة ولا يعبأ بها في مقابلة التوارث الذي
جرى من لدن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى الآن وفي الاتقان ناقلا عن الزركشي الخلاف لفظي ومن قال انه ليس بتوقيفي فمراده
لم يقع توقيفا قوليا صريحا بل علموا بعده صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه والقرائن الاخرى الدالة لكن هذه الدلالة قطعية من غير ريبة والذي
يدل على ارادته قول مالك انما الفوا القرآن على ما كانوا يسمعونه من النبي صلى الله عليه وسلم مع قوله بان ترتيب السور عن اجتهاد وقد نقل البيهقي
على ان القرآن كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم مرتبا سوره وآياته على هذا الترتيب الا انه استثنى الانفال والبراءة واستدل
بما روى احمد وابو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم عن ابن عباس قال قلت لعثمان ما حملكم على ان عمدتم الى الانفال وهي من المثاني و
الى براءة وهي من المئين فقرنتم بينهما ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتموها في السبع الطوال فقال عثمان كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم ينزل عليه السورة ذوات العدد وكان اذا انزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب فيقول ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا
وكانت الانفال من اوائل ما نزل بالمدينة وكانت براءة من آخر القرآن نزولا وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت انها منها فقبض رسول الله
صلى الله عليه وسلم ولم يبين لنا انها منها فمن اجل ذلك قرنت بينهما ولم اكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتها في السبع الطوال كذا في الاتقان

ولا يخفى على من له ادنى تدرب وخدمة بالعلوم الدينية ان استثناء البيهقي غير صحيح كيف وجميع السور منقولة بالتواتر في المواضع التي كتب فيها الآن فالقول
بان البعض كذا والبعض كذا تحكم ظاهر والذي رووا عن امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه دليل على هذا اصلا ومعنى قوله لقبض آه انه قبض رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولم يبين ان براءة من الانفال ام لا لانه لم يبين موضوعه الذي الآن فيه وهذا كناية عن انه لم يامر بكتابة بسم الله الرحمن الرحيم
والمقصود تبيين هذا والذي يدل على ما قلنا ما في الدر المنثور من رواية النحاس في ناسخه عن امير المؤمنين عثمان بن عفان قال كانت الانفال و
البراءة تدعيان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقرينتين فلذلك جعلتهما في السبع الطوال فقد وضح بان كما ان هذا الترتيب للسور متواتر
بلا شبهة فيما بين الآيات والسور من عند الله تعالى قطعا وعلمت ان براءة موضعها الذي وضعت فيه من عند الله تعالى قطعا الا انه لم يؤمر بكتابة
بسم الله الرحمن الرحيم فلها نوع التعلق بالانفال شبها بالاجزاء لا انها جزء منه حقيقة وقال الكرماني كان النبي صلى الله عليه وسلم يعرض القرآن
على جبرئيل في كل سنة على هذا الترتيب وفي السنة الآخرة عرض مرتين وقد سمعت من مطلع الاسرار الالهية ابي قدس سره مرارا كثيرة ان الترتيب الذي بين
السور في المصاحف هو من الله تعالى وكان يشدد حتى يرى مراعاته واجبا في الصلوة ويقول امرنا بقراءة القرآن على هذا الترتيب وكنت متعجبا عن
الحكم بالوجوب حتى رأيت في البحر الرائق ان مراعاة الترتيب بين السور واجبة من واجبات القراءة في الصلوة وكان ابي قدس سره يعيد الصلوة
اذا فات الترتيب بسهو ويأمر بالاعادة كما وقع مرة عن رجل تقديم سورة التين على الم نشرح في العشاء وكان هو مقتديا فاعاد وامرهم بالاعادة
وكنت عرضت عليه انه لم تفسد الصلوة قال نعم لم تفسد الصلوة لكن الاعادة الزم ثم سمعت في مجلس آخر بناءه على هذا واعلم ايضا انه كما يجب تواتر كل
جزء من اجزاء القرآن كذلك يجب تواتر عدد السور ومبادئها واواخرها لان العادة قاضية بتوفر الدواعي على معرفة كل سورة وكل جزء من اجزائها لانه قرآن
عظيم وكذا كتابته وكذا حفظه وضبط الاحكام بالفاظه ومعناه ومثل هذا يتواتر عادة مع ما لا بد منه كذا في الاتقان وهو الصحيح المختار فائدة قال الحاكم
جمع القرآن ثلث مرات احدها بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم وروى فيه حديثا عن زيد بن ثابت كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نؤلف القرآن
من الرقاع جمع رقعة وهي قد تكون من جلد قال البيهقي اشبه ان يكون المراد به جمع الآيات المتفرقة في سورها فهذا الجمع هو الاصل وهو الذي
من عند الله والآن يوجد في المصاحف ويقرأ القرآن عليه المرة الثانية جمع بحضرة خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابي بكر
الصديق الاكبر وهذا الجمع كان لاجل ان لا يذهب شيء من القرآن بموت الحفظة وكان سببه على ما في صحيح البخاري انه قد استشهد القراء الحفاظ
كثيرا يوم اليمامة فرأى الصديق ان يكتب خشية ان يضيع وكان فيه الآيات مرتبة في كل سورة على هذا النمط كما كان في عهد رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه المرة الثالثة ترتيب امير المؤمنين عثمان وهذا الجمع كان لاجل ان لا يغلط القراء ولا يترددوا في القراءة وكذا كان هذا الجمع مرتب الآيات
والسور كما هو في اللوح المحفوظ ونزل منه الى السماء الدنيا على ما كان يقرأ عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقصه
على ما في صحيح البخاري انه لما جاء حذيفة بن اليمان من بعض الغزوات اخبر امير المؤمنين عثمان ان الناس يختلفون في القراءة وفي بعض الروايات
كانت الغلمان يقتتلون عليها وكذا المعلمون لاجل اختلافهم في القراءة وقال حذيفة ادرك الامة قبل ان يختلفوا كما اختلف اليهود والنصارى
فامر امير المؤمنين لزيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعد بن ابي وقاص وعبد الرحمن بن الحارث ان ينسخوا المصاحف من الصحف التي
كتب في عهد خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم الصديق الاكبر فنسخت عدة مصاحف فارسلت في البلاد وقد ثبت في رواية ابي داود
بسند صحيح على ما في الاتقان عن امير المؤمنين علي رضي الله عنه لا تقولوا في عثمان الا خيرا فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف الا عن ملاء منا
وهذا يدل بدلالة واضحة على ان الامر لم يكن مقصورا على هؤلاء الكاتبين حتى يتوهم انه مخل للتواتر فافهم واثبت على ما قلنا فانه واجب الايقان

والقبول مسئلة البسملة من القرآن آية واحدة فيقرأ في الختم مرة فمن نذر ان يختم القرآن يجب قراءة البسملة مرة واحدة ولا يخلص عن النذر بدون
قراءتها وان قرأ القرآن ومن ههنا علم انه ينبغي ان يقرأها في التراويح بالجهر مرة لا تأدى سنة الختم بدونها وليست جزء من السورة وقيل ليست
جزء منه اي القرآن اصلا وعليه اصحاب مالك وقيل هي جزء منها اي من كل سورة الا من سورة براءة ومحل الخلاف البسملة التي في اوائل
السور لا التي في سورة النمل في قصة كتاب سليمان على نبينا وآله واصحابه وعليه الصلوة والسلام لنا اولا الاجماع على ان ما نقل بين دفتي المصاحف
بخط القرآن كلام الله تعالى كيف وان الصحابة اتفقوا مع المبالغة في التجريد عن غيره فهي من القرآن قطعا ولم يتواتر انها جزء منها فلا يثبت
الجزئية اذ يجب ان تواتر الجزئية شرط لاثباتها فان قلت نعم لم يتواتر الجزئية لكن اثباتها في هذا المحل الثابت تواترا يوجب الجزئية فيكون جزء اما
وتواترها في المحل لا يستلزم ذلك لانها انزلت للفصل بين السور لما من ابن عباس كان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا يعرف فصل السورة
حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم نقله في الاتقان برواية ابو داؤد والحاكم والبيهقي والبزار واذا كان فائدة التكرير ذلك فيجوز ان يكون هو
فقط لا الجزئية ولا التكرير كتكرير فبأي آلاء ربكما تكذبان والقرآنية والجزئية لا تثبت مع قيام الشبهة والشك وجاز قرنا اندفع انه سبحان التواتر
في المحل لا يستلزم الجزئية لاحتمال الفصل لكن لم لا يجوز ان يكون آية مفردة في كل محل كما يقتضيه ظاهر الاجماع المذكور حتى يكون القرآن مائة واربع
عشر سورة ومائة ثلث عشر آية والبعض انه خلاف الاجماع فانه مما لم يقل به احد ولم ينقل اصلا من السلف واعتنا، الاجماع المذكور كونها آية مفردة
في كل محل ممنوع ولنا ثانيا تركها نصف القراء وهم ابن عامر ونافع برواية الورش وحمزة وابو عمرو قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره في غير الفاتحة
ولو تواتر انه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم تركها عند قراءة السور لان قراءة القراء متواترة ولا يخفى عنه قصد قراءة سورة ان يترك اولها
فيبطل لو يكون جزء ويشهد عليه ما روي في الخبر الصحيح عدم الجهر بها في الصلوة فان قلت قد قرءها الباقون من القراء فتواتر قراءته عليه وعلى آله
واصحابه الصلوة والسلام فيجب ان يكون جزء قال وتواتر قراءتها عنه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لقراءة القراء الآخرين لا يستلزم كونها جزء منها
لجواز ان يكون للتبرك كالاستعاذة فان قلت اذا كانت قرآنا ينبغي ان تجوز بها الصلوة اذا اكتفى به عند من يرى الفرض آية وبها مع الآيتين الاخريين
عند من يرى الفرض الثلث قال ثم عدم جواز الصلوة بها لانها لم تتواتر انها آية تامة فوقع الشبهة عند الاكتفاء والاتيان بها مع آخريين في اداء
الفرض فلا يصح احتياطا وفيه نظر ظاهر فانه اذ قد تواتر انه من القرآن ثم ثبت كونها جزء من السورة والا التواتر كما سبق وجب ان يكون آية تامة
قطعا اذ ليس جزء آية فتواتر قرآنية مع عدم تواتر الجزئية حكم تواتر كونها آية تامة وقد يقرر بانه قد خولف في كونها آية
تامة فعند الشافعي هي مع الحمد لله رب العالمين آية تامة فلم تجز به احتياطا وتعقب عليه الشيخ الهداد في شرح الاصول للامام البزدوي انه
ح ينبغي ان لا يجزي القراءة الحمد لله رب العالمين اذ قد خولف في كونه آية تامة ثم قرر اصل الكلام بانه قد خولف في قرآنية البسملة مع كون القراءة
فرضا بالاجماع فلم يجز بها احتياطا وعلى هذا ينبغي ان لا يجزي في كل مختلف فيه فلا تصح من غير قراءة الفاتحة اذ لا فرق عند التحقيق ثم انه لا يخفى
ان اعتبار الاحتياط انما يعتبر عند من لم يقطع بالقرآنية وكونها آية تامة لان برق الحقيقة قاطع للشبهات فانهم اصحاب الامام مالك قالوا لم يتواتر البسملة حال كونها في
اوائل السور لا التي في سورة النمل انها من القرآن وما لم يتواتر قرآنيته ليس منه قطعا قلنا تواتر ملزوم وهو انه لم يتواتر نفسه وهو اثباتهم كلهم في
المصاحف مع المبالغة في التجريد من الزوائد فيثبت اللازم بهذا الملزوم على وجود اللازم وهو القرآنية فافهم الشافعية قالوا روي عن ابن عباس
من تركها ترك مائة وثلث عشر آية والسيوطي براءة بها العدد ولم يعرف بهذه الرواية عنه والذي في الدر المنثور والاتقان برواية البيهقي استرق
الشيطان من اهل العراق اعظم آية من القرآن بسم الله الرحمن الرحيم وقال في الاتقان اخرج البيهقي بسند صحيح وفي الدر المنثور برواية ابن عمر

ا مسئلة قال بسم الله الرحمن الرحيم آية وهذان الاثران لا يدلان على المطلوب والذي صح عن ابن عباس السبع المثاني فاتحة الكتاب قيل فاين
السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم في الاتقان اخرجه ابن خزيمة والبيهقي بسند صحيح وفيه اخرج الدارقطني بسند صحيح بسم الله الرحمن الرحيم
اول آياتها وبهذين الاثرين يتوهم الجزئية في الفاتحة فقط قلنا عارضه القاطع وهو عدم تواتر الجزئية الدال على عدمها في الواقع فيحمل المثبتون
وهذا هو الجواب عن اخبار الآحاد التي يوهم الجزئية بل يجب ان يكون هذه الاخبار مقطوع الشهود الا لتواترت ولذا لم يوجد في المعتبرات كالصحيحين

مسئلة القراءات السبع المنسوبة الى الائمة السبعة نافع وابن كثير وابي عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي متواترة وعليه الجمهور من المسلمين
وقيل هذه القراءات مشهورة ولا يعبأ بهذا القائل لانه شرذمة ثم المحققون من المسلمين على ان الثلث المنسوبة الى الائمة الثلثة يعقوب وابي جعفر وخلف ايضا
متواترة وحكمها حكم السبعة صرح به محي السنة البغوي في معالم التنزيل بل نقل عن البغوي دعوى الاتفاق وقيل التواتر مختص بالسبع لا في غيرها في الاتقان قال
البغوي القول بان القراءات الثلث غير متواترة في غاية السقوط ولا يصح القول به وقد صحت الى شدد النكير على بعض الفقهاء حين منع من القرأة بها وبعض على ان تلك
السبع وهذه الثلث كلها متواترة معلومة من الدين ضرورة انها نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ومحل الخلاف ما هو من جوهر اللفظ كملك ومالك في
مالك يوم الدين فمالك في قراءة عاصم والكسائي ويعقوب وخلف وملك لغيرهم وروي في المدارك ان الامام الهمام كان يقرأ ملك يوم الدين دون ما هو من قبيل
الهيئات كالحركات والادغام والاشمام والروم والتفخيم والامالة والمد ونحوها فان تواترها غير واجب كذا قال ابن الحاجب في الاتقان قال غيره الحق ان اصل المد
والامالة متواتر ولكن التقدير غير متواتر لاختلاف الناس في كيفية الاداء كذا قال الزركشي قال بعض اما انواع تخفيف الهمزة فكلها متواترة ففي الاتقان ايضا
قال ابن الجوزي لا اعلم من تقدم ابن الحاجب في ذلك وقد نص على تواتر ذلك ائمة الاصول كالقاضي ابي بكر وغيره وقال هو الصواب استدل اليه اشار المصنف بقوله
قيل في حواشي ميرزاجان مطابق الاتقان الهيئة من لوازم الجوهر لان جوهر اللفظ لا يوجد بدونها فاذا تواتر الجوهر لتوفر الدواعي على النقل كما عرفت تواترت الهيئة
قطعا اقول المراد بقبيل الهيئة ما لا يختلف خط ما المصاحف باختلافها ولا يختلف المعنى باختلاف القراءة فيه فهي ليست من اللوازم ولا توفر للدواعي الى نقل تفاصيل
مثلها فلا يجب تواتره وهذا ليس بشيء لانه يكفي التواتر بالكتابة في المصاحف والاصل الدواعي الى المعنى بل توفر الدواعي اوجب ان يحفظ جمع لا تعدد ولا تحصى وينقله
بالحفظ فيه الجوهر والهيئة متساويان لا اختلاف كيفية الاداء فلا يجب تواتر واحد منها كالتقديرات اللازم الحق الملتقى بالقبول التواتر وهذا التخصيص خطأ ابن الحاجب من ههنا
ظهر لك ان نكير بعض اهل الحديث على القراء في امتناعهم عن الوقف في بعض المواضع نحو قل يا ايها الكافرون لا مخالف لما روي في قراءته عليه وعلى آله الصلوة والسلام عند اهل الحديث
وهو الوقف عليه قراءة النبي ليس في محله فان الامتناع الذي عليه القراء بنقل من النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا وجه للنكير بل هذا الامتناع متواتر وما نقلوا اخبار احاد ثم
تم هذا المدعى ضروري لا يحتاج فيه الى الدليل ومن كان في ريب فعليه بحفظة القرآن فان النقلة للقراءات السبعة بل العشرة من لدن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى هذا
الآن بل من قبل من يسمي منهم من ليحيطها الكن البعض ذكره تنبيها للغافلين اورد الحجة وقال لنا لو لم يكن تواتر القراءات مذكورة لكان بعض القرآن غير متواتر وهو خلاف والملازمة لان التخصيص
اي تخصيص بعض القراءة بكونها قرآنا دون غيره تحكم فان الكل ثابت على السواء وجميع الامة يجوز الصلوة بها فكلها قرآن المنكرون قالوا القراءة سبعة او قيل هذا الحد لا ينقاد به
التواتر فلا يكون ما اتفقوا عليه متواترا ولذلك بما اختلفوا فيه قلنا انا انما يتم لو كان اوائل النقلة وهو ممنوع بل النقلة ازيد من عدد التواتر ونسبتها اليهم لانهم اتصفوا بالتصدي
بها وانتشار المرضي لكتابها الا انهم هم النقلة فقط فتدبر فانه حق ووضع في التحرير بمنع عدم انتقال التواتر بهذا العدد فان العدد ليس شرطا في التواتر وتعقب عليه العم
بان الواحد يفرد بقراءة والواحد لا يصلح لان يقال التواتر ونحن مقصوده القدح في الدليل فقط بانه لا يثبت مدعاهم لانه اذ اتحد النقلة يمكن ان ينعقد التواتر لعدم اشتراط احد
رتبة كامل فتأمل مسئلة القراءة الشاذة وهي ما عدا العشرة التي نقلها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يبلغ عدد التواتر وان اشتهر عنهم في القرن الثاني والثالث وربما
وقد يطلق على ما نقل باخبار واحد عن احد حجة ظنية عندنا واجب العمل دون العلم خلافا للشافعي رحمه الله تعالى على ما حكى امام الحرمين وجزم به ابن الحاجب اوجب التتابع

ولا استيناف ههنا متعين لأن لفظ الله مجرور والراسخون مرفوع بقراءة ابي وابن عباس ويقول الراسخون في العلم آمنا به رواه عبد الرزاق و
الحاكم وصححه عن طاؤس عنه رضي الله عنه كذا في الدر المنثورة ايضا وضعف في التيسير رواية ابي رضي الله عنه وفي هذه الرواية الاستيناف
متعين ايضا والقراءة الشاذة حجة كما سيجيء ولا اقل من انه يرجح احد محملي المتواتر هذا وفيه كلام فان المسئلة ليست مما يتعلق بالعمليات وانما هي
من الاعتقاديات فلا بد من حجة مفيدة لليقين والقراءة الشاذة لا تفيده الا ان يقال المقصود حرمة الجزم على التأويل وسياق الآية الكريمة
وهي قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه
ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب فان الزائغين الذين
حظهم اتباع تأويل المتشابه لا بد لهم من عديل فان الله تعالى اذا ذكر جماعة الا وقرن حكم عديلهم والراسخون هم الصالحون للعديلية فيجب ان
يكون حظهم عدم التأويل بل الايمان به فقط فيكون الراسخون الخ استينافا لبيان حظهم وما في التلويح انه لا بد على هذا من كلمة اما فليس بشيء
فان من تتبع كتاب الله يجد هذا النحو من الاستعمال من غير اما ثم يقتضي فيه كلام فان حظ الزائغين اتباع التأويل مع ابتغاء الفتنة فيكون حظ
الراسخين عدم الاتباع لا عدم العلم فيجوز ان يكون الراسخون داخلين تحت الاستثناء مع كونهم عدلا فيكون المعنى والله اعلم ان الزائغين يتبعون
الفتنة ويتبعون تأويله مع ان التأويل لا يعلمه الا الله والراسخون في العلم فليس علم التأويل الا حظ الراسخين ولا يتبعون الفتنة بل يؤمنون
بالكل ولزوم تخصيص الحال بالمعطوف على مجرور قوله لسياق الآية فهذا دليل آخر للاستيناف اي ولزوم تخصيص الحال بالمعطوف من غير ان يتعلق
بالمعطوف عليه فانه لو كان قوله تعالى والراسخون في العلم معطوفا على لفظ الله ويكون داخلا تحت الاستثناء كان قوله تعالى يقولون حالا منه من
المعطوف دون المعطوف عليه مع ان الاصل الاشتراك في المتعلقات فلا يصح العطف ومع ركاكة تقييد العلم بالقول هذا انما يتجه لو كان الحال منتقلة
واما لو كانت مؤكدة فلا ثم فيه كلام هو انا لا نسلم ان قوله تعالى يقولون آه حال على هذا التقدير بل هو استيناف لان الجملة الفعلية مما يصح الاستيناف
ثم انه قد نقل عن الاولياء الكرام اصحاب الكرامات انهم يعلمون تأويل المتشابهات عند رياضاتهم الشديدة والمجاهدات القوية وخلعهم ابدانهم
والنظر الحق في اعلى العليين فانه يفاض عليهم عند هذه الحال علوم وتجليات من غير قصد وطلب وكسب وما لا عين رأت ولا اذن سمعت فعند طلوع
شمس هذا اليقين لا يغني الظنون المذكورة من الحق شيئا فالحق ما ذكرنا في تأويل الآية والسلف انما امروا بعدم مفهومية المتشابهات بعدم المفهومية
بالكسب والتفكر كيف وان الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يمنعون من تأويل المتشابهة لعدم الوصول كذا وقع في الحديث المرفوع وهذا يشير الى
ان تحصيل العلم به بالرأي كيف والذي لا يكون الا من فعل اختياري ومعنى ما روي عن ام المؤمنين وقطب زمانه عمر بن عبد العزيز ان علم الراسخين
انتهى الى هذا اي الى انهم علموه وقالوا آمنا به ولم يتكلموا فيه اصلا بل سكتوا عن التعبير والبيان واعترفوا بالعجز كما هو شأن العارف الكامل بالله فانهم
القائلون بمعرفة جميع القرآن قالوا اولا لو لم يمكن لبعضه معنى لزم الخطاب بالايفهم والخطاب بالايفهم بعيد منه تعالى قلنا اولا لعل المخاطب
به رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام وهو فاهم والنزاع انما هو فيمن سواه عليه وعلى آله الصلوة والسلام وثانيا او لا
البعد اذا لم يمكنها المقصود الابتلاء بايجاب اعتقاد الحقيقة مجملا وكبح عنان الذهن عن طلب التأويل قالوا ثانيا نقل التأويل عن الصحابة والتابعين
للمتشابهات وغيرها فيكون اجماعا على صحة حصول العلم قلنا لو سلم صحة النقل فلا نسلم انهم اولوها يقينا والكلام في العلم حقيقة كما في المحكمات
وانما تكلموا تخمينا لا قطعا انه تأويل عندهم فافهم واعلم ان دلائل الفريقين منطبقة على العلم بالكسب وعدمه كما في الكلمات فلا يبعد ان تكون النزاع
فيه لا في العلم الكشفي الذي ينال من غير اختيار من العبد فافهم تقسيمات قالت الحنفية في التقسيم النظم ان ظهر معناه فان لم يسبق له

بالبنات لايكون مقصودا اصليا فذلك ظاهر وان سيق له بالذات فان احتمل مع ذلك السوق التخصيص والتاويل فهو النص ويقال له ايضا النص لكل
مسمى كتابا او سنة او اجماعا وقد يخص بالاولين وان لم يحتمل التخصيص والتاويل مع كونه مسوقا بالذات فان احتمل النسخ فهو المفسر نحو ما الآية
فيه ولهذا يحرم التفسير بالرأي لان الرأي لايفيد القطع دون التاويل اي لا يحرم التاويل به ويقال المفسر ايضا لكل مبين بقطعي وهذا المشتمل المحل
المبين به وبه اي بهذا الاصطلاح المبين بقطعي خبر واحد كان او قياسا او فيه ما من المظنونات ما اولى زائد والامام فخر الاسلام فسر المأول بالمشترك
الذي يرجح احد معانيه بغالب الرأي والظاهر انه اصطلاح آخر وقيل مراده رحمه الله تعالى المأول من المشترك وقيل بغالب الرأي ما يفيد الظن ولو
خبرا والا يحتمل النسخ مع كونه مسوقا للمعنى غير محتمل التاويل فهو المحكم والمراد باحتمال النسخ المعتبر وجوده في المفسر وعدمه في المحكم احتماله في زمن النبي صلى الله
عليه وسلم وبعده اي الكل محكم لعينه ولان الناسخ لايكون الا وحيا وقد انقطع احتماله بانقطاع عمر خاتم المرسلين فالاقسام على ما ذكر متباينة لا يصدق احدها
على الآخر لكن لا يمنع الاجتماع وجودا الا ان كل ظاهر معه نص اذ لابد من المعنى المقصود بالذات ولا عكس كليا اي ليس كل نص معه ظاهر لاحتمال ان
لايكون له معنى غير مقصود وهذا ما عليه المتاخرون واما القدماء فلم يعتبروا التباين بل اخذوا في الظاهر مطلق الظهور سواء كان مع السوق ام لا وفي
النص مطلق السوق سواء يحتمل التاويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التاويل مع السكوت عن احتمال النسخ ثم حكم الكل وجوب العمل قطعا ويقينا لكن في
الاولين مع احتمال التاويل مرجوحا اشد المرجوحية او دونها وفي الاخيرين مع عدم احتمال الانصراف اصلا ولو مرجوحا وهو اليقين بالمعنى الاخص
وهو المراد في الاعتقاديات وما وقع من عبارات بعض المشائخ رحمهم الله تعالى ان النص والظاهر ظنيان في الدلالة والمفسر والمحكم قطعيان فمرادهم
الظن بالمعنى الاعم والقطع بالمعنى الاخص ثم الكل فاي المتاخر اقوى من المقدم وهذا بين من مفهوماتها فيقدم عند التعارض للاصل المجمع عليه من تقديم
الاقوى في العمل على الاضعف مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانه ظاهر في حل الزائد على الاربع لانها داخلة فيما وراء ذلكم اي المحرمات المذكورة سابقا ومسوق
لبيان حل ما وراء المحرمات المذكورة لا لحل العدد وبما قررنا اندفع ما قيل انه سيق لبيان الحل وليس ههنا غيره فيصلح للسوق له وذلك لان المفهوم من الآية
امران حل كل واحدة واحدة من وراء المحرمات في الجملة وهو المقصود بالسوق وحل كل واحدة على كل حال مجتمعة كانت مع الاخرى او منفردة وهذا
مفهوم من الآية وليس السوق له فالآية ظاهرة فيه فقدم عليه قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث وربع سيق لبيان العدد وحرمة ما فوقه
وقد تقدم فيما تقدم ان في الذي هو النص مثل الاول الذي هو ظاهر كما قالوا واورد عليه ان الثاني لا يدل على حرمة الزائد على الاربع اذ لا
مفهوم للعدد عندنا فضلا عن كونه مسوقا له ولو سلم مفهوم العدد فالمنطوق قاض عليه والحق ان يقال ان الحكم الذي يكون مباحا اذا قيد بقيد
وامر به يكون مراعاة القيد واجبة فيحرم ذلك الفعل مع ترك القيد وقد صرح به صاحب الهداية في مواضع غير عديدة منها في باب الربوا والسرقة
ان حقيقة الامر للوجوب والفعل المتعلق به الامر لما كان مباحا انصرف الى قيده فيكون اتيان الفعل مع القيد واجبا وترك القيد اتيانه بدون
القيد بل في ضمن قيد آخر حراما قطعا وههنا قد امر بنكاح مقيد بالعدد فيكون مراعاته واجبة وتحريم الزيادة عليه والنص سيق لهذا الايجاب لان
النص الحل لكونه ظاهرا في الدين لا يصلح للمقصودية وايضا انه عدول عن الحقيقة من غير قرينة وباعث مع ان شان النزول ايضا يقتضي ان سوقها للايجاب
العدد كما لا يخفى على متتبع كتب التفسير وهو مراد من قال ان بيان العدد لا يتم الا بان يكون الزيادة منفية فافهم وان خفي مراده معطوف على قوله
ان ظهر دلالة ولا يكون خفاؤه الا لعارض غير الصيغة فهو الخفي وهو اول الخفاء كالظاهر اول الظهور وقد يجتمعان فيما اذا كان المدلول ظاهرا ويكون الخفاء
في بعض افراده كالسارق ظاهر في مفهومه الشرعي بل اللغوي فان السرقة لغة وشرعا اخذ مال الغير خفية من حرز خفي في الطرار والنباش الاختصاص
الاول لاختصاص كل منهما باسم آخر غير اسم السارق فيختفي السارق فيهما فيختفي الحكم لكن بالتامل يظهر ان في الاول زيادة في السرقة لانه ياخذ مع حضور المالك

هو اشد فيجب الحد وهو القطع ولكن ان في الثاني نقصانا في السرقة لان الاختفار لا يكون من الميت فلا يجب الحد فيه احترازا ولا بان اختصاص بعض الانواع
باسم لا يورث شبهة في اطلاق الجنس فاختصاص المجرد الشجر باسم لا يورث انتفاء في اطلاق الجسم هكذا ثانيا بانه بل هما من افراد السارق ام لا على الاول يلزم الحد قطعيا كان ام لا
وعلى الثاني لا يجب الحد والاعتبار والحق في تحقيق المقام ان يقال ان معنى السرقة معلوم وهو يعم في بادي الراي ان الطرار والنباش من افراده
حقيقة ثم اختصاص كل منهما باسم خاص يورث الشبهة فيه بل يوجب ان يكونا غير السارق فاذا تامل علم ان الطرار من الافراد الكاملة للسارق لوجود
السرقة فيه على الكمال واختصاصه كاختصاص بعض انواع الجنس بالاسم فوجب الحد لعموم السارق اياه عبارة والنباش لما علم عدم وجود معنى
السرقة فيه لعدم الحرز وعدم وجود الخفية وعدم الملك التام لان الملك للكفن الميت وملكه ضعيف لا اعتداد به فلم يدخل في عموم السارق فلا يجب
الحد لعدم الدليل والمراد بالخفاء في التعريف هو الخفاء في بعض الافراد لعروض عارض فالحاصل انه انما حد الطرار لكونه سارقا حقيقة ولم يحد النباش
لكونه غير سارق حقيقة فلم يتناوله الآية الا انه لم يتامل فاعلم ان الامام فخر الاسلام بعدما تبين ان النباش لا ياخذ من مال حافظ ولا ماله خطر قال
وهذا الذي دل عليه اسم النباش في غاية القصور والهوان والتعدية بمثله في الحدود وخاصة باطلة وقال بعدما تبين نقل الخيانة في الطرار
وهذه المسارقة في الكمال لتعدية الحدود في مثله في نهاية العجز والاستقامة فقال صاحب الكشف لم يرد بالتعدية ما هو المتبادر وهو اطراد حكم الاصل
في الفرع بالقياس بل اراد بالتعدية اطراد الحكم بالدلالة فان ثبوت الحكم في الطرار بالدلالة ولا يستقيم هذه الدلالة في النباش لضعف المناط وتبعه
صاحب التحرير وليس الامر كما ظنه هذا الحبر فانه قد اثبت هذا الامام وجود مفهوم السرقة في الطرار على الكمال وهذا يوجب تناول الصيغة عبارة فلا وجه للدلالة
مع ان ضعف المناط لا يوجب انتفاء الدلالة في النباش بل الحق ان مراد هذا الامام بالتعدية المعنى اللغوي وهو اطراد الحكم ومقصوده انه لما وجد
الاخذ خفية في الطرار على الكمال اطرد حكم السارق وتعدى اليه وثبت فيه عبارة وهذا في غاية الحسن والاستقامة واما النباش فلما لم يوجد فيه على
الكمال بجميع قيوده من الحرز وكون الماخوذ ذا خطر لم يتناوله اسم السارق فالتعدية اي سراية الحكم اليه في غاية الضعف بعدم دلالة العبارة وهل هذا
الا كما تعدى حكم الانسان في الفرس لوجود الحيوانية فافهم والجواب عن الاول انه فرق بين الاختصاص الذي فيهما واختصاص انواع جنس واحد
فان الاختصاص فيهما بحيث لا يطلق كل منهما في مقابلة السارق حتى يقال هذا طرار وهذا سارق او نباش فعلم بالتامل ان معنى المثال المضروب انه
ليس سارق ضعيفا بل قويا وانه من افراده بخلاف انواع الجنس فانه لا يطلق في مقابلة الجنس اصلا والمورث للشبهة هو الاختصاص الاول ولكن
هذا في غاية الكلام في هذا المقام احفظه فانه دقيق هذا اي عدم وجوب الحد على النباش عند الامام ابي حنيفة والامام محمد خلافا لابي يوسف والائمة
الثلثة مالك والشافعي واحمد رضوان الله تعالى عليهم وهم ظنوا ان النباش داخل في عموم السارق واعتبروا القبر حرزا وقول ابي حنيفة رحمه الله
قول ابن عباس وفي فتح القدير روى ابن ابي شيبة عن الزهري قال اخذ نباش في زمن معاوية وكان مروان على المدينة فسال من بحضرته
من الصحابة والفقهاء فاجمع رايهم على ان يضرب ويطاف وعلم من هذا ان غير ابن عباس ايضا من الصحابة الكثيرين مذهبهم كمذهبنا والثوري
والاوزاعي ومكحول والزهري كلهم من التابعين وقولهم مذهب امير المؤمنين عمر رضوان الله تعالى عليهم وعبد الله بن مسعود وام المؤمنين عائشة رضوان الله تعالى عليهم
والحسن من التابعين وابي ثور من تبع التابعين كذا في التيسير اما العينية عطف على قوله اما العارضي اي ان يكون الخفاء لا لامر عارض بل لعينه بان يكون محتملا لمعان كثيرة فان
يدرك المراد بالعقل بملاحظة السابق والسياق وغير ذلك من القرائن فهو المشكل كانى شئتم في قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى
شئتم لاستعماله كاين تارة فلو حمل عليه كان المعنى فاتوا في اي موضع شئتم من نساءكم فتناول الموضع المكروه ايضا واستعماله كيف تارة
اي فيكون المعنى فاتوهن باي كيفية شئتم من القعود والقيام والاضطجاع وغير ذلك لكن لما كان هو الفعل المعتاد فيعلم بالقرينة الحرث المذكور

في السياق وتحريم الاذى المذكور في آية المحيض ان المراد الثاني اما دلالة القرينة الاولى فلان الموضع المكروه لا يطلب منه الولد والولد الثانية فلان الاذى يوجد في الموضع المكروه ايضا فانعكست الاذى هو النجاسة كما انه يوجد في الموضع المكروه يوجد في الموضع المعتاد ايضا فلا يراد مطلقه بل الاذى مخصوص بالحيض وهو لا يوجد في الموضع المكروه فلا دلالة للاذى قلت المراد بالاذى النجاسة التي تنفر منها الطباع السليمة كالدم والغائط ولا شك ان كليهما مستقذر للطبائع السليمة هذا ولا يدرك المراد بالعقل بل بالنقل من اهل وهو المجمل كمشترك تعذر ترجيحه لعدم قرينة معينة للمراد كالموالي لو اوصى لمواليه وله موال اعلون وهم المعتقون بالكسر واسفلون وهم المعتقون بالفتح ولا يتعين المراد الا ببيان الموصي ولذا لم يبطل لو مات من غير بيان ومنه الاسماء الشرعية كالصلوة فانا نعلم قطعا ان لغويها وهو الدعاء غير مراد فلا بد من معنى آخر شرعي وهو غير معلوم الا ببيان الشارع والربوا فانه لغة الزيادة ولا شك ان ليس كل زيادة محرمة بل زيادة مخصوصة في الشرع وهي غير معلومة الا ببيان منه او لا يدرك المراد اصلا لا بالعقل ولا بالنقل بل ان علم فبمشاهدة موهوبة منه تعالى كالحروف في اوائل السور واليد المذكور في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والعين في قوله تعالى ولتصنع على عيني والنزول كما ورد في السنة الصحيحة ينزل ربنا كل ليلة الى السماء الدنيا الى غير ذلك نحو الرحمن على العرش استوى واعلم ان مذهب السلف في امثال هذه الآيات والاحاديث ان يؤمن بها ولا يسأل عن كيفيتها وما قال الامام مالك الايمان بها واجبة والسؤال عنها حرام وليس قوله ان الحكم المقصود منها مجمل اذ من العرب يأت ان المقصود من يد الله فوق ايديهم الغلبة وكذا من الاستواء ومن النزول الرحمة لكن الاجمال انما هو في اثبات هذه الصفات والمتأخرون اولوا تلك النصوص كلهم وهم بعض الصوفية الى انهم ممن آمن ببعض وكفر ببعض هذا وقالت الشافعية الظاهر الدال على المعنى ظنا اي دلالة ظنية والنص الدال عليه قطعا اي دلالة قطعية والمأول المصروف عن الظاهر من المتبادر والمفسر الذي فسر اجمل الاحتمال واستغنى عن التفسير وبالجملة ما كان قطعي المراد بنفس الدلالة او بالتفسير والمحكم المتضح المعنى فصار كان الظاهر يتناول الاقسام الاربعة المذكورة في تقسيمنا والمتشابه غيره يتناول اقسام الخفاء والمبين والمجمل يراد بهما المبين المحكم والمجمل المتشابه كذا قيل ويفهم اصطلاحات آخر وما به الانفتاح هو البيان وهذا الاصطلاح متفق فيما بيننا وبينهم وههنا فصول ثلثة للتأويل والاجمال والبيان

الفصل الاول التأويل منه قريب الى الفهم فيترجح المرجوح بمجرد ما هو القرينة ومنه بعيد عن الفهم فلا يصار اليه الا بباعث قوي فيترجح به فيساق الى الذهن ومن الشافعية لمنع القسمة وقالوا التأويل قريب وبعيد ومتعذر لا يحتمله اللفظ فيه ولم يجد الا كقسمة الانسان الى الرجل والمرأة كحمل المنقوش على اللوح ثم ذكر الشافعية منه تاويلات بعيدة منها قولهم في قوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام واصحابه في كتاب عمرو بن حزم في اربعين شاة شاة اي قيمتها مقولة للقول فانما اراد قيمته من لفظ الشاة او التقدير في نظم الكلام وهذا التأويل بعيد اذ يلزم ان لا يجب الشاة بل القيمة فيجب ان لا يكون مجزئة لو اداها وما قالوا في التعليل ان الزكوة لدفع حاجة المحتاج ودفع الحاجة في القيمة اشد فغير صحيح لانه معنى مستنبط من اصل يبطله واذ كل معنى استنبط من اصل فابطله باطل كذا في الشرح المختصر والحق انه ليس تاويلا فان مرادهم ان وجوب الشاة يتضمن جواز بدلها في الاداء لان المنظور في الزكوة المالية دون العين لانها لدفع حاجات الفقراء والقيمة ادفى به وقد دل ما عليه ذلك اي على جواز الاتيان باداء القيمة بدلا عنها وان المنظور في ايجابها المالية نص اثر معاذ رضي الله عنه كما علقه البخاري وتعليقاته صحيحة مسندة وفي بعض شروح التحرير وصله يحيى بن آدم ائتوني بخميس وهو ثوب طوله خمسة اذرع او لبيس وهو الثوب الملبوس مكان الذرة والشعير الواجبين وهذا الاتيان اهون عليكم وخير لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بالمدينة لان الثياب في ديارهم كثيرة وفي المدينة اقل والاشتغال للصحابة رضوان الله عليهم بالعبادة والاعراض عن اعراض ال

فلا يجدون شيئا بل وهم كانوا فى رخوة ومتمولين فاعطاء الثياب اهون عليهم والنخ وروى كتاب خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
الصديق الاكبر رضوان الله تعالى على واخاه البخارى من بلغت عنده صدقة الجذعة وليس عنده جذعة وعنده حقة فانها تقبل منه الحقة ويجعل
معها شاتين اذا استيسرتا او عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليس عنده الحقة وعنده الجذعة فانها تقبل منه الجذعة فيعطيه المصدق
عشرين درهما او شاتين ومن بلغت عنده صدقة بنت لبون وليست عنده بنت لبون وعنده حقة فانها تقبل منه بنت مخاض ويعطى معها عشرين درهما او شاتان
وفى سند هذا الكتاب ذ... فريضة الصدقة التى فرضها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاذن ظهر من هذا ان ذكر الشاة والتعيين لبيان مالية الواجب علم

لان الواجب صورة الشاة فلاح ان هذا استنباط للمناط وليس بتاويل فان الشاة على معناه وذكرها لانها معيار معرفة الواجب فعده منه خروج
عن المقام بل الايراد لا يتوجه الا اذا كر دان الاستنباط العلة المبطلة للنص لا يجوز والعذر عنه ما بينا ان تغير المنصوص ليس للاستنباط بل بدلائل اخر
ومن تامل فيما قلنا علم انه فارغ عما يورد انه التى لفظ الشاة على معناه فى الواجب ولا يجزى القيمة وان اريد به القيمة فهو تاويل نعم انه تاويل بالدليل
فليس ببعيد وذلك لان الشاة على معناها ولا يلزم منه عدم اجزاء القيمة فانها لم يذكر لكونها هى الواجب بل لكونها معيار الواجب وتقديره فالواجب
حقيقة هذا القدر من المالية وهو المجزى فافهم واورد فى شرح الشرح ان عدم وجوب الشاة بعينها لا يستلزم عدم اجزائها فان الواجب يتادى عند
الاتيان بها وهو ظاهر كما ان عدم وجوب هذا الشاة لا يوجب عدم اجزائها وقيل فى حواشى ميرزاجان ما ليس لشيئ لانه اذا كان قيمة الشاة
واجبة فالاصل ان لا يجزى بدله الا بدليل من خارج ولا يهتدى الى لا بدال الراى ولم يوجد نص لعبد لية فى زعمه والا فالنص قد تقدم فقوله منه
مندفع لان المراد فى تاويل الحنفية بالقيمة المالية اى مالية الشاة وهى امر موجود فيها فاعطاء ها اعطاء المالية فيجزى تامل واحفظ فانه حق
صريح ظاهر جدا ومشائخنا الكرام ذكروا وجها آخر هو ان الله تعالى وعد ارزاق العبيد كلهم ثم اعطى الاغنياء من المال ولم يجر فى حق الفقراء ثم
اوجب فى اموالهم حقا لنفسه ثم احال رزقهم عليهم من ماله فقد انجز الوعد والرزق انواع مختلفة من الاكل والشرب واللبس وغيرها وللشاة نوع واحد
من المال فعلم انه يجوز الاستبدال فليس التغير بالتعليل بل بهذه الاشارة والتعليل مصاحب معه كذا قالوا وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان ايجاب الزكوة
انجاز للوعد بايصال الرزق بل انجز الوعد بانحاء اخرى كالاهتداء الى التجارة والمزارعة وغيرها والقاء فى قلب الاغنياء ان يعطوا لكفية بل اكثر
وغير ذلك واما ثانيا فلانا سلمنا ان الايجاب انجاز الوعد لكن اوجب الزكوة من اموال كثيرة كالحيوانات والذهب والفضة والحبوب والثمار
والكل واف بانواع الرزق فلا يكون اذنا بالاستبدال ولا يدل على ان الصورة غير مراعى فى نظر الشارع واما ثالثا سلمنا ذلك لكن يجوز ان
يكون الواجب هو الشاة صورة وهى كافية لانواع الرزق بان يتجر فيها فيبيع ويشترى طعاما او كسوة او غيرها فلا يكون الانجاز بهذا الايجاب
اذنا للمزكى بالاستبدال بل للفقير ولا نزاع فيه وغاية ما يقال ان الله تعالى قد وعد ايصال الرزق والله تعالى تنجز وعده فالرزق من اى
موضع يصل فهو منه تعالى انجاز للوعد ولما اوجب للفقير من مال لنفسه واوصله اليه علم ان هذا من جملة انجاز الوعد لان الانجاز منحصر فيه فاندفع
الاول والصورة غير كافية فى الرزق الموجود لان من جملته الثياب ولم يوجب صريحا فى كل محل لزم جواز الاستبدال بالثياب ونحوها وانتفع
الثانى ثم ان المتبادر من الحوالة على احد من خزانة ان يحيل لصرفه الى حوائج شئ منه تعيينا وتلك الحوائج بذلك القدر من المال سواء كان بازاء
تلك وذلك بصورته او باداء مال آخر بقدره فعلم ان المقصود من ايجاب الزكوة ايجاب هذا القدر وتخصيص الشاة والحبوب والثمار والجرى بالذكر انما
هو لكونها اهون على اصحابها فاندفع الثالث وهذا غاية ما يقال فى هذا المقام وتامل فيه ثم ههنا اشكال رابع هو ان دلالة آية الرزق على
كون الايجاب انجازا تم على جواز الاستبدال بعلاقة اللزوم بعد تسليمها من قبيل الالتزامية البتة ودلالة الحديث على وجوب الشاة عبارة والاشا...

لا تصلح مغيرة للعبارة كيف وفيه درء الاقوى لاجل الاضعف وذلك مما لا يجوز اصلا والغاية في الجواب ان العرف لاجل ان هذا قرينة على جواز الاستبدال
عرفا فالمغير هو العرف لا لاجل دفع التعارض بين الاشارة والعبارة حتى يقال العبارة متقدمة على الاشارة عند التعارض كما مر وفرق بين التغيرين فتكبر
بالتامل فيه وهذا غاية الكلام فتامل فيه ثم بعد في الكلام كلام لان التقدير المذكور في المتن وهذا يفيد ان المقصود من الحديث ايجاب مالية الشاة
فلا معنى للتعليل بدفع الحاجة لان استنباط العلة عندنا ليس الا للقياس ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة وح لا يتجه الجواب بان فائدة التعليل غير منحصرة في
القياس وفصله مطلع الاسرار الالهية ان المراد في الحديث اما ايجاب الشاة بصورتها او ماليتها فاما ان تكون الشاة مع ماليتها او على الحقيقة ويكون
ذكرها للتقدير الواجب وعلى الاول يلزم انتساخ هذا الحديث بهذه الاشارة او باثر معاذ ويروى في كتاب الخليفة الحق الصديق الاكبر رضي الله
تعالى عنه فلا يصح تعليله كما سيجيء ان تعليل المنسوخ لا يجوز وايضا ان العلماء سلفا وخلفا استدلوا بهذا الحديث فلا نسخ وعلى الاخيرين فلا فائدة في التعليل
بل لا يصح والذي يظهر لهذا العبد في التقصي عنه ان الشاة على الحقيقة وقد علم جواز الاستبدال بهذه الاشارة وبالحجج السابقة فعلم ان الحكم معلل بدفع الحاجة
ليظهر ان الواجب ما يكفي لدفع الحاجة وهو مالية الشاة مثلا وذكرها ليكون معيارا للمعرفة الواجب ففائدة التعليل تعدية الحكم الى نظائرها من المالية و
تعيين الواجب لا جواز الاستبدال فقط الذي يفيده هذه الاشارة وغيرها من الحجج ولو تنزلنا قلنا قد علم من حديث معاذ ان المقصود دفع الحاجة فانه
قال ذلك خير لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والعلة المنصوصة لا يجب فيه التصريح فافهم ومنها قولهم في قوله تعالى في كفارة الظهار فمن لم
يستطع فاطعام ستين مسكينا الطعام طعام ستين تمرة للقول اذ حاجة واحد في ستين يوما كحاجة ستين مسكينا والمقصود في الكفارة المالية دفع حاجة هذا
المبلغ كما في سائر العبادات المالية فيجزي اطعام مسكين واحد في ستين يوما كما يجزي اطعام ستين مسكينا في يوم فالمقصود من الاية اطعام هذا القدر
من الطعام ووجه البعد انه امر من الظاهر من غير حجة قال ما ذكر لا يصلح مغيرا للنص مع امكان تعدد الطعام الستين لفضل الجماعة وبركتهم
وتظافر قلوبهم يعني مع ان هذا القياس غير صحيح في نفسه لوجود الفارق او لمنع العلية مستندا بان بركة الجماعة ونشاط قلوبهم علة للكفارة الزاجرة
او شرط فيها فلا يلزم كفاية الواحد في ستين يوما والحق ان هذا ليس من التاويل لان لفظ ستين مسكينا على معناه بل له قياس الواحد في ستين
من الايام على الستين من المساكين لظهور ان المناط دفع هذا المبلغ من الحاجات كما قررنا وما قالوا ان في الاصل فضل الجماعة فجوابه ان غاية ما لزم
منه كون المناط في الاصل قويا ووجود الاولوية بوجه ما في الاصل لا يمنع التعدي للحكم الى الفرع كما سيجيء ان شاء الله تعالى فذكر ستين مسكينا لكون
دفع حاجتهم معيارا للواجب وهو القدر الصالح لهذا كما مر في الشاة فعد هذا من التاويلات خروج عن المقام ثم يتجه ههنا ايرادان الاول ان فضل الجماعة
عندهم مناط للحكم وعلة له وليس دفع الحاجات علة عندهم كما قررنا فلا يتوجه الجواب بعدم منع الاولوية القياس والثاني ان ظاهر الاية وجوب اطعام
ستين مسكينا وهذا التعليل مغير له وسيجيء في بحث القياس ان تغيير النص لا سيما نص الاصل مما لا يجوز بالتعليل وان قيل بالتاويل بارادة
ستين مسكينا حقيقة او حكما فهو اذن من باب الايهام لانه من غير دليل فتامل ومنها حمل قوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم ايما امرأة نكحت نفسها
من غير اذن وليها فنكاحها باطل على الصغيرة والامة والمكاتبة والمعتوهة وهذا التاويل في الامة فقط غير صحيح لان نكاح الامة ليس باطلا
بل موقوفا على اجازة الولي بادي كونه الى البطلان بما لنا بالاعتراض الولي ولعل المراد بالاول الى البطلان اعم من البطلان في نفسه في الحال او المآل
لان نكاح المعتوهة يبطل في الحال ثم ان اعتراض الولي انما يصح اذا زوجت غير كفوء مطلقا ولذا قيد بقوله فالمعنى ان المرأة ناقصة العقل لا تهتدي
الى مصالحها فيقع تزوجها غالبا من غير كفوء فيؤول الى المآل فيبطل باعتراض الولي والحق في التاويل ان يقال المراد من الولي من له ولاية الانكاح على
الكمال من غير انتظار الى رضاء المرأة فالمعنى اي امرأة ذات ولي نكحت من غير اذنه فنكاحها باطل لعدم الاذن فخرجت البالغة اذ ليس لها ولي

لذلك عندنا وان زعم الخصم ونكاح الصغيرة والامة ايضا باطلان لعدم الاذن فانه موقوف عليه ونكاح المعتوهة لا اعتداد به من دون اذن
الولي وليس هذا هو المراد المخصص وهذا غير بعيد عن الفهم فان المتبادر في العرف من هذه العبارة المرأة التي هي ذات ولي قطعا والاماذون اي معتبر والارادة
الكامل من المطلق متبادرة والحكم المعلق بوصف يشعر علية ذلك الوصف فالعدم من التاويلات البعيدة فخروج عن المقام ثم لقي اسرار ان البكر البالغة
بل هي ذات ولي كامل ام لا هو مشكل آخره القياس الذي يذكر لا يأتيه انها ليست منها ثم الشافعية ايضا يلزم التخصيص بالبكر لان الثيبة يجوز نكاحها اذا زوجها
وكيلها او نفسها من دون اذن الولي فافهم وانما التزموا التاويل لانها مالكة لبضعها فلها التصرف كيف شاءت بل كان نكاحها كبيع سلعة فانه يجوز لها اذا ملكت
اذا كان النكاح كبيع سلعة فينبغي ان لا يكون للولي الاعتراض قال واعتراض الولي ليس لقصور ملكها للبضع بل لدفع نقيصة لو كانت ولنقيصة لو
اذا زوجت بغير الكفوء مع ان منع استقلالها مطلقا من كفو كان او غير كفو ما يليق بمحاسن العادات فان الاليق ان لا ترخي عنانهن في هذا الامر فالتاويل
في النص اخراج له عما هو الاولى والجواب ان الحديث ضعيف فلا يصح الاحتجاج به فالتاويل تنزل اذ لا حاجة اليه وذلك الضعف لما صح من انكار الزهري
روايته كما في التحرير اعلم ان ههنا حديثين مرويين احدهما ما ذكر والثاني لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل فالحديث الاول رواه ابن جريج عن سليمان
ابن موسى عن الزهري عن عروة عن ام المؤمنين عائشة الصديقة قال ابن عدي في الكامل في ترجمة سليمان بن موسى حيث قال قال ابن
جريج فلقيت الزهري فسألته عن هذا الحديث فلم يعرفه فقلت له ان سليمان ابن موسى حدثنا به عنك فاثنى الزهري على سليمان خيرا فقال اخشى
ان يكون وهم علي ونحو هذا اللفظ في عرف اهل هذا الفن يستعمل في التكذيب والانكار كذا في فتح القدير والحديث الثاني رواه ابو داؤد والترمذي وابن
ماجة وقال الترمذي اسرائيل وشريك وجماعة اخرى سماهم رووه عن ابي اسحاق عن ابي بردة عن ابي موسى الاشعري عن النبي صلى الله عليه
وآله واصحابه وسلم وروى شعبة وسفيان الثوري عن يونس بن ابي اسحاق عن ابي اسحاق عن ابي بردة عن النبي صلى الله عليه وسلم كذا في
فتح القدير ايضا فليس في الحديث الثاني سقم الا الاضطراب في الارسال والاسناد وهو ليس سقما عندنا وفي التحرير قال بعدما بين سقم الرواية الاولى
المذكورة في الاعتراض واما ما رواه معارض اقوى منه قال وما اكل على الامة وما ذكرنا هو في لا نكاح الا بولي يعني ان الحنفية لم يردوا ولم يخصصوا الحديث
المذكور في الاعتراض لكونه سقيما ومعارضا بالاقوى وانما اولوا هذا الحديث واذا علمت فيما تلونا علمت ما في نسبة التنزل الى التحرير اختصار والله اعلم

الا ان سلم لعدم ضعفه فعملوا بما هو اصح منه وقد جاء من رواية مسلم الايم احق بنفسها من وليها وهي اي الايم من لا زوج لها بكرا كانت او ثيبا وغير
للولي اي نفسها حق سوى التزويج فهي احق به منه اي من الولي فينفذ نكاحها من غير اذن الولي هذا وقد يقال الحق الذي فيه المرأة احق
يجوز ان يكون الرضا بالتزويج وهذا نافي قول الشافعية فانهم يرون الاجبار على البكر البالغة في التزويج وبعض الشافعية يخصصونه بغير
البكر فيرد عليهم اعتراض التاويل البعيد فتفكر ويؤيد ذلك بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لاسناد النكاح الى المرأة والقول بان جهة الاسناد
وجود الاذن منه والرضا به ارتكاب للتجوز من غير دليل وارتكابه ليس اولى من ارتكابه في الحديث المذكور فانما صحت مباشرتها التزويج بحديث
مسلم واشارة قوله تعالى فلا بد اما التخصيص بالامة والصغيرة ونظائرهما وتخصيص العام ليس من الاحتمالات البعيدة فانه شائع ذائع وقد عرفت
ان هذا التخصيص فقط غير واف واما التاويل بالاول الى البطلان وهو ايضا شائع والحق التاويل الذي ذكرنا وقال مطلع الاسرار الالهية قدس
سره ان معنى الحديث الثاني ان لا نكاح لمن عليه الولاية الا بولي للنكاح وهو اعم من المرأة الناكحة ووليها ولا تاويل ثم انه لا بد للشافعية
من تخصيصه بنكاح المرأة ثم البكر منها فيلزم المحذور فتفكر على ان مفهومه المخالف صحة نكاحها باذن وليها وانتم لا تقولون به فان النكاح عندكم
لا ينعقد بعبارات النساء وقد يقال ان قيد من غير اذن وليها خرج مخرج العادة فان العادة ان لا تنكح المرأة نفسها الا اذا لم ياذن الولي ولك ان تقول انا

منطوق الاستثناء في حديث لانكاح الا بولي جواز النكاح المرأة بمباشرة الولي وانه مع انهم لا يقولون به ولو تنزلنا وسلمنا ان احدهما من صحيحان
فاياں عن المعارض فمن اين يثبتون النكاح بعبارات النساء وانما اللازم منه الاذن فقط به ومنها حلهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا صيام لمن لم يبيت
الصيام من الليل رواه الترمذي وابو داود والتبييت النية من الليل على القضاء والنذر المطلق والكفارة فلا يجوزون فيه النية الا من الليل
بخلاف صيام شهر رمضان والنفل فانه يجوز فيها النية الى نصف النهار فبعد والحديث كالنكرة التي لا تعم الا بصعوبة شديدة وانكان كذلك
لابد ليبتنى نفي الفضيلة تاويلا لانه اقرب وينهم في العرف اليه وهذا بعد الاطلاع عليه فان شاءكما يا ولون نفي الصيام بنفي الكمال اوالتم خيرا لو
عند قضاو لون بالتخصيص في العام والجواب ان المعارض صح في النفل من ام المومنين عائشة رضي الله عنها قالت دخل على النبي صلى الله عليه وسلم
ذات يوم فقال هل عندكم شيء فقلنا لا فقال فاني اذا صائم ثم اتانا يوما آخر فقلنا يارسول الله اهدي الينا حيس فقال اريه لقد اصبحت صائما فاكل
رواه مسلم وهذا صريح في النية في النهار في النفل وهذا انما يتم لوكان الصوم فيه متجزيا ولم يكن صوم بعض النهار عبادة كما نقل صاحب الهداية عن
الامام الشافعي رحمه الله ان صوم بعض النهار صوم لكن شرطه الامساك من اول النهار للمناقضة مجال قال الشاوي في النفل لنهار صائم بعض اليوم
من حين وجوده النية لا من الابتداء فيكون تقدم النية على الصوم شرطا في كل صيام لكن الامر غير خفي على من له دراية فانه نصب للشرع
ولابد له من دليل فافهم وان المعارض صح في شهر رمضان حيث قال بعد الشهادة بالرؤية للهلال وفي يوم عاشوراء حين كان صومه فرضا
قبل افتراض صيام شهر رمضان ومن لم يكن اكل فليصم اما الاول فقد ذكر في الهداية ان بعدما شهد الاعرابي برؤية الهلال قال صلى الله
عليه وآله وسلم الا من اكل فلا ياكلن بقية يومه ومن لم ياكل فليصم وهو نص في جواز النية بالنهار لكن قال في فتح القدير هذا مستغرب وان في
سنن الدار قطني كونه شهد الاعرابي بالليل فامر بالصوم في الغد وهذا واقعة اخرى لا يصلح دليلا لما نحن في صدده واما الثاني فقد روى
الشيخان عن سلمة بن الاكوع انه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم امر رجلا من اسلم ان اذن في الناس ان من اكل فليصم بقية يومه ومن
لم ياكل فليصم فان اليوم يوم عاشوراء وهذا يدل دلالة واضحة على ان صوم عاشوراء كان واجبا لان الامر للوجوب وان الصوم الواجب يتادى
بنية في النهار ولا يلزم منه توقف الامساك من الفجر فان نوى يقع عبادة وصوما والاول الذي هو نص على كون هذا الصوم واجبا ما روى الشيخان
عن ام المومنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت كان يوم عاشوراء يوما يصومه قريش في الجاهلية وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يصومه فلما قدم المدينة صامه وامر بصيامه فلما فرض رمضان قال من شاء صامه ومن شاء تركه واذا وعيت ما تلونا عليك ظهر لك ان منع
ابن الجوزي وجوب هذا الصوم ليس في محله واذا ثبت صحة النية في النهار في صوم عاشوراء وشهر رمضان لزم في النذر المعين لانه واجب
معين والواجبات المعينة لا فرق فيما فيما بين الاخير المعين من الواجب كالنذر المطلق والكفارة والقضاء فان اليوم لم يتعين لهذه الصيام
فلا يتوقف الامساك في اول اليوم الا على نية يا معين له وهو النفل فتعلما بالادلة جميعا بقدر الامكان فاولوا بان لا فضيلة لمن لم يبيت الصيام
من الليل او بان لا صيام لمن لم ينو ان يكون صوما من الليل وانكان النية بالنهار وخصصوا بعد التنزل العام بهذه الصيام والتخصيص كثير
من التاويلات البعيدة وهو اولى من اهمال البعض مطلقا كما فعل هو لا ثم حديث لا صوم لمن لم يبيت الصيام ويروى لمن لم يجمع الصيام
ويروى لمن لم يفرض الصيام من الليل مختلف في الرفع والوصل والرفع والنصب اما الاول فلا نه روى اكثر الحفاظ كابن عمر وام المومنين
عائشة الصديقة وحفصة رضي الله عنهما ورفعه عبد الله بن ابي بكر عن الزهري رفعه عن ام المومنين حفصة رضي الله عنها ولما اخرج في ترجمة الدار
الدار قطني تفرد به عبد الله بن عباد عن الفضل بهذا الاسناد وكلهم ثقات ونظر فيه البيهقي بان عبد الله بن عباد غير مشهور ويحيى بن ايوب

ليس بالقوى وهو من رجاله وقال عبد الله بن عماد البصري لقلب الاخبار وقال روى عنه روح ابن الفرج فسخة موضوعة فلله دره مشائخنا الكرام حيث قدموا احاديث صوم عاشوراء الصحيح المتفق على الصحة وعملوا بالعبارة ودلالته وعملوا بهذا المختلف فيها ودافع القياس فهذا ينبغي ان يفهم

وههنا محل قوله تعالى ولذى القربى فى كريمة واعلموا ان ما غنمتم من شئ فان لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل على الفقراء منهم لان المقصود سد خلة المحتاج دليل الحال مع ان القرابة ربما تجعل سببا للاستحقاق مع الغنى تشريفا للنبى صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فهذه العلة ملائمة لعموم الحكم وقد تركوا واولوا العلة محتملة واجيب بان ذلك ليس لما ذكرتم من العلة بل بقوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم يا بنى هاشم ان الله كره لكم اوساخ الناس هى الزكوة وعوض عنها خمس الخمس والمعوض عنه للفقير فكذا العوض فوجب التخصيص قال الشيخ ابن الهمام فى فتح القدير لم يوجد لفظ العوض فى كتب الحديث لكن الامر سهل لان ابن ابى حاتم رواه من ابن عباس قال رغبت لكم عن غسالة الايدى لان لكم خمس الخمس ما يغنيكم او يكفيكم وفيه اشارة الى العوضية وقد ورد نص من امير المؤمنين على رضى الله عنه موقوفا فى العوضية لكن يرد عليه ان العوضية ان دل فانما يدل على الاختصاص بالفقراء بالاشارة دون العبارة فلا يكون معارضا للنص القرآنى فلا يصلح مخصصا مع ان هذا خبر الواحد وقد مر ثم على عدم جواز تخصيص عام الكتاب به فان هذا لم يخص بقاطع اصلا ولا يبعد ان يقال فى دفع الثانى ان ذوى القربى عام مخصوص لانه اخرج منه بنو نوفل وبنو عبد شمس مع دخول بنى المطلب وهم وهؤلاء فى القرابة سواء ثم فيه اشكال آخر ذكره الشيخ ابن الهمام فى فتح القدير هو ان هذا الوجه لا يدل على ان استحقاق خمس الخمس للفقراء منهم مع ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كان يعطى العباس ابن عبد المطلب ولم يكن هو فقيرا قط وقد صح عن الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم انهم لم يعطوا ذوى القربى من الصدقات اى الاخماس لا الزكوة سماها صدقة لانه من مال الله تعالى لانهم صاروا اغنياء فكان قد بقوا مصارف روى الامام ابو يوسف عن الكلبى عن ابى صالح عن ابن عباس ان الخمس كان يقسم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على خمسة اسهم لله وللرسول سهم ولذى القربى سهم ولليتامى سهم وللمساكين سهم ولابن السبيل سهم ثم قسم ابو بكر وعمر وعثمان على ثلثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل لكن الكلبى ضعيف عند اهل الحديث لكن الامر سهل لانه اعتضد برواية الطحاوى رحمه الله عن محمد بن اسحاق قال سألت ابا جعفر يعنى محمد بن على فقلت ارأيت على ابن ابى طالب حين ولى العراق وما ولى من امر الناس كيف صنع فى سهم ذوى القربى فقال سلك به والله سبيل ابى بكر وعمر قلت كيف وانتم تقولون ما تقولون فقال والله ما كان اهله يصدرون الا عن رايه فقلت فما منعه قال كره والله ان يدعى بغير سيرة ابى بكر وعمر قال الشيخ ابن الهمام فى فتح القدير فعلم من هذا ان الخلفاء الراشدين لم يعطوا والصحابة كلهم حاضرون ولم ينكر عليهم احد فصار اجماعا قال وانما قال الشافعى ما قال لانه يزعم ان اهل البيت لم يوافقوه فلم يكن اجماعا واجاب عنه بان امير المؤمنين عليا ابعد من ان يحكم بما يراه باطلا كيف وفيه منع المستحق عن حقه وهو برى عن هذا ولو كان السبب هذا لم يخالف فى بيع امهات الاولاد فعلم ان هذا من رايه وفيه نظر ظاهر اذ يجوز ان يكون عدم انكار الصحابة لانه كان بعد تقرر الحكم عليه ولا انكار على الحاكم بعد تقرر الراى والسكوت انما يكون دليلا على الموافقة قبل تقرر المذاهب او لانه انما عمل بهذا الحكم باجازة صاحب الحق كما روى ابن المنذر عن امير المؤمنين عمر كان يدفعه الى الحكمين على تعالى مرة لهما لعينكم اهل البيت من الخمس قد حل ببعض المسلمين واشتدت حاجتهم فقلت نعم واما ما ذكره ان امير المؤمنين عليا ابعد من الحكم بخلاف رايه فصحيح مسلم ولكن هذا ادل على ضعف هذه الرواية والانقطاع الباطل فيه لانه يوجب ان يكون رايه عدم الاعطاء ثم اورد الشيخ عليه ان الآية لبيان المصارف فيجوز اعطاء صنف دون صنف فيجوز ان يكون عدم اعطاء الخلفاء من هذا القبيل لشدة حاجة غيرهم

وهذا الانفع الشارح فانه يرغم الاستحقاق نعم يغير ناويمنع مالكا ويرد عليه ايضا ان هذا النحو من الاجماع ظني ظنا ضعيفا فكيف يعارض الآية القاطعة
ثم فيه نظر آخر هو ان هذا البيان لو تم لدل على انتساخ الآية لا التخصيص بالفقراء وهو كما ترى فتأمل فيه والذي عند هذا العبد ان يستدل
بما روى عبد الرزاق وابن ابي شيبة وابن ابي حاتم عن قيس بن مسلم الجدلي قال سألت الحسن ابن محمد ابن علي بن ابي طالب ابن الحنفية
من قول الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه قال هذا مفتاح كلام الدنيا والآخرة وللرسول ولذي القربى فاختلفوا بعد وفاة
رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذين السهمين قال قائل سهم ذوي القربى لقرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال قائل سهم ذوي القربى
لقرابة الخليفة وقال قائل سهم النبي للخليفة من بعده فاجتمع راي اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يجعلوا هذين السهمين في الخيل والعدة
في سبيل الله فكان كذلك من خلافة ابي بكر وعمر وهذا صريح في الاجماع ولا يرد علينا ما يرد في فتح القدير فانه نص في انهم لم يبقوا مصارف وبعد
هذا الاجماع سكر تيلشتى يكون خلفيا واما ايراد اللزوم انتساخ الآية فمندفع بان السهم كان لذوي القربى لنصرة النبي صلى الله عليه وسلم لما روى
ابن ابي شيبة عن جبير ابن مطعم قال قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه تسليما سهم ذوي القربى على بني هاشم وبني المطلب فمشيت
انا وعثمان ابن عفان حتى دخلنا عليه فقلنا يا رسول الله هؤلاء اخواننا من بني هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي وضعك الله به فيهم ارأيت اخواننا
من بني المطلب اعطيتهم ودفعتنا وانما نحن وهم بمنزلة واحدة في النسب فقال انهم لم يفارقونا في الجاهلية والاسلام واذا كان هذا السهم للنصرة فبعد
وفات الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يبق نصرته فانتفى الحكم فانتفاء العلة وهذا ليس من النسخ في شيء كما في سهم المؤلفة من الزكوة
ثم هذا لا يكفي للمطلوب من غير حاجة حديث الاجماع كما وقع من بعض مشائخنا بانه لا يلزم من انتفاء علة شرع الحكم انتفاؤه كما في الرمل في الطواف
وبما اذا دل الاجماع على السقوط ظاهر وله فعلم ان تلك العلة كانت مثبتة للحكم اليهم فانقلبت فمن اين يعطون للفقراء منهم مع انهم لم يبقوا مصارف
بهذا الاجماع وقد اختار الشيخ ابو الحسن الكرخي اعطائهم وهو المختار للفتوى لا لما اختاره العلماء وهي من عدم الاعطاء اصلا قلت لعل ذلك لان خروجهم
في الفقراء بما انهم يقدمون تكريما وتشريفا للسهم الذي جعله الله تعالى لهم على الاستقلال ومن ههنا اندفع القدح في الاجماع باعطاء الامير المؤمنين
عمر امير المؤمنين عليا من الخمس وذلك لان هذا الاعطاء لعله كان للفقر لان امير المؤمنين عليا لم يكن له غنى فارغا عن الحوائج الضرورية هذا غاية
الكلام في هذا المقام لكن بعد بقي فيه كلام لان هذا الاجماع احادي فلا يعارض الآية القاطعة على اصلنا من قطعية العام فلا يبطل الحكم المتقرر
بها بخلاف سهم المؤلفة فان في نفس الكتاب اشارة الى علية التأليف حتى تبادر الى الفهم ان الاعطاء للحاجة الى التأليف وتقل الاجماع بالتواتر
المعنوي فلا مرد له الا ان يقال ان هذا العام مخصوص كما مر فصار ظنيا فافهم والاشبه ان هذا السهم غير ساقط لكنهم غير مستحقين ايا وجل بمصارف مختار
الى الامام في العمل بالاصلح والاليق كما عليه الامام مالك والله تعالى اعلم بالحكام ومنها ما عليهم كالمالكية والحنابلة اي حمل الحنفية كحمل المالكية والحنابلة
قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية على بيان المصرف حتى يجوز الصرف الى صنف واحد من تلك الاصناف مع ان اللام ظاهر في الملك فالحمل
على بيان المصرف عدول عن الحقيقة من غير باعث والشافعية يحملون على الملك فيكون الاصناف كلهم ملاكا فلا يجوز الصرف الى واحد والجمع عندهم
الفقراء وامثالها ياتيه على معنى الجمعية فلا يصرف الى اقل من ثلثة ودفع ابن الحاجب ذلك بان السياق وهو رد لمزهم في المعطين ورضاهم
الى هم اذا اعطوهم وسخطهم اياهم اذ امنعوا يقتضي بيان المصارف قال تعالى قبل هذه الآية ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها
رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون نزلت في المنافقين حيث قالوا عندما طلبهم ان صاحبكم لا يعدل في القسمة ومشى ذلك وقال
ذو الخويصرة منهم في المجلس الشريف كما في صحيح البخاري فانزل الله تعالى هذه الآية لئلا يتوهم انهم مختارون في المنع والعطاء فهذا يدل

على ان الغرض بيان المصرف ورد في شرح المختصر بان ذلك يحتمل بيان الاستحقاق ايضاً فانهم اذا كانوا مستحقين ملاكاً فالعدول عنهم ليس في يد القاسمين المعطين فلا يصلح صارفاً عن الظاهر فان قلت يبقى اللمز في اعطاء الواحد من الاصناف قلت لا يجوز عندهم ذلك فليس ذلك اللمز باطلاً لكن ورد في بعض الروايات من كتب الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لما اعطى اباسفيان ومعاوية ويزيد بن ابي سفيان من غنائم حنين فقيل ما قيل فانزل الله تعالى هذه الآية فاللمز بسبب اعطاء البعض وتركهم ودفع هذا اللمز لا يكون الا ببيان المصارف لا ببيان الاستحقاق وهذا وجه وجيه لكن ظاهر عبارة ابن الحاجب ينبو عنه فتدبر اقول في الجواب تطابقاً لما افاد صدر الشريعة العموم مناف للتمليك فان تمليك كل فقير كل صدقة غير معقول لا للمصرف فان كل فقير يصلح مصرفاً فلا بد من صرف اما للعموم واما اللام وصرف العموم يستلزم التمليك بغير معين فانه اذا انصرف اللفظ عن العموم فاما ان يراد الجنس ويكون المعنى جنس الصدقة مملوك لجنس الفقير مع كونه خلاف مذهبهم من وجوب الاعطاء للثلثة من كل صنف تمليك لغير معين او يكون الجمعية مقصودة كما في النكارة وفيه كونه صرفاً اللام عن الحقيقة ايضاً تمليك لغير معين وهو اي التمليك لغير المعين لم يعهد في الشرع فصرف اللام الى المصرف هو الوجه لا غير فلا يكون تاويلاً بعيداً واجاب في فتح القدير بوجه آخر هو ان كون اللام ظاهراً في الملك وموضوعاً له ممنوع وانما اللام للاختصاص اعم من ان يكون على سبيل الملك او غيره فالحمل على خصوص الملك حمل على غير الظاهر من غير دليل فرجع المجد ورد تقريرهذا وقال في التحرير لا ريب في عمل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بخلاف قول الشافعية وهو الصرف الى ثلثة من كل صنف حيث قسم الذهيبة التي بعث بها معاذ من اليمن في المؤلفة فقط كما نقل الشيخ ابن الهمام في فتح القدير عن ابي عبيدة في كتاب الاموال ثم اتاه مال آخر فجعله في صنف الغارمين وفي فتح قال لقبيصة ابن المخارق حين اتاه وقد تحمل حمالة اقم حتى تاتينا الصدقة فنامر لك بها وفي حديث سلمة بن الصخر البياضي انه امر له بصدقة قومه وذكر في فتح القدير آثاراً كثيرة من كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين واذا ثبت عمل رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وعمل اصحابه على هذا النمط علم ان المراد بيان المصرف فليس من التاويلات البعيدة في شيء فافهم ومنها قولهم في قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم لغيلان بفتح الغين المعجمة وسكون التحتانية ابن سلمة بفتح السين واللام وابن غيلان خطاء من ابن الحاجب والاحال انه قد اسلم على عشر من النساء والحال منه مقول قوله صلى الله عليه وسلم امسك اربعاً وفارق سائرهن ومقولة قولهم اي امسك اربعاً بتجديد النكاح ان كان تزوج بهن معاً او امسك الاوائل منهن في صورة التعاقب والحديث رواه الترمذي وابن ماجة وابن حبان وصححه ووجه البعد قوله فانه يبعد ان يخاطب مثله صلى الله عليه وآله وسلم في ابانة الاحكام بكلام خال عن الافادة مثله اي مثل غيلان متجدد الاسلام الجاهل بالاحكام بمثله اي بمثل هذا الكلام المحتاج الى المتعلق مع انه لم ينقل تجديد النكاح لا منه ولا من غيره ولو وقع لنقل وهذا وجه آخر للبعد اقول في دفع البعد الاخير التجديد للنكاح فرع الحرمة في تزوج الزائدة على الاربع ولعلها لم تقع الا نادراً ولا يجب نقل النادر ولو سلم فليس فيه توفر الدواعي على نقله فانقطعت فانهم تمادت الاحاديث بالنادر قلت لا بل نقول ان كان الواقع هناك هذا النادر فالتاويل كذا والا فكذا وانما يرد لو تيقنا الشق الاول وقد يقال لا بد لهم من حمل المعية في الاسلام على المعية الآنية وحمل المعية فيه على المعية الآنية كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى لان التعاقب في الاسلام كالارتداد عنده في التفريق فينفسخ نكاح الزوجة ان اسلمت بعده ولو باقل من ساعة وكذا نكاح زوجة اسلمت بعد اسلام اخرى بعيد محض ايضاً فرجع التشنيع بالبعد فتدبر ثم يشبه ذلك التاويل تاويلهم في قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لفيروز الديلمي الحال انه اسلم على اختين امسك ايتهما شئت رواه الترمذي لكن بلفظ آخر اي امسك ايتهما شئت بتجديد النكاح بناء على علمه صلى الله عليه وآله وسلم بتزوجهما معاً

في المتصر التاويل ههنا ابعد بقولا ايتهما فانه عام وفيه ما فيه لان العموم انما ينافي تعيين الواحدة في صورة الترتيب لا المعية فالبعد تلك
البعد الاخير ولعل صاحب المنقر زعم انهم يأولون فنيك التاويلين على البدل فلا شبهة في كونه ابعد وليس الامر كما ظن بل انما يحملون على المعية
فالبعد بعد واحد واعلم ان لا يحل هذا البعد ذهب الامام محمد الى التخيير في الامساك بالنكاح السابق ولا يحل الترتيب في الاسلام مقترنا كالارتداد
حتى يلزمه البعد الذي يلزم الشافعي والعذر للشيخين ان نص كتاب الله دلت على ايجاب مراعات عدد الاربع في التزوج وحرمة التجاوز من هذا
العدد فالمفسد هو التجاوز وليس الامن الاخيرة في صورة الترتيب ومن الكل في المعية وكذا الجمع بين الاختين ليس الامن الاخيرة في الاولى
والكل في الثانية فالنص القرآني ناطق بفساد نكاح الاخيرة في الترتيب والكل في المعية وقت الانعقاد والحديثان من اخبار الآحاد معارضان
لهذا الحكم فلا يقبلان فالتاويل تنزل ويحتمل انهما انما يأولان لمعارضة بالعصلان عند معارضة فان قلت ليس الممنوع الا الجمع ولا يلزم الا بقائهما
فلا بد من تفريق واحدة منها على التعين واما تفريق واحدة بعينها او الكل فكلا قلت اولا على هذا يلزم ان ينعقد نكاح المسلم خمسة او اختين ثم
يكون الخيار الى الزوج وثانيا الكلام وقت الانعقاد فان انكحة الاربع او نكاح اخت واحدة صحيحة قطعا للخلو عن المفسد فاذا الحق نكاح الخامسة للعقد
على العدد الواجب او الاخت الاخرى الموجب للجمع فسد بوجود المفسد واذا فسد من الاصل صارت الاخيرة اجنبية عند الله تعالى نفسه اي شيء يكون العلية
الزيد في صورة المعية نكاح ملازم للمفسد فيفسد وقت الانعقاد فصارت الكل اجنبيات فلم يبق الخيار الا في التزوج تجديدا وما قررنا ستطلع الذي في
المشكوة منقولا عن شرح السنة عن نوفل قال اسلمت وتحتي خمس نسوة فسألت النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقال فارق واحدة وامسك
اربعا فعمدت الى اقدمهن صحبة عاقرا منذ ستين سنة ففارقتها مفسر لا يقبل التاويل بالاوائل ووجه السقوط ان التاويل كان تنزلا فان قبل التاويل
او لا ترك العمل لمعارضة الكتاب القاطع ولقائل ان يقول الكفار ليسوا مخاطبين بالفروع عند الامام فخر الاسلام وغيره تفضيلا ونوفل لم يكونوا
مخاطبين بالاقتصار على الاربع فالانكحة كلها كانت صحيحة وبعد الاسلام اذ قد توجه خطاب الاقتصار وعدم الجمع لا بد من تفارقة واحدة والتعيين يحكم لزم
اختيار فلا معارضة لكتاب الله تعالى ولك ان تقول ان هذا غاية الكلام من قبل المشايخ التابعين للامام محمد رحمه الله لكن الامر غير منحصر من المفطن
فانه قد تقدم ان توجه الخطاب بالنهي متفق عليه ومع ذلك فبعد الاسلام قد توجه النهي عن الاجتماع وهو مسبب من كل من الانكحة بل فيفسد الكل لمقارنة
كل المفسد اذ نكح المسلم خمسا بعقد ولا وجه للتخيير ثم انهم ان لم يكونوا مخاطبين بالخطابات الشرعية فلا صحة لانكحتهم من قبل في نظر الشارع فالزوجات كلهن اجنبيات في نظر
الشارع فيجب تجديد النكاح كالتخيير فالحق انهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات ونكاح الاوائل منهن صحيحة في نظر الشارع لكونها خالية عن المفسد وما دونا القوية فان
ما طاب ونكاح الزائدة فاسد بوجود المفسد بالنص القاطع فلا يقبل المعارضة خبر الواحد هذا غاية الكلام فتامل فيه

الفصل الثاني في الاجمال والاجمال الباقي ومرد نفسه ما لكان هو في نفسه محتملا للمعاني فالتقت الاجمال الا يكون الاعند الاستعمال فاذا علم ذلك فيكون مكرر في مفرد قلت
متعدد ان الاجمال والاشكال حال التركيب لكن يكون نشاءة يحلوا للمفرد مشترك في نفسه كالعين والمختار في الشامل انتهاة الى انه قد يكون بالاعلال وقد يكون لغيره او في مركب بما يكون كل
لكل من المفردات معلومة لكن المراد من المركب نفسه مجهولا محتاجا الى البيان نحو قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن
فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه اي الذي بيده عقدة النكاح يحتمل الزوج كما هو مذهبنا ومذهب
الامام الشافعي في الجديد فالمعنى على هذا يجب على الزوج اعطاء نصف المهر المسمى عند الطلاق قبل المسيس الا عند عفو الزوجة واسقاطها حقها
فانه يسقط او الا عند عفو الزوج عما حط من الزيادة على النصف فيكمل الزيادة ولا يكون للزوج حق المطالبة والولي كما ذلك اي الذي
بيده عقدة النكاح هو الولي كما ذهب اليه الامام مالك وقال لمنه سقوط وجوب النصف عند عفو الزوجة او عفو الولي وقال الشيخ الاما

في تزوجة البالغة والثاني في الصغيرة لكن يتعين الولي حقا ويؤيد قولنا ما روى الدارقطني عن عمرو ابن شعيب عن ابيه عن جده قال قال
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ولي العقد الزوج او الاجمال في المفرد حال كونه مع الغير بان يكون لمقارنة الغير
محتملا للمعنيين وان لم يكن في نفسه كذلك كتمييز تقدمه ما كان صالحا للمرجعية فيحتمل العود اليهما كما حكي انه سئل من خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم امير المؤمنين ابي بكر وعلي رضي الله عنهما ايهما افضل فاجيب من بنته في بيته فيحتمل رجوع الاول الى من والثاني الى
النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ويكون المعنى من بنته في بيت النبي صلى الله عليه وسلم في بيته فيكون امير المؤمنين عليا والراجح
الاول للدلائل القطعية الدالة عليه وكصفة له رجحان نحو زيد طبيب ماهر لتردده بين المهارة مطلقا او في الطب وهذا التردد نشأ من
ماهر لاقترانه بطبيب فيكون في مفرد مع الغير وقد يناقش في المثال الذي في تعيين وكتعدد المجاز عند تساويها بعد امتناع الحقيقة لقرينة
فيكون التردد فيه لاجلها وكل تخصيص مجهول فانه يورث جهالة الباقي في العام بخلاف الامامين فخر الاسلام وشمس الائمة وكرام عتبرتهما
وقد مر ثم قيل قد يكون الفعل مجملا ايضا كما اذا قام النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من الركعة الثانية فانه يحتمل التعمد فيدل على
جواز ترك التشهد الاول ويحتمل السهو فلا يدل وكالسلام على راس الركعتين في الرباعية يحتملهما فيدل على الانتساخ اولا ولهذا سأل ذو اليدين
اقصرت الصلوة ام نسيت كما في الصحيحين لكن ما تقرر عليه يرجح العمدية فانه صلوة الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وسلم غير مقرر على السهو
والخطاء فهذا قرينة مبينة مثل البيان مسئلة لا اجمال في التحريم المضاف الى العين نحو حرمت عليكم امهاتكم وحرمت الخمر ونحوها وفي
الكشف والتحليل المضاف اليه نحو احلت لكم بهيمة الانعام خلافا للكرخي منا وابي عبد الله البصري من المعتزلة ثم نسبة الاجمال الى الكرخي
مخالفة لما في الكشف فانه قال وذهب بعض اصحابنا ومنهم الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن تابعه الى ان المراد تحريم الفعل وذهب قوم من القدرية
كابي عبد الله البصري وابي هاشم الى انه مجمل لنا افادة الاستغراق او ارادة منع الفعل المقصود منها اي من الاعيان فتعين المراد فلا اجمال
حتى فهم في حرام الخنزير والخمر والحرير والامة الاكل في الاول والشرب في الثاني واللبس في الثالث والوطي او النكاح في الرابع قيل في
حواشي ميرزاجان ارادة منع الفعل المقصود لا ينفي الاجمال بل قد يكون المقصود من الاعيان افعال كثيرة لا يحتمل اضمار الكل فان تقدير
الكل لا يجوز كما مر بل البعض متعين وهو مجهول فيلزم الاجمال واجاب هذا القائل بتجويز اضمار الكل وهو كما ترى وتخصيص الدعوى فيما اذا كان
المقصود واحدا والاولى ان يقال المدعى نفس اضافة التحريم الى العين لا يوجب الاجمال للعرف الشائع فيه بفهم المنع من الفعل المقصود
ولا ينافي عروض الاجمال بعارض آخر كتعدد المقاصد وعدم القرينة على بعض معين فان قلت قول في دفعه المتبادر لا يكون الا واحدا بالاستقراء
في الامثلة الجزئية الواردة في الشرع فهو المقصود فلا اجمال فنقول فان هذا انما يصح في الشرعيات كما اشرنا وظاهر كلامهم ان الدعوى عامة
وان ادعى الاستقراء على العموم فيمنع دلالته على تبادر واحد فتدبر في المحاورات واستدل عبد القاهر البغدادي بانعقاد الاجماع قبل
ظهور هذه الطائفة القائلة بالاجمال فان السلف باجمعهم كانوا يستدلون بهذه الآيات على التحريم ويكفرون مأوليها ويقولون يكفر بانكار
ظواهر هذه الآيات المنطوقة فالاجمال باطل المجملون قالوا لا بد من تقدير فعل اذ الاعيان لا يوصف بالاحكام الشرعية من التحريم والتحليل والايجاب
ونحوها والافعال متعددة فاما ان يضمر الكل او المعين او الجميع اي المشار اليه زائدة على الضرورة فلا يقدر وقد مر عدم جواز اضمار الكل والمعين
غير راجح حتى يضمر هو دون آخر فوجب الاجمال قلنا لا نسلم ان المعين غير راجح بل راجح بالعرف وهو الفعل المقصود ثم ان اهل الحق بعد اتفاقهم
على نفي الاجمال بعد ان المقصود تحريم الفعل المقصود اختلفوا فذهب الشافعية وبعض اصحابنا ان فيه مجازا في العين للمنافاة او اضافة التحريم او انها ما ذهب المحققين

محققو الحنفية الى انه حقيقة لا مجاز ولا اجمال اصلا قال الامام فخر الاسلام ومن الناس من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان كتحريم الميتة والخمر مجاز لما هو من صفات الفعل
فيصير وصف العين به مجازا وهذا غلط فان التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازا لكن التحريم نوعان تحريم لاقى نفس الفعل مع
كون المحل قابلا له كاكل مال الغير والبيع الثاني ان يخرج المحل في الشرع من ان يكون قابلا لذلك الفعل فينعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا فيصير ابعد
من هذا الوجه لقيام المحل تمام الفعل فيجب تحريم العين ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا له وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي قيد وسلم جانب المحل لتوكيد النفي فاما ان يجعل
مجاز الغير مشروعا باصله فغلط فاحش وفساد هذا الكلام انتهى كلماته الشريفة تحير الاذكياء حتى بادر وعليه بعض من ملك الكعب العليا في العلوم ان هذا الانفي المجازية بل هو
بيان سبب العدول من الحقيقة الى المجاز وفائدته فهو يؤكد المجازية وصاحب التحرير وجه كلامه رحمه الله تعالى بان مثل هذا التركيب في العرف لاخراج المحل من محلية
الفعل فصار حقيقة عرفية واليه اشار المصنف بقوله ثم قول الحنفية ان التركيب حقيقة عرفية لاخراج المحل عن محلية الفعل المقصود منه فلا تقدير ولا تجوز ليس ببعيد ولم
يجزم به بل ابقى في دائرة الاحتمال لان هذا الدعوى دعوى من غير بينة مع ان النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل ثم ان كلا تمام ان التركيب حقيقة
شرعية وهذا اصح فان الامام فخر الاسلام لا يرى الحقيقة الشرعية فقد بان لك ان هؤلاء القائلين بمجاز كلامه قد قنعوا من اللآلي بالاصداف وبك من
هلك فيه والذي يشفي العليل ويروي الغليل ما قرره الامام الهمام صاحب الكشف ان التحريم لغة المنع لقوله تعالى ان الله حرمهما على الكافرين اي منعهما وانها محرمة
عليهم اربعين سنة اي ممنوعة ومنه حرم مكة وبالجملة كون التحريم للمنع لغة وعرفا مما لا اشتراك فيه ومن البين ان اطلاقات الشرع على حسب اطلاقات اللغة
فمعنى حرم مال الغير منع ومعنى حرمت الخمر منعت لكن المنع نوعان منع عن الفعل مع صلوح المحل ومنع المحل عن الفعل والثاني لاخراج المحل عن محلية الفعل
واللفظ حقيقة فيه ويلزمه منع الفعل بطريق اللزوم وجوز مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره ان يكون هذا التحريم كناية عن تحريم الفعل على ابلغ
وجه واكد طريق وهذا مما لا تجوز فيه بل هو الحق الصريح الواجب القبول ثم بقي ههنا ايرادات الاول ان قولهم ان التحريم المضاف الى الاعيان مجاز لا يفيد
ان يجوز في التحريم وليس هؤلاء يقولون به بل انما يقولون بالتجوز في الاعيان او الاضافة والثاني ان قوله فاما ان يجعل مجاز الغير مشروعا باصله منظور
فيه فان المجازية انما يستلزم كون الفعل محرما واما كونه مشروعا باصله فكلا وهذان الايرادان مذكوران في شرح الشيخ الوالد قدس سره الثالث
ان ظاهر القول مشعر بان هؤلاء الظانين قائلون بكون المشروعية بالنظر الى الاصل وليس كذلك هذا فلا بد من تقرير كلامه قدس سره ليظهر
لك حقيقة الحال فنقول قد علمت ان التحريم لغة المنع ومن لوازم منع الشارع استحقاق العذاب بالفعل واطلق في عرف اهل الشرع من المسلمين على
هذا وشاع لكنه مجاز في الاصل قد شاع لعدم المنقول الشرعي عنده قدس سره فمحصل كلامه ان من الناس من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان
هو بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله العقاب وعبر عنه بانه مجاز عما هو صفة الفعل لكونه مجازا عنده واذا كان التحريم هو هذا صار وصف العين به مجازا
ايضا لان العين لا يوصف به فاندفع الاول هذا غلط لان هذه العبارة للزوم تحريم العين فلا يصح نفي التحريم عن تحريم العين لا يصح ان يقال العين ليس محرما
وعدم صحة النفي من امارة الحقيقة بل العين محرم وممنوع عن الفعل بمعنى انه ليس قابلا لوقوع الفعل فيه شرعا فيلزمه منع الفعل فاقيم منع العين مقام منع
الفعل ليفيد منعه على الوجه المؤكد باعتبار اللزوم كما هو الظاهر او بطريق الكناية كما قال الشيخ الوالد واما جعله مجازا عن تحريم الفعل وكونه مستحقا به للعقاب
فيوجب ان يكون مشروعا باصله ولو في بعض الصور كما اذا كان الفعل المتعين في المحل امرا شرعيا لما مر ان التحريم المتعلق بالشرعيات يفيد المشروعية
باصله مع فساد وصفه وليس المقصود انهم قائلون به بل انه يلزم عليهم فاندفع الثاني والثالث او يقال لو كان مجازا عن حرمة الفعل يبقى احتمال كون المحل قابلا
للفعل شرعا مع حرمة ايقاع الفعل فيه فيكون النساء لا يحل لوصف مع المشروعية باصله هو المراد الا انه تسامح في العبارة وح اندفع الايراد فقد تم كلامه من غير
كلفة وقد ظهر ان من ذا العبد الطولى في العلوم لا يطلع على دقيقة مع الامعان ما يرى يلحظ عينه الغوص في بحار كلامه من فضل الله سبحانه يؤتيه من يشاء والله

ذو الفضل العظیم ثم اورد علیه النقض بقوله تعالیٰ والمحصنات من النساء فان التحریم باعتبار العطف معنا فالی مع انه لم یخرج من الحلیة حتی تنقضی عدتها
للنکاح وجوابه ان المحصنات وصف مشتق فاضافت التحریم یکون حال قیام المأخذ کما هو المتعارف فی العرف فیفید خروج المحصنات حال کونها محصنات
عن حلیة النکاح فافهم علی ان التخلف فی بعض مواد لمانع لا یقدح فافهم مسئلة لا اجمال فی نحو قوله تعالیٰ وامسحوا برؤسکم ای فی المسح المتعدی بالباء
ولیس فی کل فعل نسب الی المحل للباء کما توهم خلافا للبعض الحنفیة ومنهم صاحب الهدایة لنا اولا لما اقول لو کان القول المذکور مجملا لوقع التوقف فی الصحابة ولو وقع
لنقل التوقف لانه مما تتوفر الدواعی لان کل احد یحتاج الیه لان امر الوضوء اهم یبتلی به کل احد وفیه نظر ظاهر لان حکم الوضوء کان معرفه کل احد قبل نزول هذه
الآیة وانما هی مقررة لان الوضوء فرضت بمکة والآیة مدنیة فان کانت مجملة للتعیین المراد بالعلم السابق ولا یلزم التوقف فضلا من ان ینقل ولو قرر بان انها
لو کانت مجملة لوقع التوقف ونقل وجعل هذه من امثلة الحکم التبع دائرة المناقشة بعدم توفر الدواعی فی غیره الوضوء فتدبر وثانیا ان لم یکن
عرف یصح اطلاقه علی البعض افاد مسح الکل لان الاصل فی الفعل المنسوب الی المتعلق افادة تعلقه بکله واذا افاد الکل فلا اجمال اقول الملازمة ممنوعة للباء
یعنی لا نسلم ان عدم جریان العرف افاد مسح الکل وانما یلزم لو کان التعدیة بنفسه واذا کان بحرف الباء فلا الی ای قدر کان وهذا لا ینفصل المتعرفان
الآیة مطلقة لا مجملة الا ان یقال فالقدر المخصوص مجهول لا عند تعدیة المسح بالباء عندهم فافادة الاستیعاب والاطلاق کلاهما ممنوعان ثم هذا انما یتم لو کان
الباء للصلة واما اذا کان للالصاق وهو یصدق بمسح ای جزء کان من اجزاء الرأس فلا یفید الکل وربما یمنع افادة الکل عند التعدیة بنفسه فان اکثر
الفعل المتعلق به انما یقتضی تعلق الفعل سواء استوعبه ام لا نعم خصوص بعض الافعال یقتضی الاستیعاب لکن هذا خلاف متصورات الجماهیر ثم هو الیق لا بغیر المتعرض
اصلا فتامل وان ظهر عرف لذلک افاد البعض ای مسحه مطلقا ای بعض کان فلا اجمال ایضا فان قلت اذا احتمل الشقان من غیر ترجیح لزم الاجمال قلت هذان
الشقان مذهبان یعنی ان اصل وضع الترکیب للکل فیثبت وهو الا ان یظهر عرف فمن زعم انه لم یظهر یفهم موضوعه ومن زعم انه ظهر فیفهم بحسب العرف فلا اجمال
وانما الشک فی طریان العرف وهو یدفع بالاستقراء ولما کان الحمل بالحقیقة لا یوجب الاجمال بل یدفع بالتفکر فی الامارات ولو استدل بان الباء حقیقة فی
الالصاق یحمل علیه فالمعنی الصاق المسح وهو یصدق بمسح الکل والبعض وهو الاطلاق فلا اجمال لکان اولی واکفی ولا یحتاج الی هذا التطویل ثم اراد ان
یبین ان الحق فی الشقین ما هو فقال ثم ادعی الامام مالک والقاضی ابو بکر وابن جنی من النحاة عدم العرف واوجبوا مسح الکل فی الوضوء وادعی الامام الشافعی وعبد الجبار
وابو الحسین المعتزلیان ثبوته فی مسحت یدی بالمندیل فانه یفید مسح الید ببعض المندیل عرفا فاوجبوا مسح بعض الرأس ولو شعرة ولا یخفی ما فی لفظ الادعاء من الاشارة
الی ان الدلیل فی کلا الطرفین اجیب بعد تسلیم فهم المسح ببعض المندیل بل المندیل مطلقا واما انفهام البعض فمن خارج هو ان لا یمسح بالکل عادة لکن لما کان هذا
غیر جار کثیرا لم یذکره المصنف فقال لو سلم الانفهام فلانه ای المندیل آلة للمسح فلا یلزم فیها بخلاف مسحت وجهی یعنی ما لو دخل الباء المحل لا یفهم البعضیة فالبعضیة
انما یفهم فی خصوص المدخول فما نقلت الباء للتبعیض فیفهم البعضیة لغة قال واما الباء للتبعیض فلم تثبت من الائمة کما مر وان قال به طائفة من المتاخرین من اهل
اللغة ونقل عن الامام الشافعی قول الامام المسح اسم للبعض کالغسل للکل ولزم التبعیض لغة من لفظ المسح اضعف فان المسح لیس الا الاصابة واما البعضیة او
الکلیة فلا یفهم الا من الترکیب کالغسل بعینه فان حال المغول غیر معتبر فی مفهوم الفعل ولو صح هذا لکان المسح کل الحائط محالا او مغیرا من الحقیقة اقول اذا کان الحکم
کما ذکرنا فکلام الشافعیة فی اثبات البعضیة مضطرب لانهم یدعون تارة العرف واخری اللغة فتارة فی لفظ المسح وتارة فی الترکیب فافهم ثم اعلم ان بحث ان الباء
للالصاق وتعلق الاصابة بالرأس اعم من ان یکون بالبعض او بالکل فالفرض من نفس المسح بالرأس مطلقا ومسح الکل وبعضه من افراده فبای کان اتی بالفرض ویکون
ممتثلا فان ارادت الشافعیة بمسح البعض هذا القدر فالکلام معاق والی ماده البعضیة المقابلة للکلیة کما یدل علیه الاستدلال بکون الباء للتبعیض ویکون
الامتثال فی مسح الکل بالبعض ویکون الباقی نفلا وسنة فلا یخلو عن کدر وانما یثبت لو ثبت الباء التبعیضیة ودونه خرط القتاد ولکنا ینبغی ان یتم هذا المقام

فقيل انه للمسح الالصاق ههنا لان المسح هو الالصاق فلو كان الباء للالصاق لكان المعنى الصقوا ايديكم ملصقا بالراس بل الباء للصلة والفعل متعد اليه او للتعدية
وعلى كلا التقديرين يتعلق الفعل بالمفعول فلابد ان يقتضي الاستيعاب فالظاهر ما ذهب اليه مالك والا فالمستفاد مسح الراس مطلقا كما كنا نحن ولكان ان تقول ان
كون الباء للالصاق لا يقتضي صحة تقديره للالصاق بل ان الالصاق تعلق خاص للفعل بشيء وهذا بعينه كما قالوا الاضافة بمعنى اللام فانه لا يصح في كثير من المواضع
بل معناه ان الاضافة للاختصاص الذي هو مدلول اللام فيما يصح ايراد اللام فيه كذا قال المحققون قالوا انما اذا ادخل المحل فيه حكمها من عدم الاستيعاب
وانما كان حكم الآلة عدم الاستيعاب لان الآلة مقدرة بقدر الآلة فلا يقتضي استيعاب نفسها كذا المحل يراد به بعضه من غير استيعاب وهو اي قدر المحل مجهول
فكان مجملا ولا يخفى ما فيه فان الخصم لا يسلم ان الباء في المحل للآلة وفيه ما فيه كذا في الحاشية وجه ان المستدل لم يدع كون الباء للآلة بل يقول ان الاصل
في الباء ان يدخل الوسائل والآلات ولا يستوعب الآلات فاذا ادخل المحل شابه الآلة فاخذ حكمها فلا يستوعبه فلزم البعضية والبعض مجهول وهو الاجمال فالحق
في الجواب ان يقال ان غاية ما لزم من شبه الآلة عدم اقتضاء الاستيعاب بل قد اشترك بين الكل والبعض وهو مطلق فلا اجمال ولو سلم انه لزم البعضية لكن يجوز
ان يكون ذلك البعض مطلقا لا معينا مجهولا فافهم واذا تحقق ما استدل به صدر الشريعة من ان المسح اذا تعدى الى المحل يقتضي استيعابه
دون الآلة المدخولة للباء والعكس في العكس ههنا قد تعدى الى المحل بالباء فيكون متعديا الى الآلة فيقتضي استيعابه دون استيعاب المحل فاذا الآلة
لا يستوعب المحل فالبعض هو المراد ثم ليس هذا البعض مطلقا والا لتادى المسح في ضمن غسل الوجه لعدم ورود بعض شعر الراس مسوما البتة ولا يتادى بالاتفاق
بل هو قدر معين وهو مجهول فلزم الاجمال وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان عدم استيعاب الآلة لا يستلزم التبعيض فيجوز استيعاب الكل مرارا الآلة
هذا غير قابل من قبيل المواخذات اللفظية فان الآلة لا يستوعب المحل فلا يوجب استيعاب الكل فاما ان يراد المطلق الشامل للكل والبعض فيلزم تادي
المسح في ضمن غسل الوجه او قدر معين وهو مجهول واما ثانيا فلانه لا يلزم من عدم التادي في ضمن غسل الوجه عدم وجوبه قصدا فيجوز ان يكون مسح البعض
واجبا اصالة استقلالا لا بطريق التبعية فلا يتادى بغسل الوجه وهذا مبني على ان الواجب في اعضاء الوضوء غسلها ومسحها بالقصد ولو وقع الماء على الاعضاء
عند قصد غسل عضو آخر لم يجز وهو في حيز الخفاء واما ثالثا فلان عدم التادي في ضمن غسل الوجه لفرضية الترتيب عند الخصم لا لعدم الاجتزاء بمسح البعض
كذا في التلويح ولعله لهذا غيره صاحب التحرير وقال لو كان الفرض البعض لتادى به عند من لا يرى الترتيب فرضا ولا يتادى عنده ايضا
وهذا غير واف فان القول بعدم التادي مع عدم وجوب الترتيب انما صدر من الحنفية والخصم يقول بخطائه فلا دليل وليس هناك
اجماع حتى يستدل به فافهم ثم ان قائلي الاجمال قالوا بين هذا الاجمال بما روي مسح صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على ناصيته
وورد في رواية مسلم مسح بناصيته فان قيل هذا ايضا مجمل لتعدي المسح الى المحل بالباء قلت قد بان لك من تقرير صدر الشريعة ان عدم
الاستيعاب لعدم استيعاب الآلة وههنا استيعاب الآلة ممكن وبان يفيد ان الاجمال لخصوص هذه الآية وفي فتح القدير بين هذا
الاجمال برواية ابي داؤد عن انس رايت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يتوضا وعليه عمامة قطرية فادخل يده تحت
العمامة فمسح مقدم الراس وهذه كلها موقوفة على انها يفيد استيعاب الناصية والمقدم ويرد على الكل ان الوضوء فرضت في
مكة وهذه الآية مقررة لحكم المعلوم سابقا فهو مبين ببيان سابق فلا يصح هذه الروايات للبيانية فافهم ثم لما ابطل الاجمال اراد ان
يشير الى ما نقل عن شمس الائمة في اثبات افتراض مسح ربع الراس من غير توقف على الاجمال فقال وما قيل انه يقتضي استيعاب
ما تعدى اليه المسح بنفسه واذ قد تعدى ههنا الى المحل بالباء فلزم التعدي الى الآلة بنفسه فلزم استيعاب اليد اذ هو الآلة وقدرها
ربع الراس غالبا فيفترض من هو فلا اجمال ولا اطلاق للمسح الشامل لكل جزء وانما الاطلاق للمسح المستوعب لليد فليس

لليد فليس بجيد وعلى هذا فالفرض بقدر اليد لا الربع الا تخمينا ورده الشيخ ابن الهمام في فتح القدير انه يلزم حينئذ ان لا يكتفي بمرور الماء على الراس
من غير امرار اليد والحكم بخلاف ذلك ولا يجاب بان يقال الاجزاء بدلالة النص فان المقصود من امرار اليد التبلة ووصول البلل الى الراس
وقد وصل ههنا من غير امرار ثم ههنا كلام آخر هو ان الفعل ههنا بمنزلة اللازم وليس المفعول متعلقا في تكلم الكلام فانما يقيم الآلة لعدم حاجة المسح
من غير آلة فالتعبير الا بها هي آلة تتأدى به العاق المسح بالراس واما الاستيعاب فامر زائد لا يستدعيه الكلام فلا يتعدى هذا استيعابا اليد ثم لو تعلق الفعل
بنفسه ودعاه المسح الى نفسه افاد استيعابه على ما هو المشهور واذ ليس فليس فافهم والانصاف ان قول مشائخنا ههنا مشكل لا يفهم مثال مقبول والاظهر
بالنظر الى الدليل وجوب مطلق المسح المتعلق بالراس سواء كان على الكل او البعض اي بعض كان فافهم **مسئلة** لا اجمال في مثل قوله صلى الله عليه
وآله واصحابه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان اي فيما نحن فيه رفع الشيء ولم يرفع نفسه خلافا لابي الحسين وابي عبد الله البصريين المعتزليين لنا العرف
في مثله قبل الشرع صحيح في رفع العقوبة نيل المؤاخذة والتجويز انه لعقوبة او التقدير وهو المراد ههنا فان قيل اليس الضمان واجبا كما في القتل وتلف المال سهوا
قال وليس الضمان عقوبة الا ترى يجب على الصبي مع انه ليس محل العقوبة بل هو جبر المال المغبون والانسان كالمالك واما وجوب الكفارة
فلترك التثبت والاحتياط الواجب ولو سلم انه عقوبة فتخصيص الزمان عن عموم العقوبة لدليل المجملون قالوا الاضمار ههنا متعين لعدم ارتفاع
نفس الخطاء والاحتمال متكثر رفع العقوبة ورفع الضمان ورفع الصحة ولا معين فتعين الاجمال قلنا لا نسلم انه لا معين بل العرف معين فافهم
مسئلة لا اجمال في نحو قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا صلوة الا بطهور اي فيما نفي بحقيقة الشرعية ولم ينتف وجوده الحسي خلافا للقاضي ابي بكر
من الشافعية لنا ان ثبت عرف الشرع في الصحيح منها فنفي المسمى الشرعي متعين بالارادة لانه امكن الحقيقة فلا يترك الا بباعث فلا اجمال الا
اذ اول دليل من خارج على ان الحقيقة الشرعية موجودة ولم ينتف شيء من اركانه وشرائطه فيحمل على نفي الكمال نحو لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة
الكتاب رواه الشيخان فانه دل عليه قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران واقرأ ما تيسر معك من القران في حديث طويل رواه البخاري ومسلم
عند تعليم الصلوة للاعرابي حين لم يعدل اركان الصلوة والا اي وان لم يثبت عرف الشارع في الصحيح منها فان ثبت فيه عرف اللغة وهو
نفي الفائدة مثل لا كلام الا ما افاد فهو المتعين بالارادة فلا اجمال ايضا ولو قدر انتفاؤهما اي انتفاء العرف الشرعي واللغوي لزم تقدير
الصحة اي لا صلوة صحيحة الا بالطهور ولا يقدر الكمال لانه اي نفي الصحة اقرب الى نفي الذات من تقدير الكمال والمجاز الاقرب الى الحقيقة
اولى فان ما لا يصح كالمعدوم فان قلت فيه اثبات اللغة بالترجيح والرأي قال وهذا ليس اثبات اللغة بالترجيح والرأي بل هذا ترجيح
لارادة بعض المجازات المحتملة بالعرف في مثله اي فيما تعدد المجازات قال مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره نفي الصحة راجع الى
نفي الفائدة وهي في الشرعيات الصحة كما ان الحكم نفي الصحة الفرع على مقتضى عرف اللغة ثم انهم المجملون قالوا العرف شرعا فيه مختلف في الكمال
والصحة فانه تارة يطلق على الكمال وتارة على الصحة فكان مشتركا عرفا شرعيا ولا معين فالاجمال قلنا لا استواء في الاطلاقين بل نفي
الصحة شائع ولذا لا يصرف الى الكمال في خصوصيات الموارد الا بدليل خارج وعلى اصل الحنفية يحمل على نفي الذات وهو الحقيقة
فلا شيوع للاطلاقين اقول الخصم يدعي تعدد العرف شرعا في الكمال والصحة فالملازمة الا بدلي في دليل المختار في قوله ان
ثبت فيه عرف اللغة تعين ممنوعة في زعمه تأمل فانه يدفع بالاستقراء **مسئلة** لا اجمال في اليد والقطع فلا اجمال في قوله تعالى
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الحاصل انه لا اجمال فيه باعتبار مفرداته في انفسهما وسنذكره قليله قالوا لعصم فيها اجمال
في الآية اجمال من جهتها لان اليد لغة للكل الى المنكب لصحة قولهم لبعض اليد والقطع للابانة ومنه سمي اليقين قطعا لانه مبين لمخبر

في العلم عن الاجمال آخرا الجمهور قالوا اليد للكل الى المنكب والى الكوع والقطع للابانة والجرح والاصل الحقيقة فيكون مشتركا ولا قرينة فلزم الاجمال قلنا
بل مجاز في الثانيين اليد في الكوع والقطع في الجرح للتبادر في الاولين ولا نسلم اصالة الحقيقة اذا تردد بين الاشتراك والحقيقة والمجاز ويحتمل
كل من اليد والقطع يحتمل الاشتراك والتواطي والمجاز والاجمال على احتمال واحد دون اثنين لان الدائر بين الحقيقة والمجاز لم يعد منه احد من الاجمال
وكذا الدائر بين فردي المتواطي فالعدم اي عدم الاجمال اغلب وهو المظنون واجيب اولا كما في المختصر بانه اثبات بالترجيح وهو ممنوع عند اهل
المقام الساندون بالقبول وهو ليس بشيء لان المطلوب ههنا نفي الاجمال وهو ليس امرا لغويا بل لازم للكلام بالتوقف على اللغة فلا يكون اثبات اللغة
بالترجيح ثم لو قيل لعدم الاشتراك لرجحان عدم الاجمال بان احتمال الاشتراك احتمال واحد مرجوح عند الاحتمالين لتوجه الجواب فتدبر واجيب ثانيا يلزم
ان لا يكون مجمل اصلا ابدا فان كل مجمل يجري فيه انه يحتمل الاشتراك والتواطي والحقيقة والمجاز والاجمال على التقديرين بل على الاول فعدم الاجمال راجح فلا اجمال
ورد بان ذلك اي الاستدلال برجحان عدم الاجمال في نفي الاجمال عند عدم الدليل الدال على الاجمال وانما ثبت الاجمال بدليل فلا يستدل بذلك على عدمه
وههنا لما عدم وجود البينة فافهم واجيب ثالثا كما في التحرير بان الاجمال على تقدير التواطي ممنوع على تقدير عدم الاجمال اذا اريد القدر المشترك
حيث يوجد المتواطي لا يتصور فان الاطلاق منتف اجماعا اذ لا يقطع اليد من اي موضع كان بل من موضع معين اقول فيه ان النزاع مع قطع النظر عن الامر الخارجي
بالنظر الى نفس مفردات التركيب كما دل عليه صدر المسئلة كيف والا فلا نزاع لاحد في اجمال هذه الآية بخصوصها وكونه مبينا بالفعل رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم فلا تغفل واجيب رابعا بان كثرة الاحتمال لا يوجب الاغلبية بل كثرة الافراد فثبوت الشيء على احتمال لا يكون معلوما مما ثبوته على احتمالين
وفيه انا سلمنا كذلك فان الاشتراك اقل افرادا بالنسبة الى التواطي والحقيقة والمجاز فيلحق المتردد فيه بالغالب افرادا وعدم الاجمال غالب فيلحق بذلك

مسئلة اذا تساوى اطلاق لفظ لمعنى ولمعنيين فهو ليس بمجمل كالدابة للحمار وله مع الفرس وعند الجمهور مجمل واختاره ابن الحاجب والشيخ ابن الهمام
لا يذهب عليك ان تحرير محل النزاع مشكل لانه ان اريد بالتساوي التساوي في الاطلاق بحيث يكون كل من الواحد والاثنين عند انتفاء القرينة مساويا
فالاجمال بديهي ولا سبيل الى انكاره فان حاصله يرجع الى ان المشترك بين معنى واحد والاثنين مجمل ولا يليق لعاقل انكاره بل لا فائدة في تقييد المسئلة
في معنى او معنيين بل هذا الحكم عند التساوي سواء كان في معنى ومعنى ومعنيين وان اريد التساوي في نفس الاطلاق سواء تبادر احدهما بالعينية
او لا فلا اجمال لمن لا يقول به عاقل كيف وما هذا الا كان يقال لفظ يستعمل لمعنيين ولكن احدهما متبادر اهل هو مجمل ام لا ثم انه لا فائدة في تخصيص
على هذا ايضا فالنزاع بين الفريقين لفظي فمن قال بالاجمال اراد الاول من معنى التساوي كما يفصح عنه دليله ومن نفى كما يدل عليه دليله
لان الاحتمال ثلث من الاشتراك والتواطي والحقيقة والمجاز والاجمال على الاول فقط دون الاخيرين فعدمه اغلب وهذا انما يتم لو كان بين الواحد
والاثنين قدر مشترك وهو غير ظاهر كليا وان وجد في المثال المعروف ولنا ايضا هذا اللفظ دائر بين المجاز والاشتراك والمجاز خير فيحمل على مجازيته اعني مستعمل
فيه من الواحد او الاثنين فلا اجمال لانه يحمل على الحقيقة عند عدم القرينة وعلى المجاز عندها فان قلت هذا انما يتم لو كان حقيقة في احدهما قلت
فلينظر في الامارات عند التردد ليعلم الحقيقة والترجيح للحقيقة ليس من الاجمال في شيء فافهم ولنا ايضا استعماله لمعنى واحد اقل فيكون
في الواحد حقيقة وفي الاثنين مجازا كيف وقد وضع المفرد ولم يعهد للاثنين وهذا انما يتم لو كان تحرير المسئلة في استعمال اللفظ الواحد والاثنين بما هو
اثنان واما لو كانت في لفظ يستعمل لمعنى والمعنيين بحيث يكون القدر المشترك بينهما فيهما لانهما من جزئياته هو لعدد لان وجود لفظ مستعمل
في الاثنين استعمال المثنى في حيز الخفاء فلا فائدة في مسئلة يكون موضوعها في الاكثر مشكوك الوجود والمثال المذكور ايضا غير منطبق فلا يتم اصلا
فافهم ثم هذه الدلائل ترجع الى ان عدم الاجمال اكثر فيكون ارجح ولا يتم الا اذا اريد بالتساوي المعنى الثاني والا فالمظنة لا يعارض البداهة

وترجيح ارادة المعنيين لكثرة الفائدة فيها والاستدلال به على نفي الاجمال ليس فيه اثبات الوضع حتى يرد عليه انه اثبات اللغة بالترجيح وهو منفي عنه
كما ظن شارح المختصر بل اثبات الارادة بالترجيح ولا نفي عنه لكنه مدفوع بان المظنة لا يعارض المائنة وما ذكر لتقييد مظنة ارادة المعنيين بمزاحم كثرة
الفائدة وهنا فلتة وجود الحقائق بمعنى واحد وارادة معنى اللفظ المفرد موجودة غالبا فتدبر المجملون قالوا اللفظ المذكور يستعمل لهما ليس احدهما ظاهرا و
كونه ادما مع عدم ظهور احدهما هو معنى المحتمل وهذا يرشدك الى انهم ارادوا التساوي بالمعنى وح لا يتوجه قوله اقول عدم ظهور احدهما ممنوع فان عدم هاهنا
لعدم العلم بالحقيقة لا لكون كل منهما حقيقة فيلزم عدم الظهور فعليك بالنظر في الامارات فافهم مسئلة كلام له محملان بيان اللغة وبيان الحكم الشرعي
فمن الشارع اي فحال كونه صادرا من الشارع ليس مجمل بل يحمل على بيان الحكم نحو قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة فانه
محتمل لبيان ان الجماعة موضوعة للاثنين فما فوقهما او ان جماعة الصلوة وجماعة السفر تنعقد بالاثنين فما فوقهما لنا عرفه لتعريف الاحكام الشرعية
لا لتعريف الموضوعات اللغوية لان الشارع انما بعث ليهدي الى احكام الله ليحصل السعادة الابدية فعرفه يرجح بيان الحكم فلا اجمال المجملون قالوا يصلح لهما
اي لبيان اللغة والحكم ولا معرف لاحدهما فهو المجمل قلنا لا نسلم انه لا معرف بل عرفه معرف لبيان الحكم فافهم مسئلة لفظ له حقيقة شرعية بان يوضع
لمعنى في الشرع كما اختاره المص تبعا لما قالوا او يستعمل مجازا فغلب وهجر الحقيقة اللغوية كما عليه محققوا اصحابنا ومعنى لغوي كالنكاح للعقد شرعا
باحد الوجهين المذكورين والوطي لغة اذا صدر من الشارع ولم يعلم اصطلاح المخاطب واما اذا علم اصطلاح المخاطب بقرينة فتعين المراد فلا
مجال لتوهم الاجمال فلا يتاتى الخلاف الذي بصدد ذكره والمختار انه للشرعي في الاثبات كقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اني اذا صائم
رواه مسلم في حديث طويل قد مر وللشرعي في النهي ايضا كنهي صوم يوم النحر وقد تقدم وكذا في النفي كلا صلوة الا بطهور قال القاضي ابي
اللفظ مجمل فيها اي في الاثبات والنفي وقال الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد بن الغزالي قدس سره وافقنا ما اداه من المعرفة هذا اللفظ ظاهر
في الشرعي في الاثبات وفي النهي مجمل ولعل النفي يكون على هذا المنوال ورد الباء اي رابع المذاهب لقوم منهم الآمدي هذا اللفظ ظاهر
في الاثبات في الشرعي ليس مجملا في النفي بل فيه اللغوي ظهورا اعلم انه على طور الامام فخر الاسلام يكون اللغوي ظاهرا قبل الشهرة عند انتفاء
القرينة الصارفة عنه لعدم قوله بالحقيقة الاصطلاحية الشرعية فموافقه ومن شايعه عبر عنه بالمختار انما هو فيما اشتهر بعد هجر المعنى اللغوي
فانهم لما عرفه يقتضي لظهوره فيه اي في معنى الشرعي مطلقا اي في الاثبات والنهي فيحمل عليه عند الاطلاق ولمتابعي الامام فخر الاسلام ان يقولوا
ليس حرفا في اول الاطلاقات فان تلك الاطلاقات مجازات وتحصيل المسئلة بعد العرف ثم انه لما كان عند الحنفية الصحة داخلة في مفاهيم
هذه الالفاظ على ما هو المشهور فلا يستقيم في النهي قال الا ان عند الحنفية في النفي مجاز شرعي فانه يراد بها الهيئة المخصوصة المشابهة للامر
الشرعي لانه اقرب اليه من سائر المجازات فهو اولى والتحقيق انك قد عرفت في فصل النهي ان من الحقائق ما اعتبرها الشارع وجعلها
مناط الاحكام المخصوصة واعتبر الامور شرائطه واركانها فالنهي الواقع عنها يقرر الصحة كما مر فلا ينافيه النهي فلا يحمل على المجاز بل على المعنى الشرعي
الحقيقي ويكون المنهي عنه مشروعا وصحيحا باصله منهيا وفاسدا بوصفه الا اذا علم بدليل فسادها ولا يكون الفساد الا لفقدان شرطا وركن
والمفقود الركن او الشرط من المستحيلات فلا يصح تعلق النهي بها وتعلق النهي ح يكون على سبيل الحقيقة واذا وجد في الكلام صورة النهي متعلقا
بها مع انتفاء ركن من اركانها او شرط من شروطها فلا بد من تجوز فاما في النهي بجعله مجازا عن النفي فالمعنى انتفاء تلك الحقيقة في تلك الصورة
وما اتي به بزعمه ليس تلك ومن هاهنا ظهر انه يحمل في نحو لا صلوة الا بطهور على الحقيقة كما تقدم فلا يصح قوله هذا ولعل لفظ النفي سهو الناسخ
والصحيح الا ان عند الحنفية في النهي مجازا واراد به النهي المتعلق بالحقيقة الشرعية الفائتة الاركان او الشروط ولا يخفى ما فيه من التكلف

واما بتقدير العزم ونحوه واما بالتجوز في المعنى حتى يجعله لامر حسي شبيه به حسا كما بينه الملهم ههنا والاول مختار الامام فخر الاسلام ومتقدمي مشايخنا الاجمال وعليه
يصلح لكل من اللغوي والشرعي ولا معين لاحدهما وهو الاجمال والجواب ظاهر بحيث يشاء الفرق قال الامام حجة الاسلام الغزالي الشرعي ما وافق امره وههنا الصحيح
ولا يكون الفاسد شرعيا والنهي للفساد فيتعذر الشرعي الا مجازا كاللغوي ههنا فانه مجاز ايضا ولا معين فلزم الاجمال بخلاف الامر فانه يقتضي الصحة
ولا ينافيها فلا تعذر واجيب في كتب الشافعية لا نسلم ان الشرعي ما وافق امره بل الشرعي الهيئة المخصوصة وهي اعم من الصحيح والفاسد فلا تعذر
في تعلق النهي به واستند في المختصر وقال لو لا لزم الاجمال في قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك ثم اغتسلي وصلي وان قطر الدم
على الحصير لفاطمة بنت ابي حبيش حين سالته عن الاستحاضة رواه الدارقطني الاجمال فان دعي نهي سنة قيل في حاشية ميرزا جان الا ان يلزم الاحتمال
ولا احتمال انه تحول المستحيضة لعبده فان النبي … لم تتردد ولم تسال البيان وهذا ظاهر لكن له ان يقول ان امثال هذه العبارات مع قطع النظر عن القرائن الدالة
على المراد مجملات وههنا العلة للقرينة تبين المراد عندنا الا ترى ان لفظ القرء وهو مجمل مشترك مع انه لا اجمال للقرينة في خصوص هذا فكذا لفظ الصلوة
فتدبر والجواب على اصول الحنفية اولا ان اقتضاء النهي للفساد في الشرعيات ممنوع بل هو مقتض للصحة فالمعنى الشرعي ههنا صحيح باصله فاسد بوصفه
وثانيا ان تساوي المجاز الشرعي والحقيقة اللغوية ممنوع بل المجاز راجح لقربه وان المنفي يحمل على النفي فلا تعذر الشرعي هذا المذهب الرابع دليله
تعذر المعنى الشرعي في النفي كما مر في دليل الامام حجة الاسلام فتعين اللغوي فانا في الامر فالشرعي غير متعذر قلنا اولا التعذر للشرعي ممنوع كما عند
الشافعية وثانيا لو سلم تعذر الشرعي كما هو التحقيق عند محققي اصحابنا عند دلالة الدليل على الفساد فلا تعين اللغوي ممنوع بل المراد الهيئة لانه اقرب
بل المساواة اليه ممنوعة فان الهيئة معهودة والاظهر في الجواب منع تعذر الشرعي فان النهي عندنا للصحة واما دل الدليل على الفساد لذاته
فالنهي مجاز عن النفي واللفظ الشرعي على حقيقته ولو سلم فالتعيين ممنوع فتدبر الفصل الثالث في البيان وقد يطلق على نفس الاظهار وقد يطلق على ما به الاظهار
بالمعنى الثاني عند الحنفية اما لفظي او غيره كالفعل فانه تبيين به يحمل الخبر كما سيجيء ان شاء الله تعالى اللفظي تبيين بمنطوقه او تبيين بمفهومه وهو بيان الضرورة فالتقرير
الكلام يرشد الى ان الدال الالتزامي لا يسمى بيان الضرورة وتوجيه الاوفق لكلمات الاكثر قال الامام فخر الاسلام هذا التقسيم من البيان بالمعنى
… يشتمل الدال التزاما ايضا والظاهر والاول اي البيان بالمنطوق اما موافق للمدلول بما ذكره وقطع الاحتمال مجازا وخصوصا وتعينا لاحد محتمليه او
مخالف للمدلول فالاول وهو البيان الموافق اما مع الاجمال اي اجمال ما هو بيان له لغة وهو المراد على مصطلح الشافعية والا بيان التفسير
لا تخصيص بيان المجمل وهو بيان التفسير قال الامام فخر الاسلام واما بيان التفسير فبيان المجمل والمشترك مثل قوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة
والسارق والسارقة ونحو ذلك ثم لحقه البيان وعطف المشترك على المجمل من قبيل عطف الخاص على العام من وجه على الآخر فان المشترك
قد لا يكون مجملا نحو … وثلثة قروء ونحو قوله ونحو ذلك لعله معطوف على المجمل والمراد به سائر اقسام الخفاء او على الامثلة كما يوهم ظاهر العبارة
وذهب اليه الشارح والا لكان ينبغي ان يقول ونحوهما ونحو ذلك ومنه تفسير الآيات او لا مع الاجمال وانما ذكره لرفع احتمال التغير عن الظاهر
وهو بيان التقرير كتاكيد الحقيقة والعام والبيان المخالف اما متصل كالاستثناء وهو بيان التغيير لان التغيير بالغير الكلام عن المعنى الحقيقي
الظاهر قيل في كونه … لا يكون الا مقارنا ولا يجوز التراخي باصل المذهب في عدم تراخي تخصيص العام بالمقارنة لازمه لتفسير بها واليه اشار بقوله
ولا يصح الا موصولا وقد مر في التخصيصات او متاخر وهو بيان التبديل وهو النسخ فانه تبديل حقيقة وقيل القائل القاضي الامام ابوزيد
رحمه الله تعالى منه التبديل هو الشرط فانه مبدل لحكم الجزاء اذ لا حكم فيه اصلا بل بحيث الحكم تعليقه بين الشرط والجزاء فقد تغير الحكم من نوع الى
وجود الى عدم من حيث الامر … بخلاف الاستثناء فانه يبقى الحكم كما كان قبله لكن يكون على ما بقي بعد الاستثناء فقد تغير محل الحكم لا هو

والنسخ خارج عن البيان لانه رفع بعد تحقق ومفاد الكلام انما كان التحقق في الجملة ولم يتبدل وانما لم يبق والبقاء ليس من مدلولات الكلام فتدبر فقد وضح الفرق بين
الاستثناء والمشروط والنسخ في كون الاول تغييرا والثاني تبديلا والثالث فانيا من البيان ثم بيان الضرورة اقسام كما دلالة سكوت فالسكوت هناك
اي منها ما يكون كالمنطوق في افادة الوضوح كقوله تعالى وورثه ابواه فقط لا وارث آخر فانه لو كان معاهما احد الزوجين فليس للام الثلث بل ثلث الباقي فلامه
الثلث دل السكوت عن نصيب الاب ان الباقي للاب لان السكوت في موضع الحاجة بيان وانه لم يعلم انه عصبة فيه دفع لما يورد ان الابوة يلزمه العصوبة والعصبة تأخذ
الباقي فالدلالة من قبيل الاشارة وقد يعترض بان كون الثلث لاحدهما مع حصر الوراثة فيهما يلزمه كون الباقي للباقي منهما فالدلالة التزامية لا دلالة السكوت
والجواب بمنع اللزوم لانه يجوز ان يكون الباقي مشتركا بينه وبين بيت المال ساقط فان اللزوم العرفي كاف وههنا اللزوم في العرف قطعا ولا حاجة الى البيان لانه ليس في
بيان دلالة الالتزام فهو دلالة السكوت فتدبر والاشكال من الامام فخر الاسلام ساقط عن جملة مثال آخر قال الله تعالى ولا تاخذوا مما آتيتموهن شيئا الا
ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فانه تعالى بين فعل الزوجية حال الخلع وهو الافتداء وسكت عن فعل
الزوج ولا بد من فعله فعلم ان فعله هو المذكور سابقا وهو الطلاق فعلم ان الخلع طلاق لا كما زعم الامام الشافعي في احد القولين انه فسخ لا طلاق حتى لو تزوج
اياها بعد الخلع من غير تخلل الزوج الآخر لا يملك الا الطلاقين خلافا له ولما صار طلاقا وفي الطلاق يبقى نوع ملك الى انقضاء العدة يقع الطلاق بعد الخلع
في العدة ويلحق المختلعة صريح الطلاق خلافا له وقد بين الامام فخر الاسلام هذه الفرعية ببيان اطول من هذا ودلالة حال الساكت على حكم المسكوت كسكوت
الصحابة عن تقويم منافع ولد المغرور وهو الذي تزوج امرأة ظنها حرة او اشترى امة يزعمها ملكا للبائع فولدت له ولدا ثم ظهر انها امة المستحق وولد
المغرور حر بالقيمة على ذلك انعقد اجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وسكتوا عن تبيين تقويم منافعه وتضمين قيمتها فيفيد هذا السكوت عدم التقويم ما
شرع المولى فلا يغرمه قيمة المنافع عليه والا اي وان كان تقويمها للمولى لزم الكتمان عند وجوب البيان فانه وقت الحاجة اليه والكتمان ههنا معصية
والصحابة محفوظون عنها فسكوتهم بمنزلة اجماعهم بدلالة حالهم الشريفة فاثبت ولا تقدم ولا تأخر ومنه اي من هذا القسم سكوت البكر ولو بالغة عند
الاستيذان اي عند استيذان وليها اياها بالنكاح فانه يدل على رضاها لان حياءها مانع عن التكلم بالرضاء صريحا ويؤيده ما روى الشيخان عن ام المؤمنين
عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قلت يستأمر النساء قال نعم قلت ان البكر تستحي فتسكت فقال سكوتها اذنها ومنه ايضا سكوت الشفيع عن طلبها او
او تقريرها قالوا الشفعة تشترط فيها الطلب المواثبة هو ان يطلب الشفعة كما علم بالبيع فان اخر الى انقضاء المجلس بطلت شفعته على ما اختاره الامام الكرخي
مثل الهداية والاكثرون على انها تبطل كما سكت حتى لو وصل الى الشفيع كتاب والشفعة في اوله او وسطه فقرأ الكتاب الى آخره بطلت شفعته ومنها الطلب التقرير
وهو طلبها من البائع ان كان في يده او من المشتري ان كان كذلك او عند العقار ولا بد من الاشهاد فيها ليمكن اثباتها عند القاضي وهذا لو ابان السكوت
دليل الاعراض فانه لو لم يكن معرضا لطلبه والا لزم لتقريره فهذا القيد فيه نظر فان دلالة هذا السكوت على الاعراض ممنوعة اذ كثيرا ما يسكت الرجل
عن الطلب عقيب علمه ارادة ان يطلبه بعد يوم او بعد فراغه عن الاشتغال الضرورية كيف وهذا الحق كسائر الحقوق ولا يبطل بالتاخير مدة مديدة
فكذا هذا واما التقرير فانما يلزم لو اخر الى ان يتصرف المشتري اما التاخير عن المجلس فكلا فان قلت قد استدل في الهداية بقوله عليه وعلى آله
واصحابه وسلم الشفعة لمن واثب قلت ان صح هذا الحديث فهو دليل مستقل على اشتراط الطلب المواثبة لا على دلالة حال الشفيع وقت السكوت عنه على
الاعراض ثم اشتراط الطلب التقرير من اين هذا فافهم ومنها الطلب الخصومة وهو طلبها عند القاضي وهذا انما يحتاج اليه ان امتنع المشتري او البائع
من اعطائه ولا يجب التعجيل حتى لو اخر مدة مديدة لا تبطل وعن الامام محمد انه ليس له التاخير الى ما وراء الشهرين فتدبر ومنه سكوت المولى عند رؤية
عبده يبيع ويشتري على قصد التجارة فهذا السكوت منه رضاء به فيصير مأذونا له وينفذ تصرفاته ويلحق الديون التي لحقت على رقبته لان الظاهر

من مالك شيئا فلم يرض به وما الالزام والتعزير المنبئ اذ دل بالسوق بيا لمون معاصيا ومالك على استيفاء الديون من اكسابه ترك رقبته ولو لم يكن باذنه ما تأخر ولزم
الى ما بعد العتق فتضرر من ذلك ما ندفع قول زفر والشافعي انه يحتمل كون سكوته لفرط الغيظ عليه لتمرده وقلة المبالاة بفعله فلا يكون رضاء به فلا يصير ماذونا
وجه الدفع انا لا ندعي ان الرضا مقطوع به بل ظاهر السكوت يدل عليه لئلا يلزم التغرير فلا ينافي الاحتمال المذكور ومنها ثبت وقعا للطول القبيح فيما
تعورف فيه السكوت كمائة وعشرة ودراهم فالمائة ايضا دراهم اتفاقا للتعارف السكوت عن مميز عدد اذا قرن بعدد مقرون مع مميزه اعتمادا على الفهم من
التعارف فالثوب على الذمة بخلاف لفظ مائة وثوب لا يكون مائة دراهم ولا اثوابا اتفاقا بيننا وبين الشافعي لعدم التعارف بخلاف في مائة وثلاثة اثواب وخمسة
سبيعي فيكون المائة دراهم وعند الشافعي المائة مجمل يتوقف على بيان المقر لنا التعارف السكوت عن مميز صدر مع ارادته عطف عليه الاثمان والمقادير
مع الدلالة على كميتها اتكالا على قرينة هذا العطف وكثرة الاستعمال الموجب للحذف وللتخفيف الشافعية قالوا العطف شاهد على التغاير لانه الاصل فيه ويجب
التغير على الاتحاد فلا يقع المذكور تفسيرا فلا يكون المائة دراهم ولا يخفى ضعفه فانا لا نقول بان المعطوف تفسير لعدد المعطوف عليه بل انما نقول انه ان
ما سكت عن مميز المعطوف عليه لدلالة المعطوف عليه من جنسه لا يتأتى اتكاء وقد يجاب بالنقض بالصورة المتفق عليها وهي المائة وعشرة دراهم ان العطف لا يفيه
من المغايرة والمغايرة غير دار فان المعطوف هناك نفس العشرة من غير اعتبار المميز ثم الدراهم مميز منهما على التنازع بين العاملين في معمول بخلاف ما
نحن فيه فافهم ثم ههنا كلام فان الظاهر في امثال هذه العبارات انها من قبيل التقدير فهي دالة بالمنطوق فان المقدر كالملفوظ فلا يكون من الباب وهو
دلالة السكوت الا ان يعم السكوت بحيث يشمل التقدير ويراد بالمنطوق الملفوظ صريحا فتدبر مسئلة يصح البيان للمجمل وغيره بالفعل كالقول اي كما يصح
بالقول خلافا للشرذمة لا يعتد بهم لنا الفعل صالح لتبيين المراد وحال كونه واردا عقيب المجمل او عقيب الكلام مطلقا معلم للمراد منه قطعا فيصلح
بيانا كالقول بل اولى منه ليس الخبر كالمعاينة والفعل معاين والقول خبر في الشرح رواه احمد وابن حبان مرفوعا ليس الخبر كالمعاينة فان الله تعالى اخبر موسى
ابن عمران عما صنع قومه من بعده فلم يلق الالواح فلما عاين ذلك القى الالواح وفي الدر المنثور برواية احمد وعبد بن حميد والبزار وابن ابي حاتم
وابن حبان والطبراني بلفظ يرحم الله موسى ليس المعاين كالمخبر اخبره ربه تبارك وتعالى ان قومه فتنوا بعده فلم يلق الالواح فلما رآهم وعاينهم القى الالواح
فتكسر بالكسر ولعل هذا كان مثلا تكلم به رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولذا وقع في شرح المختصر وغيره ولذا وقع المثل ليس الخبر كالمعاينة
والله اعلم ولنا بين رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوة والحج بالفعل لكثير من المكلفين وقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي رواه البخاري
في حديث طويل وقوله صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم كما روى مسلم عن جابر قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرمي على راحلته يوم النحر ويقول
لتأخذوا مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد حجتي هذه ايدل عليه اي على انه عليه وعلى آله واصحابه وسلم بين بالفعل لان القول انما يفيد ان معنى كل من الحديثين افعلوا ما تفهمون
من المشاهدة ان الصلوة ما هي والحج ما هو فالفهم من الفعل ليس بالشرع كما ظن في التحرير وقيل فيه فعلى هذا اي كون الحديثين كاشفين عن بيان الفعل يبطل
ان بيانيته بالشرع فيبطل الدليل الاول من كون الفعل مفهما الا ان الفهم بالشرع ويلزم ان يكون البيانية بالشرع ويلغو الفعل وبكفاية ليس كما
ظن فان الشرع كاشف عن دلالة الفعل في نفسه لانه هو الدال وههنا بحث فان هذا الحديث ورد في المدينة وحديث خذوا في حجة الوداع وهم
وكانت الصلوة مفروضة في مكة وكذا الحج مفروضا من قبل وكان المخاطبون يعرفون الصلوة والحج ويصلون ويحجون فليس هذا اشارة الى بيان مجمل
بل الحديث الاول لبيان ندب الصلوة مثل صلوته صلى الله عليه وآله وسلم فانها كانت مشتملة على المندوبات فيكون من باب الامر للندب والحديث الثاني
لبيان ان امر الحج مستقر على ما فعلت ولا نسخ شيء من افعاله فخذوا عني هذا النحو واتركوا النحو السابق فليس هذان من الباب في شيء وما الايراد بان فيه الاتمام
في القول والفعل ولا حجة في تعيين الفعل فتبين بان العام لا يخص فيفيد ان الفعل يصلح بيانا فتدبر المنكرون قالوا الفعل اطول من القول فيلزم

التاخير اي تاخير البيان مع امكان تعجيله بالقول عند كون الفعل بيانا وهو باطل فبطل بيانية الفعل قلنا الاطولية مطلقا ممنوعة فان بعض الافعال يكون
اخصر من القول ولو سلم الاطولية فلا نسلم امتناعه وانما امتناعه باختيار الاطول فلم لا يكون لكونه اقوى البيانين من القول والفعل لان الخبر ليس كالمعاينة ولو سلم
عدم القوة فالتاخير لا يمتنع مطلقا بل انما يمتنع عن وقت الحاجة كما يجئ ان شاء الله تعالى فان قلت هذا انما يتاتى في المجمل اما في تخصيص العام فلا اتم
فيه وقد عممت المسئلة قلت انما يمتنع التاخير فيه عندنا بتاخر بالتي عن موصولة قرينة ومن غير لازم وقد يجاب العام بمنع لزومه التاخير ههنا لانه شرع فيه على
الاتصال لكن الفعل يستدعي زمانا فيوجد فيه فلزم تاخر انصرامه لكن قيل لما دخل البصرة فسار في الحال حتى دخلها لا يعد موخرا مع انه انما يكون الدخول بعد
ايام وشهور بل مبادرا فكذا ههنا لا يعد المبين بالفعل موخرا بل مبادرا كذا في شرح المختصر قيل ليس من سافر مبادرا بل موخرا لان الدخول الذي هو شبيه
المجمل اذا امكن تحصيله في زمان قليل فتحصيله في كثير تاخير البتة فلا يكون مبادرة ولو لم يكن تحصيله في زمان قليل فلا يصلح مثالا لما في الباب فان
البيان ههنا يمكن تحصيله في زمان قليل بالقول ولو قيل سافر الى البصرة فسافر في الحال لعد مبادرا لسلم عن الايراد اقول السفر الى البصرة يتحقق
باول الخروج بالنية اليها والبيان انما يحصل بالآخر فلا يصلح مثالا كالدخول فالمثال المطابق صم هذا اليوم فشرع فيه لا يعد موخرا
هذه الكلمات قليل الجدوى ليس من داب المحصلين ثم اقول لو قيل المعنى من استدل لم لو جاز البيان بالفعل لزم تاخر حصوله مع امكان التعجيل بتحصيله
بالقول فالتاخير تاخير عن القول لا عما هو بيان له لاندفع هذا المنع فافهم لكن يرد عليه اولا النقض بالبيان بالقول الاطنب فانه يتاخر بيانه مع
امكان تعجيله وثانيا بان جواز هذا التاخير مجمع عليه لم يخالف فيه احد فلا يتاتي دعوى بطلان التالي بخلاف التاخير عما هو بيان له فانه قد منع قوم وجوزه
في المجمل الغير فقد تضاعف المنع على هذا التوجيه فتامل مسئلة القول والفعل اذا اتفقا في المفاد وعلم المتقدم منهما فهو البيان لان التعريف
حصل به والا علم المتقدم فاحدهما البيان من غير ترجيح اذ الحكم على التعيين تحكم للحاجة اليه ايضا وقيل الراجح في الدلالة مقدم لان المرجوح لو تاخر لتاكيد
والمتقدم يكفي للتفهيم فهو المراد وهو حسبي له اي كون التاكيد راجحا على المؤكد في المفردات نحو جاءني القوم كلهم دون المستقل فانه يجوز فيه مرجوحية
التاكيد بالاستقراء وان اختلفا اي القول اي الفعل في المفاد كما روي انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام طاف طوافين وقد روي النسائي
عن حماد بن عبد الرزاق الانصاري عن ابراهيم بن محمد ابن الحنفية قال طفت مع ابي وقد جمع الحج والعمرة فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين وحدثني
ان عليا رضي الله عنه فعل ذلك وحدثه ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فعل ذلك قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير حماد هذا وان
ضعف لكن ذكره ابن حبان في الثقات وفي الحديث الطويل المروي لمسلم عن جابر اشارة الى تكرر الطواف وامر بواحد كما روى الترمذي عن ابن عمر
رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من احرم بالحج والعمرة اجزاه طواف واحد وسعي واحد منهما حتى يحل منهما وقال حديث
صحيح حسن غريب فالمختار القول للبيانية مطلقا تقدم على الفعل او تاخر لانه اظهر واول في تعيين المراد فان الفعل ربما اشتمل على الزوائد من المندوبات
والفعل الزائد لكان ندبا او واجبا يختص به عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام بالتقدم ان كان في الفعل تخفيف في حقه صلى الله عليه وآله وصحبه
وسلم وقال ابو الحسين المتقدم هو البيان اياكان من القول او الفعل ورد بلزوم النسخ عليه وهو خلاف الاصل لو كان المتقدم الفعل فانه اذا تقدم هو
وكان هذا الفعل بيانا للمجمل وجب علينا الطوافان فاذا امر بطواف واحد نسخ احدهما عنا فان قلت لا ان يلزم النسخ لان وجوب الطوافين انما
يكون عند دليل التاسي وقد دل الدليل على النسخ قلت ليس وجوب الطوافين بالفعل يحتاج الى دليل التاسي بل بالمجمل كذا في الحاشية وخصص
قوله بما فيه دليل التاسي الى النزاع لفظيا اعلم ان الحق هذا القول واختاره الآمدي ولم يوجد ايضا في كتبنا ما ينافيه فان التقدم يفهم المراد
قطعا فلا اجمال بعده واما لزوم النسخ فلا باس عند اقتضاء الدليل واما اشتمال الفعل على المندوبات فالمسلم ذلك فان وقع بعد المجمل الا فلا وكل

دليل ما نحن فيه البيانية على ان المراد بقي على حاله وفي هذا القول والفعل سواء فتأمل فانه مقام متزلزل ان القارن عليه طوافان وسعيان للعمرة والحج او
واحد لهما فقط فالمسألة اجتهادية ذهب الى الاول والشافعي الى الثاني واستدل بما مر من رواية الترمذي ولقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام دخلت
العمرة في الحج واستدلوا انه بما مر من حديث امير المؤمنين على فانه روى انه نقل فعل وحديث ابن عمر نقل والقول هو البيان كما مر فان قلت كشفنا عما كتب قسطا
وبيانا انه لا وجه لبيانية القول قلت انما كشفت الغطاء فيما لعلم القبلية وربما جهلها مجهولة العهد واجاب عنه المصنف قائلا عن التقرير ان القول انما تعين للبيانية
انه لم يدل دليل على قوة الفعل وترجيحه وههنا قد دل وهو قول امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه لمن طاف طوافين وسعى سعيين هديت لسنة نبيك هذا
وهذا الحديث رواه الامام ابو حنيفة عن صبي بن معبد في قصة طويلة فان قلت قد روى هذا الحديث وليس فيه ذكر الطوافين انما فيه حجيت بالقران فاجاب
امير المؤمنين بما ذكر ففيه اضطراب قلت كلا فان زيادة الثقة مقبولة كيف وليس في الروايات الاخر ما ينافيه بل هذا مبين لمجمل الروايات الاخر وكاشف
لاجمالها لكن هذا غير واف كما لا يخفى على المتأمل فان امير المؤمنين عمر انما حكم بهداية السنة وموافقتها وهذا لا يدل على الوجوب اما عنده فظاهر لان
السنة المطلقة عنده تحمل على فعل الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وعندنا على الطريقة في الدين وهو يشمل الواجب والمندوب والمواظب
عليه بل نقل الفعلان ايضا متعارضين فانه روى الشيخان عن ابن عمر انه قرن فطاف لهما طوافا واحدا وقال وهكذا فعل رسول الله صلى الله عليه
وسلم فالحق اذن ان الفعلين قد تعارضا والقول وافق احدهما فاذن التوجيه ان الترجيح في شد القول فان قلت الفعلان لا يتعارضان قلت ههنا
علم التعارض من خارج فان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يحج بعد الهجرة الا مرة واحدة فالكلام انسكه قرانا كما تلقى به اكثر الروايات فهو في
حجة الوداع لا غير وقد نقل الفعلان فقد تعارضا البتة وانما لا يتعارضان اذا احتمل التعدد وقد رجح اصحابنا فعل الطوافين بان رواية امير المؤمنين
عمر وامير المؤمنين على رضي الله عنهما ارجح الى رواية ابن عمر فانهما راجحان في الضبط والاتقان والفقاهة مع ان مذهبنا مذهب عبد الله
بن مسعود ومذهب عمران بن الحصين رضي الله تعالى عنهم وهم ارجح على ابن عمر والذي قد يتمسك به بالقياس فان ضم عبادة الى عبادة لا يوجب نقصا
في اركان احدهما كيف واذا ضم شفع نفل الى شفع فالتحريمة لا يتداخل شيء من اركان احدهما في الآخر مع ان الاحتياط في العبادات يقتضيه وكما ليس وجه
في الاستدلال عند هذا العبد ان يستدل بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فهذا يدل بالعبارة على ان اتمام اركان كل واجب فان معناه اتموهما
لا لبيان مخبر الواحد لاسيما الذي حكم بغرابته فهذا يدل بانه اجزاء طواف واحد لكل منهما طواف للعمرة وطواف للحج ويكون الاشارة الى ان طواف القدوم والرمل
ليس ركنين فافهم واما الجواب عن الثاني فبان الحديث محمول على القران لا على ان العمرة ذهب من البين وقامت طواف الحج مقامها فانه مشكل

(مسألة) الظاهر تجويز المساوات بل الادنى من البيان والمبين عندنا وعند الاكثر من اغيارنا ومنهم الامام فخر الدين الرازي وابن الحاجب يجب ان يكون
البيان اقوى دلالة واما في الثبوت فلا يجب القوة عندهم فانهم يجوزون تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد وقال ابو الحسين يجوز بالادنى دلالة في التبيين
وهو خلاف المعقول كما في المجمل يجوز تبيينه بالادنى اتفاقا فالظاهر انه يدل على ان يجوز في بيانه الادنى منه دلالة وهو فاسد فانه لا شيء ادنى من
المجمل فانه لا يدل على المراد فالبيان يدل فيه نوع قوة منه فالاصوب ان يحرر المسألة عامة في المساوات ثبوتا ودلالة ونسب خلاف الاكثر في
الاول وابي الحسين في الثاني وهي الاتفاق في المجمل في الاول لنا اولا تخصيص العام بالعام وهو اخص من المخصص مطلقا او من وجه واقع
بالاستقراء التام كيف لا واكثر الشرع عمومات وهما متساويان اما عندنا فلان العام قطعي الدلالة واما عند غيرنا فلانه ظني فقد ثبت التخصيص بالمساوي
فالتعليق فيه يحكم بترجيح احدهما على الآخر قال وليس هذا بحكم لان اعمال الخاص من الغاء احدهما عند المعارضة بخلاف الادنى اذ لا معارضة هنا كل بل
تفضيل الادنى والغاء ان قرينة السباق لها يأتي او غيرها يدل على ان احدهما مخصص دون العكس فلا تحكم كما في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا

القطع بكون الثاني مخصصا قال في التحرير في الجواب ان المراد لشانهما المساواة في الثبوت فيجوز تخصيص المتواتر بالمتواتر والآحاد بالآحاد لا في الدلالة حتى يلزم
التحكم مما لا حاجة اليه فانه قد تم الكلام بدون هذا التكلف الذي ليس له اثر في كلامهم كيف ويلزم التحكم ايضا عند التساوي في الثبوت وربما يورد على التحرير
بانهم يجوزون تخصيص الخبر ومن الكتاب بالقياس مع كونه غير اقوى في الدلالة منه وقد مر مثانه لعله التخصيص يصير العام اضعف من القياس فقد كر الاكثر
قالوا لا بد من القوة والا فاما بالمساوي او بالمرجوح والبطلان الاول لان فيه التساوي التحكم اذ لا احقية لاحدهما في البيانية والبطلان الثاني لان في
المرجوح يلزم الغاء الراجح لمعارضة المرجوح اياه وهو خلاف المعقول وقد ظهر لك جوابه باتم وجه اقول هذا منقوض بتخصيص العموم بالمفهوم المخالف
لان المنطوق اقوى منه فينبغي ان لا يجوز مع انه يجوز عند قائليه فتامل ولا يرد عليه ان المفهوم قد منع تخصيصه للعام ففي كلامه تعارض لان ما مر هو التحقيق
والذي قال ههنا مماشاة مع الخصم وما بدا الخلل في كلامه مسئلة المختار جواز تاخير تبليغ الحكم المنزل الى المكلف الى وقت الحاجة وهو وقت
تنجز التكليف سواء كان موسعا او مضيقا وقال شرذمة قليلة لا يجوز واما التاخير عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقا لنا انه لا يلزم منه محال شرعي ولا عقلي
وانكاره مكابرة ولعل فيه اي في التاخير مصلحة يطلع عليها رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فيجب التاخير المنكرون قالوا قال الله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل
اليك والامر ههنا للفور والا فوجوب التبليغ مطلقا سواء كان على الفور او متراخيا معلوم عقلا من الرسالة فلا حاجة الى الابانة قلنا لا نسلم
انه للفور واما ابانة التبليغ مع كونه معلوما عقلا فلا تخالف الحكمة وفائدته تقوية العقل اي تقوية ما حكم به العقل بالنقل اقول ويدل على ذلك اي
عدم كونه للفور ما بعده وهو قوله تعالى فان لم تفعل فما بلغت رسالته فان عدم فعل التبليغ على الفور لا يوجب عدم تبليغ الرسالة راسا وهذا ظاهر
الا ان يحمل على التكلف ويقال لما كان وجوب التبليغ الفوري عندهم فترك التبليغ المستحق الذي هو الرسالة تقديره وقد يجاب في التحرير بانه
ظاهر في تبليغ المتلو وهو القرآن الشريف فلا يلزم منه الا عدم جواز تاخير تبليغه لا عدم جواز تاخير التبليغ مطلقا والمدعى هذا ودون ذلك شبهة فيه
ما فيه فان كلمة ما عامة والتخصيص من غير دليل على انه نزل في تبليغ حكم غير متلو كما روي في بعض الروايات ولا يتم ايضا انها ليست على عمومها فان
لبعض ما انزل اسرارا بين الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه فلا يصح التبليغ لان الآية ظاهرة في العموم فلا يسمع دعوى ان بعض ما نزل
اسرار ممنوع التبليغ الا عن البعض الغير المتناهين وهو لا ينافي وجوب التبليغ مطلقا فافهم مسئلة لا يجوز تاخير البيان اي بيان التفسير عن
وقت الحاجة اليه وهو تعلق التكليف تنجيزا سواء كان التكليف موسعا او مضيقا وقيل في التحرير هو وقت تعلق التكليف التنجيزي مضيقا وهذا
تحكم فانه لو تاخر عن وقت تعلق التكليف فيكون تكليفا بالمجهول وطلبا لاتيانه ولو موسعا واتيان المجهول محال من المكلف فلا يجوز هذا التاخير
الا عند مجوز تكليف ما لا يطاق لكن ينبغي ان لا يقع عندهم ايضا اما تاخير بيان التفسير الى وقت الحاجة فالمختار الجواز واما بيان التغيير فلا يجوز
تاخيره كما هو عند الحنابلة والصيرفي وجماعة من المعتزلة كعبد الجبار والجبائي وابنه المنع اي منع جواز التاخير عن وقت الحاجة بل يجب المقارنة
الا ان الاسفرايني ذكر ان الاشعري قدس سره نزل ضيفا على الصيرفي في تناظره وهداه الى الحق فرجع عن المنع الى الجواز وابو الحسين جوز التاخير
في البيان التفصيلي دون الاجمالي لنا اولا قوله تعالى لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه
وثم للتراخي فيجوز التراخي فان قلت البيان عام لتخصيص العام فينبغي ان يجوز مؤخرا قلت البيان المطلق في العرف على التفسير غالبا فهو المتبادر
على انه تخصيص بما هو اولى لدليل قاطع قد مر مع ان الاضافة جنسية فثبت تاخير جنس البيان وقد مر عدم جواز تاخير التغيير فلزم تحقق الجنس في
التفسير فانه هو الحق والا لزم عدم جواز مقارنة بيان التفسير المغير هذا ولنا فيه كلام من وجهين الاول ان المراد بالبيان تبليغ النظم المنزل كما
ورد في الصحيح عن ابن عباس انها نزلت لما كان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يتعب لسانه في سرعة القراءة على ما في القرآة وجبريل

خشية النسيان فنزلت والمعنى لا تحرك لسانك بالقرآن عند تبليغ الملك لاجل التعجيل فان علينا جمعه في صدرك وعلينا قراءتك اياه فاذا قرأناه بلسان جبريل
فاتبع قراءته على قراءته بعد ذلك ثم علينا بيانه الى الخلق بلسانك ومع هذا الاحتمال لا يقوم حجة فتامل فيه والثاني سلمنا ان البيان بمعنى التفسير لكن كلمة ثم انما
دخلت على الجملة فلو افاد التراخي افاد التراخي في ثبوت مضمون الثانية بعد مضمون الاولى فكون البيان على الله مؤخرا عن كون الجمع في الصدر والقراءة
عليه هذا لا يوجب وجود البيان بعد المجمل متراخيا بل الحق ان ثم ههنا للانتقال من مطلب الى آخر لعدم التراخي بين المضمونين والمعنى والله اعلم
ان علينا الجمع والقراءة ثم علينا شيء آخر هو البيان والتفسير فافهم ولنا ثانيا آيتا الصلوة والزكوة فانهما مجملان بينا بالفعل والقول بتدريج
ولم يبينا دفعة بعد النزول كما يظهر من تتبع التواريخ ولنا ثالثا جواز قصد الاعتقاد اجمالا ثم الاعتقاد تفصيلا بعد البيان ثم العمل فيه وثمرته يعني ان الكافر
مشتمل على فائدة عظيمة فيجوز واستدل على المختار ايضا بقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون
من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون الى آخر القصة والبقرة
المامورة كانت متعينة عند الله بدليل البيان مؤخرا ولو لم يكن بيانا لكان المامور متجددا وهو باطل فانه لم يؤمر متجددا اتفاقا فتعين البيانية
مع التاخير ولا يخفى على المتامل ان هذا ان كان بيانا كان بيان التغيير لا التفسير فليس من الباب ثم استدل بها في كتب الشافعية حيث اخذوا مسلما
عامة اجيب بانها كانت مطلقة في ابتداء الامر ثم نسخ الاطلاق وتعينت بعد السؤال تشديدا عليهم لما استهزؤا وطلبوا بيان النص مع علمهم بالمراد
فلا نسلم انه لم يؤمروا المتجدد نعم لم يؤمروا المباين ما امروا به اولا بل امروا بالفرد من افراده لقول ابن عباس رئيس المفسرين الذي قال له
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اللهم علمه الكتاب رواه البخاري لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله
عليهم رواه ابن جرير وابن ابي حاتم من طرق لكن بلفظ لو اخذوا ادنى بقرة كذا في الدر المنثور وفيها ايضا برواية البزار عن ابي هريرة
مرفوعا عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان بني اسرائيل لو اخذوا ادنى بقرة لاجزأتهم ذلك او لاجزأت عنهم وفي رواية ابن ابي حاتم بزيادة
لكنهم شددوا فشدد الله عليهم وبرواية ابن جرير عن قتادة قال ذكر لنا ان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كان يقول انما امر القوم
بادنى بقرة لكنهم لما شددوا على انفسهم شدد الله عليهم والذي نفس محمد بيده لو لم يستثنوا لما بينت لهم فانه نعم ما قيل اي ان الخصم لا يرى قول
الصحابي حجة على انه لا ريبة في قيام الاحتمال فيكفي للسند فافهم وبقوله تعالى وما كادوا يفعلون فانه ذم على عدم الامتثال ولو كان معينا
من قبل فلا وجوب فلا ذم وقيل العقول تحصر المراد ما كادوا يفعلون بعد البيان والطبع السليم يمج عنه كيف وقد كانوا امتنعوا عن الامتثال
من قبل حيث قالوا اتتخذنا هزوا واحق الكذب رسول الله صلى الله عليه وعلى نبينا وآله واصحابه الصلوة والسلام فقال اعوذ بالله ان اكون من
الجاهلين ثم انه لو كان الامر كما زعم ان البقرة كانت متعينة من قبل ثم بين لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة فانه كان لمعرفة القاتل
وفصل الخصومة فافهم المنكرون قالوا اولا التاخير مخل بالفعل للجهل بالمراد والمجهول لا يؤتى به فلا يجوز قلنا لا تكليف قبل البيان
فلا شناعة في الاخلال بالفعل وثانيا انه اي الخطاب بالمجمل قبل البيان كالخطاب بالمهمل الذي لم يوضع لمعنى في عدم الافهام اولا
ثم تعيين المراد بعد ذلك قلنا لا نسلم انه كالخطاب بالمهمل فرق بينهما فانه اي الخطاب بالمجمل يفيد ان المراد احدهما فيفيد معرفة الحكم اجمالا
فيعزم على فعله ويصدق به بخلاف المهمل فانه لا يفيد شيئا **فرع** قيل في المختصر وكتب الشافعية اذا جاز تاخير بيان المجمل فجواز تاخير
اسماع المخصص الذي هو من بيان التغيير اولى لان عدم اسماعه اسهل من عدم البيان اي عدم وجوده وفي التاخير العدم وفي عدم
الاسماع الوجود وقيل اندفع ما في التحرير من منع الاولوية مستندا بان العام في هذه الصورة اريد به معنى غير مذكور بعد فهو معدوم الا في

ارادة المتكلم فهو كالمجمل ورشد عليه بانه لم يفرق بين عدم المخصص وعدم اسماعه ومقصود التحرير انه اذا لم يسمع المخاطب بوجوده كعدمه فان الجهالة بالمراد
باقية عنده وكان من المبالغة وهي عطاء السواد وهو ليس بحق لان العام ليس بمجمل بل ظاهر في المعنى الوضعي فقد يعمل به ولو بعد في وهو غير مراد على
هذا الفرض وهو تجهيل وتلبيس بخلاف المجمل فانه لا محذور فيه عند تاخير البيان فتدبر وقد مر الامر بعلية استدل الشافعية بان سيدة النساء
فاطمة الزهراء اسمعت لقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الى الآخر ولم يسمع المخصص وهو قوله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا نورث ما تركناه
صدقة قلنا لو سلم ان المخصص تلبيس فيه تاخير الاسماع عن المكلفين كلهم والكلام فيه فانا لا نقول بوجوب سماعة كل احد كيف ولا يجب تبليغ الحكم الى كل احد
بل التبليغ الى البعض فاسماع المخصص كاف فانه مبين الحكم والمراد عنده فيعمل بالنقل عند غيره وقد يجوز انها اسمعت فنسيت فتدبر مسئلة القطع
في الحكم الثابت من المجمل مع ظنية البيان خلافا لاكثر الحنفية اذا بين المجمل القطعي الثبوت كالكتاب والخبر المتواتر بخبر واحد قطعي الدلالة قال
مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره الاشبه ذمة كصاحب الميزان والشيخ ابن الهمام وانكر صاحب الكشف الكار ابليغا واستدل بما اشار اليه المص
بقوله لنا ان الحكم الثابت منه لازم للقطعي هو الكتاب مثلا وظني هو البيان واللازم من القطع والظن انما هو الظن فالحكم الثابت مظنون فانه
ما يقال من قبلهم ان البيان انما يفيد تبادر احد المعنيين فانه انما يفيد معرفة معنى اللفظ وتبادر المعنى من قطعي الثبوت يوجب القطع البتة و
ذلك لان احتمال عدم ارادة هذا المعنى من اللفظ الذي تبين وضعه واستعماله بالبين احتمال بخلاف المتبادر وهو احتمال لا يعتبر عرفا ولغة فلا يضر
القطع بالمعنى الاعم وهذا العينية كما يقال النص قطعي مع احتماله التاويل مبني على هذا فلا نسلم ان هذا الحكم لازم من القطعي والظني بمعنى انهما مقدمتان
بل القطعي المتبادر منه وهو انما الظن في سبب التبادر وان اريد ان الظني له دخل في الافادة فلا نسلم انه يفيد الظن وهذا الخلاف الظاهر المعروف
بظني فان هذا الصرف لا يوجب تبادر المصروف اليه بل انما يفهم بملاحظة القرينة فاذا كانت القرينة مظنونة محتملة فافهم المعنى الغير محتمل فتامل فانه موضع
تامل القاطعون قالوا خبر الواحد يوجب الظن قطعا لانه قد اجمع عليه اجماعا قاطعا والظن مرجح قطعا لانه ضد التساوي واذا ثبت الترجيح قطعا بطل
التساوي قطعا وهو ظاهر فارتفع المانع عن القطع وهو الاجمال قطعا وقد فرض المقتضي للقطعي قطعا لانه الكتاب والخبر المتواتر فلزم الحكم
قطعيا قلنا هذا منقوض بمعرفة المراد من المشترك بالرأي غير الخبر الذي يفيد الظن قطعا فان مقدمات الدليل جارية فيه اقول الحل لا نسلم انا لا نسلم ان
الظن مرجح قطعا بل انما يرجح ظنا فلم يرتفع المانع قطعا ان قيل لو كان الظن مرجحا ظنا لجاز اجتماع الظن مع المساواة وهما لان مقابل الظن جائز وهما فلزم
اجتماع الضدين وهما مع ان امكان اجتماع الضدين محال عقلا قلت اللازم من ترجيح الظن ظنا صدق قولنا الظن ليس بمرجح وهما لانه مقابله وهذا
يجوز بانتفاء الظن وهما لان السالبة قد تصدق بانتفاء الموضوع وهذا الانتفاء ربما يكون لان الخبر من الاحاد فيجوز لنسيان الراوي فيجوز انتفاؤه من البين
بالنسيان قولنا الظن مرجح قطعا مشروطة عامة فان معناه مرجح ما دام ظنا وقولنا الظن ليس بمرجح ممكنة عامة وان الموجبة المشروطة لا ينافي السالبة
الممكنة فيجوز الاجتماع بينهما اي بين هذين المتقيدين فلا يلزم الاجتماع بين الظن والمساواة تحقيقا فان فيه كلاما ظاهرا فان الوصف في هذين القضيتين
عين الذات فقولنا الظن مرجح قطعا ضرورية معناه مرجح ما دام موجودا ولا شك في التنافي بين الضرورية والممكنة فان قلت مقصوده ان قولنا
المظنون راجح قطعا مشروطة عامة والمظنون ليس براجح وهما ممكنة عامة قلت لا ينفع فان المستدل لم ياخذها في الدليل وانما اخذ ترجيح الظن فلا تغتر
وربما يوجه بان الضرورة فيه مقيدة بزمان الوجود فان معناه الظن مرجح ما دام موجودا وامكان عدم الترجيح حال العدم فالمراد بالمشروطة التقييد
الوجود وبالممكنة الممكنة بهذا النحو من الامكان كذا قرر مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره العزيز ثم قرر الدليل بان الظن مرجح قطعا
ما دام موجودا فاذا ارتفع المانع في حال وجوده فلزم القطعية حال وجوده فتم المطلوب لان المدعى القطعية بعد تبيين الخبر ولا يجوز في تلك الحال

عدم الترجيح ولو وهما فانه تجويز اجتماع النقيضين ثم قرر الجواب بان افادة الخبر الظن قطعا ممنوع فانه يجوز ارتفاع الخبر عن البين كما في ظنّي الثبوت فيرتفع

المقاومة فلا يرجح هذا الظن قطعا وهذا الان النفس وجدت والكان مقطوعا لانه لعلم بالوجدان لكنه يمكن زواله بزوال الخبر فلا يكون مقطوعا بقاؤه

فلا يفيد القطع بالترجيح واما النفس وجود الظن من غير القطع فلا يفيد اصلا هذا ولا يظهر لهذا وجه فان افادة الخبر الظن مما اجمع عليه كما سيجيء ان شاء الله

تعالى ومنع المقدمة الاجماعية لا يجوز فبعد ملاحظة هذا الاجماع لا يمكن منع افادة الخبر الظن وبعد التنزل للمستدل ان يقول الخبر مفيد للظن

ما دام الخبر باقيا قطعا وهو مرجح قطعا فارتفع المانع حين وجود الخبر قطعا فلزم القطع بالحكم في تلك الحال قطعا وهو المطلوب فانهم لا يدعون القطع بعد

عدم وجود البيان وكذب الخبر فتدبر فالاولى الحق في الجواب ما افاده هو قدس سره منع ارتفاع المانع فان المانع من القطع الاحتمال وجواز البيان

المقابل مرجوحا وههنا وان ارتفع المانع الاول لكن تمام الثاني ممنوع فان الظن بالشيء لا يوجب تجويز الطرف المقابل هذا اللهم الا ان يقرر هذا

بان الخبر مفيد للظن بالوضع والاستعمال قطعا وهذا الظن يوجب التبادر قطعا وتبادر المراد من القطع رافع للمانع قطعا الوجود المقتضي فالجواب هذا

الظن موجب التبادر وهو لا يوجب القطع وكيف لا يوجب التبادر فانه متى علم ان الصلوة في الشرع اسم لكذا الواحد الراوي ما هو تبادر الى الذهن عند

سماع الالفاظ الى معناها الشرعي ما الكاره مكابرة وليس هذا الا كما اذا اخبر الخليل او الاصمعي ان لفظا وضع في لغة العرب لهذا المعنى يتبادر

الذهن عند السماع اليه البتة وهذا اولى منه فان هذا الظن قوي بما فيه الاجماع وههنا الذي لم يكن في الاستدلال المشهور بان الحكم بعد تبيين

الخبر مضاف الى القطع فيكون مقطوعا لان الحكم بعد تبيين الخبر يستفاد منه لاجل التبادر فيفيد القطع لان المراد بالمعنى الاعم هنا الذي لا

يحتمل المقابل باحتمال ناشئا عن دليل وهذا التبادر فاحتمال عدم الارادة كاحتمال التاويل في النص فلا اعتداد به وهذا بخلاف ترجيح احد المعنيين

المشترك بالراي فانه لا يوجب التبادر فتامل فيه فانه موضع تامل **باب النسخ** الذي هو بيان التبديل وانما افرده لكثرة مسائله ومباحثه وهو لغة

والنقل الخاص من الاشتراك وقيل حقيقة في الاول مجاز في الثاني وقيل بالعكس وقيل بالتواطؤ ومن المناسخة هي نقل السهام الموروثة من وارث

الميت الى وارثه والتناسخ هو انتقال الروح من بدن الى آخر وقيل لا يتعلق بهذا الخلاف غرض وقيل فائدته انه لو وقع في كلام الشارع على ايهما

يحمل وهو اصطلاحا فقيل رفع الشارع الحكم الشرعي زاد ابن الحاجب بدليل شرعي متأخر اخرج بالاول رفعه بالموت والنوم والغفلة وبالثاني نحو صل

الى آخر الشهر ولا حاجة اليه لان الاول خرج بعدم بالموت القابلية والثاني انتفاء بالغاية كذا في الحاشية وقد يقال الوجوب على المكلف ثابت البتة قبل

ارتفع قطعا ولا يرتفع الا برفع الشارع بالضرورة فلا بد من قيد يخرجه والقيد القيود ولاظهار ما خرج عنه فيخرج رفع مباح الاصل لو تحقق فانه

ليس بخطاب اي بسبب خطاب متعلق به حتى تحقق حكم شرعي ويخرج كل تخصيص لانه دفع للحكم من الابتداء لا رفع بعد التحقق فان قلت لا يصدق

التعريف على نسخ التلاوة فانه لا يرتفع الحكم به قال ونسخ التلاوة راجع الى نسخ احكامها من جواز الصلوة بها وعدم مس المحدث والحائض والجنب

وتعبد التلاوة وكون التلاوة سببا للثواب عظيم وحفظه موجبا للفضل جسيم الى غير ذلك وارد والحكم قديم عندكم فلا يتصور رفعه لان ما ثبت قدمه امتنع

عدمه على ما بين في غير هذا الفن واذا لم يصح ارتفاعه لم يصدق على نسخ انه رفع فالتعريف غير جامع والجواب ليس المراد بالرفع رفع الخطاب

القديم من الواقع بل المراد رفع التعلق اي تعلق الحكم والخطاب بالمكلف تنجيزا بحيث يصير مكلفا بالفعل الذي لولاه اي لولا الرفع لبقي وهو

قائم وقيل ينسب الى الفقهاء انه النص الدال على انتهاء امد الحكم ولا حاجة الى زيادة قيد التراخي لدلالة الانتهاء عليه وقال الامام الحرمين

اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وقال الامام حجة الاسلام قدس سره الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب

للاول على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه والقيد الاخير لمجرد الايضاح ولبيان لا للاخراج فان قلت يخرج عنه قول الراوي نسخ حكم كذا فليس

باب النسخ

مفعا ولكنه يخرج الفعل قال وقول الراوي نسخ حكم كذا ليس بنص ولا دال بالذات بل هو دليل فلا باس بخروجه كفعله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فانه
ليس انشاء والعلا الانتهاء بالذات بل هو كاشف عنه لقرينة ان فعل الرسول مع تقرير الله تعالى عليه لا يكون من غير وحي دال ورد حال النص دليل النسخ لا عينه
فلا ايراد عليه فهو التعريف بالمباين وهو الجواب انا لا نسلم انه دليل النسخ بل عينه فانه كما ان الحكم ليس الا فعلا كذلك النسخ ليس الا الفعل حتى فافهم وتامل اشارة
الى انه لا يصح الاشتقاق ح الا ان يلتزم ان ههنا اصطلاحين كذا في الحاشية ثم ان هذا الجواب انما يصح في الكلام النفسي واطلاق النص عليه بعيد ولعد
منه اطلاق اللفظ ويابى عنه توصيفه بالدال فانه المدلول على ما وقع على السنة المتاخرين الا ان يلتزم اطلاق النسخ على اللفظ ايضا كما اشير بقوله
عرفا فتدبر ثم هذا التعريف مبنى على ان الحكم الاول موقت بوقت ظهر فيه الحكم الثاني في علمه تعالى فليس هناك رفع بل انما هو بيان الامد الذي كتب
به وهذا اختيار الاول فانه مبنى على انه غير موقت بل مطلق ارتفع بالنسخ فبين المعرفين خلاف قال ابن الحاجب الخلاف لفظي لان مرادنا بالرفع زوال
التعلق المظنون استمراره قبل ورود الناسخ وهو المراد بانتهاء امد الحكم وليس الفرار اليه لان قدم الحكم يابى الرفع دون الانتهاء لان الانتهاء ليس الا عدم وجود
شئ بعد ان هو مع الرفع ويابى عنه القدم فافهم ليس النسخ الا انتهاء الحكم الى امد معين وهو انقطاع التعلق المظنون بقاءه وفيؤول النسخ الى التخصيص
يكون في الازمان مثل هذا الافراد والحق انه خلاف معنوى وتحقيقه ان الخطاب المطلق النازل في علمه تعالى هل كان متناولا للكل اى كان مقيدا بالدوام
فكان النسخ رفعا لهذا الحكم المقيد للدوام ولا يلزم التكاذب لان الانشاء لا يحتمل الكذب وانما يرفع الثاني الاول او كان الخطاب في علمه تعالى مختصا ببعض
من الازمنة وهو اى الزمان الذي ورد فيه النسخ لكن لم ينزل التقييد عند نزول المنسوخ فكان النسخ بيانا لهذا الامد المقيد به الحكم عند الله تعالى فالمرتفع
بالمرتفع ذهب الى الاول وبيان الامد الى الثاني والاول اى كون المنسوخ مرتفعا بالناسخ لولاه لبقى كالقتل عند المعتزلة فانهم يقولون المقتول كان
حيوة قد انقطع بالقتل لولا القتل لبقى حيا والثاني اى كون حكم المنسوخ مقيدا والناسخ بيان القيد كالقتل عندنا معشر اهل السنة والجماعة فالمقتول
ميت باجله عندنا ولو اذا جاء الاجل لا يستاخر ولا يستقدم والقتل انما هو علامة مجئ الاجل ولولا القتل لمات لمجئ اجله اقول يؤيد الثاني ان التشريع
بالضرورة كتزويج الاخت في شريعة آدم عليه السلام فانه لم يكن اذ ذاك نساء غير الاخوات انما يصح بقدرها فلا يتعلق بالكل وغايته لا تابيد ومن
الجائز ان يكون ابتداء تشريع الحكم لهذه الضرورات لكن يكون منتشرا ودائما كيف وانه قد بقى الى زمان نوح عليه السلام مع انه قد كثر النساء في
البين غير الاخوات وايضا ان يكون شرع ما شرع للضرورة مؤبدا دائما ثم ينسخ عند انتفاء الضرورة فتدبر ويؤيد الاول ان النهى للدوام فيوجب
التعلق مستمرا فليس نسخه الا دفعه فتدبر قال مطلع الاسرار الالهية والذى قدس سره الاصفى ليس محل النزاع معنويا على هذا الوجه صحيحا والا ضرورة
لحجية اليه ايضا فانه ليس بين الفريقين نزاع اصلا وكيف يصح هذا فانه يلزم على كل ان يحكم عند الله تعالى بامر لم يهد اليه الدليل والحكم به البديهة ايضا وليس
كل الاحكام موقتا في علم الله تعالى عند احد ولا الكل مؤبدا عند احد فلا يصح فلا يمكن لاحد من احد الفريقين مطلقا والفرق انما هو ان الامد يجوز ان النسخ الموقت
قبل مجئ وقته ولا يمكن هذا الا اذا كان رفعا بل الحق ان الحكم سواء كان مقيدا بقيد التابيد ام مطلقا عنه ام مقيدا بالوقت لم ينزل التقييد او نزل
لا عمر عند الله تعالى الى اجل معين مقدر النسبة والله سبحانه يعلم هذا الاجل فاذا جاء ذلك الاجل ينزل حكما آخر وارتفع الحكم الاول من البين فالحكم مات
باجله باماتة الله سبحانه وظهور الاماتة ليس الا بهذا الرافع فمن نظر الى الاول حكم بانتهاء امد الحكم المقدر عند الله تعالى ومن نظر الى الثاني عرف بكونه
وقول الامام فخر الاسلام رضى الله تعالى وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار
ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا بيانا محضا في حق صاحب الشرع ينادي على ما ذكرنا وقال في البديع واذا كان في النسخ جهتان
صح التعريف لكل واحد منهما وهذا ايضا يشد كل ما قلنا ولا تظنن انه يلزم من كلام هذا الحبر الامام التقدد بحق فانه بالنظر الى صاحب الشرع

تمسكه بالنظر اليه شيء من انه منهي عنه فان الحق ان وعده هو الحكم المنسوخ في زمانه ومال الناسخ في زمانه ولا تعدد اصلا لان انما البدل ورد ورد الناسخ بيان لانتهاء الحكم
المنسوخ فانه مقدر في علم الله تعالى وانما هو بازالة الفائت فهذه الامانة ذات جهتين بيان للاجل ورفعه بازالة الناسخ والاشاعرة فيه لشيء ولكن
اصلا فافهم وتشكر وعرف صاحب البديع ههنا بانها الحكم شرعي مطلق عن التابيد والتوقيت بنص متاخر عن مورده واعتبار القيد الاطلاق عن
لان نسخ المقيد به لا يجوز عنده والاطلاق عن التوقيت لان ارتفاع الحكم بارتفاع الوقت لا يسمى نسخا فالمراد بالتوقيت توقيتا ارتفع فيه الحكم الا عن
التوقيت فان النسخ الموقت قبل مجيء الوقت جائز بالاجماع واحترز بالنص عن الاجماع والقياس فانهما لا يكونان ناسخين بالتاخير عن التخصيص ولا يخفى على
المتأمل ان القيود للاظهار والتبيين ولا حاجة اليها للاخراج **مسئلة** اجمع اهل الشرائع من المسلمين والنصارى على جوازه عقلا اي العقل يجوزه ولا
خلافا لليهود الا العيسوية وهم اصحاب ابي عيسى الاصفهاني وهم اعترفوا بنبوة سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لكن الى العرب فقط دون
الى الامم كافة وهم امن عاديهما فتهم لان بعد اعتراف النبوة ولو الى جماعة لزم اعتراف صدقه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ومتابعته
عليه كما هو شان الرسالة وقد تواتر عنه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام دعوى النبوة الى الخلق كافة فوجب التصديق فيه فالشمعونية منعوه
عقلا والعنانية سمعا واجمع اهل الشرائع على وقوعه خلافا لابي مسلم الى اصفهاني من شياطين المعتزلة والاظهر في العبارة اجمع اهل الشرائع على
وقوعه خلافا لليهود والشمعونية اه وهو لا يصح من مسلم اي ممن يدعي الاسلام الا بتاويل وقد اول بانه لا ينكر حقيقة النسخ لكن يتحاشى عن اطلاق
هذا اللفظ ويسميه تخصيصا فان تخصيص الازمان كتخصيص الافراد وقيل النسخ عنده الابطال وينكره ويل عليه استدلاله وقيل ينكره في شريعة واحدة
فقط وقيل في القرآن فقط لنا لا يلزم محال لذاته لان المصلحة تختلف باختلاف الاوقات فيكون في وقت في الفعل مصلحة فيجب في وقت آخر
مضرة فيحرم وهذا كشرب الدواء فان شرب دواء واحد ينفع في وقت فيامر به الطبيب ويضر في وقت آخر فينهى عنه والشرع للاديان كالطبيب للابدان في
ابانة المنافع والمضار واما الوقوع اي وقوع النسخ ففي التوراة امر آدم مطلقا اي غير مقيد بغاية بتزويج بناته من بنيه في التيسير روى
الطبراني عن ابن مسعود وابن عباس كان لا يولد لآدم غلام الا ولدت معه جارية فكان يزوج توأمة هذا للآخر وتوأمة الآخر لهذا وحرم
ذلك في الشرائع التي بعدها بالاتفاق فينا وفيكم ايها اليهود وهذا هو النسخ وقال الله تعالى لنوح عند الخروج من الفلك كما في السفر الاول من
التوراة جعلت كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم منها كثير على لسان موسى
عليه وعلى نبينا وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام كما في السفر الثالث من التوراة فلزم القول بالنسخ واعلم ان الدليل القاطع على ثبوت النسخ
وجوازه الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من المعجزات الباهرة والآيات الساطعة المنقولة نقلا متواترا بحيث لا
يتوجه اليه شبهة اهل التلبيس ولا ينطفئ نورها باطفاء احد من الحمقاء المكابرين ثم انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ادعى انتساخ الشرائع
السابقة بشريعته المشرقة شروق الشمس على نصف النهار فالقول بوقوع النسخ حق لا يدفعها شبه اهل التلبيس والتدليس والعوام كالحمر
المشار الغابية حاقتهم واجتراءهم على تكذيب الصلوة وكتابا بنشر الامر من الله سبحانه هذا واستدل بتحريم السبت في شريعة موسى عليه السلام اي بتحريم
الاصطياد وقتل الحيوانات ولو بحق فيه بعد اباحته مطلقا عن غاية في شريعة ابراهيم عليه وعلى نبينا وعلى آله واصحابه الصلوة
والسلام واستدل بتحريم جمع الاختين في شريعة موسى عليه السلام وبعدها من الشرائع ابدا الاباحة في شريعة يعقوب عليه السلام اي شريعته
التي هو عليها فانه نكح بينهما لانه جمع بين الاختين واستدل ايضا بوجوب الختان عندهم يوم الولادة وقيل في الثامن من شريعة موسى بعد الاباحة
في شريعة ابراهيم عليهم السلام وعلى نبينا وعلى آله واصحابه والجواب ان هذه الامور لم يتعلق بها خطاب في شريعته بل هي قبل التحريم على الاصل

كانت مباحة الاصل ورفع مباح الاصل ليس بنسخ واعلم ان اكثر الحنفية ومنهم الشيخ ابو الحسن الكرخي جعلوا رفع الاباحة الاصلية نسخا لان الخلق لم يتركوا سدى في وقت من الاوقات كما قال الله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى حاصله ولم يخل وقت الا وفيه شريعة يهود اذ كان فلا محالة يكون الاباحات شرعية والردة في تقرير جمهور الشيخ واعلم ان شيخ الاسلام فخر الاسلام استدل على بطلان القول بالاباحة للاصلية بهذه الآية الكريمة تقريره ان الانسان لم يترك في حين سدى بل هو مكلف بشريعة نبي من الانبياء فلا شك ان الاشياء منها ما كانت على الوجوب ومنها على التحريم وهكذا فالقول بالاباحة مطلقا باطل الا بمعنى عدم المؤاخذة لاندراس الشرائع زمان الفترة وجعل هذا الجهل عذرا وقد بينا في الاحكام فهذا يؤيد ان رفع الاباحة الاصلية ليس نسخا واما استدلاله بهذه على الاباحة فغير تام وغير مطابق فافهم ولو قيل تلك الاباحات تقررت في تلك الشرائع وعملت الامة بها من غير نكير من المنذر فلما صارت بحكم التقرير من احكامها اي احكام تلك الشرائع فيكون رفعها رفع حكم شرعي وهو النسخ لم يبعد بل هو الصواب كيف وقد جمع يعقوب بين الاختين وفعل النبي للتشريع وكذا الاعياد والاختتان فهذه الحجة تمت من غير مس شبهة او لي التلبيس الشمونية قالوا اولا لو كان النسخ لحكمة ظهرت للناسخ الآن ولم يكن ظاهرة من قبل فبدا اي فالنسخ بداء وجهل بعواقب الامور والا يكن لحكمة ظهرت فعبث اي فهو عبث من غير فائدة قلنا المصلحة تجدد بتجدد الاحوال والحاكم كان يعلم في الازل ان المصلحة تجدد فان الكلام فيما يحسن ولا يقبح لذاته اما هو حسن لذاته او قبيح كذلك فلا يحل النسخ عندنا ايضا فلابد لهم ان اريد بالظهور للحاكم بعد الجهل فنختار انه لم يظهر الآن بل كان ظاهرا له من الازل ولا يلزم العبث فالملازمة الثانية ممنوعة وان اريد به الوجود في الفعل والاضافة به فلزوم البداء ممنوع كيف انه كان يعلم من الازل انه تجدد مصلحة فيه على ان الاشاعرة التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري يختارون الشق الثاني ويلتزمون عبثا فانهم لا يرون اشتمال احكامه على المصالح ان الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وقالوا ثانيا الحكم الاول ان مقيد بغاية فيعدم الحكم بعده فلا نسخ اتفاقا فان انتهاء الحكم بانتهاء الغاية لا يسمى نسخا او مؤبد فلا يرفع للتناقض فان التابيد يقتضي بقاء الحكم الى الابد والنسخ ينافيه ولزوم تعذر الاخبار به اي بالتابيد لكون المؤبد صالحا للنسخ والارتفاع وعدم الجزم بابدية الصلوة والشريعة ومخلف عندكم قلنا الحصر ممنوع بل الحكم الاول مطلق عن الغاية وقيد التابيد فلا ينافي الانتساخ ولو سلم الحصر فنختار انه مقيد بالتابيد فقد يكون التابيد قيد الفعل الواجب لا الوجوب فيكون الوجوب مطلقا لكن للفعل المؤبد كما في صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخل في الخطاب فيكون كل رمضان محكوما بالوجوب فيه في الجملة واذا مات انقطع الوجوب قطعا والفرق بين الوجوب المتعلق بالفعل المؤبد والوجوب المؤبد للفعل ظاهر الاستتر فيه وفيه نظر ظاهر فان حاصل هذا يرجع الى ان الوجوب مطلق وان كان متعلقه مقيدا بالتابيد هذا يرجع الى منع الحصر بابداء احتمال انه مطلق فهو المنع الاول بسند آخر ولو سلم انه قيد للوجوب والحكم مقيد بالتابيد فيما يحق فانه الظاهر كما في [illegible] بقيد التابيد فيحكم الله ما يشاء ويثبت ما يشاء فلان يحكم بحكم مؤبد ثم يرفعه ويمحوه كيف ولم من ظاهر يترك بالنص فالحكم المؤبد وان كان ظاهرا في البقاء ولكن الناسخ نص في الارتفاع فالملازمات لم تتم فان الناسخ رافع للحكم المؤبد ولا يلزمه بقاء الحكم دائما فلا تناقض واما الملازمة الثانية فلانه لا يلزم منه عدم صحة الاخبار بالتابيد مطلقا وانما يلزم فيما النسخ وبطلان اللازم فيه ممنوع بل هو المطلوب واما الجزم بالشريعة فباخبار المخبر الصادق به والخبر لا يحتمل النسخ لاسيما الخبر الذي وهو خبر عما لا يتغير فالملازمة الثالثة ممنوعة فافهم وقالوا ثالثا لو جاز نسخ فعل فاما قبل الوجود فهو عدم اصلا فلا يكون نسخا لانه عدم طارا او بعده فلا يتصور رفعه والا كان تحصيل الحاصل كما قال اصحاب البحث والاتفاق ان تاثير العلة حال الوجود وتحصيل الاصل فلا يتصور كذا في الشرح وقال المصنف لان الفعل عرض غير قار فيعدم الجزئي بذاته فلا يحتاج الى رفع الرافع ولا يمكن ان يوجد ذلك الجزئي مرة اخرى حتى يكون عدمه مرفوعا بهذا الرفع كما قال بل عسى ان لا يوجد ثانيا وعلى هذا يكون الدليل مخصوصا بالافعال الغير القارة نقد بحاده معه فيلزم اجتماع

النفي والاثبات قلنا تسليم انما تدل على ان رفع الفعل بالناسخ لا يصح ونحن انما نتكلم فيه فالمراد من النسخ زوال تعلق الحكم الطبيعة الفعل التي توجد في الافراد الذي
كانت تستمر لولا النزول كما تزول هذا التعلق بالموت فان الفعل يتبع بالنسخ فان قيل هذا حسن لكن فانقلت لا يصح زوال هذا التعلق فانه قبل الوجود كان جواز العدم
الاصلي فلا يكون بالرافع وبعد الوجود لا يتصور العدم لرافع لانه تحصيل الحاصل وحال الوجود اجتماع النقيضين قلت هذه العقبة مشتبهة اصحاب البحث
والاتفاق على ثبوت حاجة الممكن الى التاثير الى الفاعل فالجواب ان الرفع لبعد الوجود فحال العدم اللاحق بالحاصل بهذا الرفع وهذا غير ممتنع فافهم قالوا
رابعا الحكم الاول في العلم الباري تعالى اما مستمر بان التعلق علمه بثبوت الاستمرار والدوام فلا نسخ والا لزم الجهل فان النسخ نقيضه وقوع عدم
الحكم فالحكم بالعدم كذب والعلم به جهل او موقت بان تعلق العلم ببقائه الى وقت معين فلا نسخ فانه يرتفع بمجيء الوقت فلا نسخ قلنا الحكم موقت لكن الوقت الذي
علم انه ينسخ فيه وذلك موجب للنسخ لا مانع له لانه لو لم ينسخ فيه لبقي بعده فيلزم الجهل نعم لو كان الحكم موقتا لا يبقى بمجيء الوقت من غير رفع فتدبر ولو قرر الدليل ان الحكم
مؤبد في علمه بان التعلق العلم بالحكم المؤبد فلا يصح رفعه والا لحق مؤبدا فيلزم الجهل او موقت بان تعلق بالحكم المغيا بوقت فلا نسخ لم يتوجه هذا الجواب
ويحال الى الثاني ويجاب بالجواب الذي مر من منع الحصر واختيار الاول وتجويز انقطاع المؤبد الموهم تنبه كما قيل ولكن الحق في الجواب الحكم مستمر قبل النسخ
في علم الباري غير مستمر بعده ولا يلزم الجهل لان هذا انقلاب والانقلاب العلم لانقلاب المعلوم لا يلزم الجهل كما في الحوادث فانه سبحانه
يعلم الحوادث حال الوجود موجودة وحال العدم معدومة فينقلب علمه لانقلاب المعلوم وهذا مبني على ما ذهب اليه بعض المتكلمين ان صفة العلم قديمة وتعلقاتها حادثة
ومتبدلة حسب تبدل المعلوم في نفسه وفيه بحث اما اولا فلان هذا المبني باطل كيف ويلزم ان لا يكون الحوادث معلومة في الازل وهو جهل كما يقوله
شياطين الرفضة خذلهم الله تعالى واما ثانيا فلانه مسلم هذا المبني لكنه غير واف فان تعلق العلم باستمرار الحكم وبالنسخ لم يتغير بل صار العلم جهلا البتة فلم يتعلق [illegible]
بما وافي الجواب الاول فافهم ولو قرر الدليل بالتقرير الآخر المذكور سابقا وقرر الجواب بانه تعلق العلم بالحكم المقيد بالاستمرار تم اذ زال هذا الحكم
تعلق بمخالفه ويبقى الاشكال الاول الا ان يقال التعلق في الازل بهذا الحكم وبقائه الى مدة كذا ثم وجود حكم مخالف لكن ينبو عنه العبارة فتدبر
التابيدية قالوا لو نسخ شريعة موسى عليه وعلى نبينا وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام لبطل قوله وهو متواتر عنه هذه شريعة مؤبدة وهذا لا يدل على
بطلان النسخ مطلقا بل نسخ شريعة موسى قلنا لا نسلم انه قال بل نجوز ان يكون هذا افتراء فينسخ لمشرق شمس الحقيقة وهو شريعة سيد العالم
صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وسلم ولو سلم انه خبر فيجوز ان يكون مجازا عن طول المكث فلا يبطل فان قلت ان فيه التزام التجوز
خلاف الاصل قلت نعم لكن هو ما يدل القاطع من الدليلين فانه قد تواتر عن موسى عليه السلام رسالة سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله وصحبه
وسلم وان قبلته تجيء الى الكعبة فلا معنى لدوام شريعة موسى عليه السلام الا الى حد الناسخ المبين فافهم ولو سلم الاستلزام اي استلزام بطلان هذا
القول فلا نسلم انه قوله اي قول موسى عليه السلام فلا استحالة في بطلانه بل هو مختلق ومفترى قيل اختلقه ابن الراوندي [illegible] كانوا قوما
بهتا وكانوا يفترون على الله ورسوله كذبا ويحرفون الكلم عن مواضعه فلا اعتماد على نقلهم والتواتر ممنوع انما هو كما يدعون تواتر قتل عيسى عليه السلام
مع انه شبه لهم وكيف لا يكون مختلقا ولو قاله موسى عليه السلام لقضت العادة بمحاجتهم به سيد العالم صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
كما حاجوا بسائر خرافاتهم ولو وقعت المحاجة لنقلت لتوفر الدواعي على نقله فعلم انه مختلق قطعا وقد زعموا ان في التورية تمسكوا بالسبت
ما دامت السموات والارض وهذا يفيد ان لا نسخ لتعظيم السبت قلنا اولا نسخه فيه قدح بانه لا تواتر في التورية الكائنة الآن في ايديهم
بانه لم يكن اخبارهم الناقلون من زمن عيسى عليه السلام بالمتين حد التواتر بل على صدد كانوا يجتمعون على التحريف والاتفاق على
النقل على احراق بخت نصر الظالم اسفارها حين طغوا وقتلوا انبياء من انبياء الله تعالى وقيل كان اسمه شيعيا فبعث الله عليهم هذا

الظالم نقتل ثلثهم وسبى ثلثهم وترك ثلثهم واحرق اسفار كتاب الله التوراة وخرب بيت المقدس وانه لم يبق من يحفظها لانه قتل الحفاظ ولم يكن حفاظ
لها الا اقل القليل وذكر في التاريخ ان عزيرا عليه السلام اماته الله مائة عام ثم بعثه فجاء فوجد القرية معمورة من بني اسرائيل
فطلب التوراة فلم يجد عندهم فدعى الله تعالى بان يلهمها وكان مجاب الدعوات بل نبيا وكتبها ودفعها الى تلميذه ليقرء عليهم فصار مدار النقل
على هذا التلميذ فاين التواتر بل قيل زاد هذا اللعين ونقص فلا اعتماد عليه ونسبوا هذا الالهام اليه بنوته لله تعالى لادعائهم ان امام
التورية لا يكون الا ابن الله تعالى عما يقول الظالمون فكيف يعتمد على قول من له هذا الحماقات ولذا اي لكونها غير متواترة لم يبق
نسخها الثلث التي بايدي العنانية والتي بايدي السامرية والتي بايدي النصارى وقيل نسخ السامرية والعبرية واليونانية مختلفة في
اعمار الدنيا ففي نسخ السامرية زيادة الف وكسر على ما في العنانية والتي في ايدي النصارى زيادة الف وثلثمائة سنة وفيها الوعد بخروج المسيح
عليه السلام وبخروج العربي صاحب الجمل وهو سيد العالم محمد صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما كذا في الحاشية ناقلا
عن التقرير كذا في التحرير مسئلة شريعتنا ناسخة للشرائع السابقة فيما يخالفها قيل ليس ناسخا بل مخصص وكان احكامهن مقيدة لنا نسخ التوجه
الى البيت المقدس الذي كان في شريعة موسى عليه السلام بايجاب التوجه الى الكعبة حين فرضت الصلوة في مكة فانه روى في معالم التنزيل
ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم واصحابه كانوا يصلون بمكة الى الكعبة فلما هاجر الى المدينة المنورة امره الله تعالى ان يصلي
نحو صخرة بيت المقدس ولم يرد به نسخه بعد ما صلى اليه ستة عشر او سبعة عشر شهرا في المدينة بعد الهجرة فانه ليس من الباب في شيء لان هذا النسخ
لما نزل اولا في هذه الشريعة المطهرة من التوجه الى بيت المقدس الا ان ابن ابي شيبة وابا داود في ناسخه والبيهقي في سننه رووا عن ابن عباس
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي وهو بمكة نحو بيت المقدس والكعبة بين يديه وبعد ما تحول الى المدينة ستة عشر شهرا ثم صرفه الله تعالى
الى الكعبة فهذا يدل على ان كليهما كانا قبلة يجب التوجه اليهما فلا يضر كثيرا ويستدل بانتساخ التوجه الى البيت المقدس فقط بالتوجه
اليهما وليس هذا الاثر بنص لان القبلة كانت هي بيت المقدس انما كان يجعل الكعبة بين يديه تعظيما لها لكونها قبلة ابيه ابراهيم لا التوجه
النحو من التعظيم غير مشروع لا يليق بجنابه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم التوهم به فافهم ثم بقي مناقشة وهي ان التوجه الى البيت لقد
انتسخ في شرع عيسى عليه السلام فان قبلته جهة الشرق فالاصوب ان يستدل بانتساخ التوجه الى جهة الشرق بالتوجه الى الكعبة بمكة او الى البيت
بشرط ان يكون الكعبة بين يديه على اختلاف الرواية فافهم واعلم ان المشهور الاستدلال بامر القبلة بوقوع النسخ في شريعة واحدة
وهذا النحو بالانتساخ الذي هو بعد الهجرة بستة عشر شهرا او سبعة عشر للتوجه الى الصخرة بالتوجه الى الكعبة فافهم ولهذا ايضا نسخ تحريم
السبت بتحليله وقد وقع غزوة احد فيه وكثير كحل الاعضاء للرهبانية واستحباب العزلة بترك النكاح الذين كان في شريعة عيسى عليه السلام الى
الحرمة وسنية النكاح وغير ذلك وبالجملة قد تواتر عنه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام دعوى انتساخ بعض احكام الشرائع السابقة
بشريعته الحنيفية المطهرة البيضاء وانعقد عليه اجماع الصحابة رضوان الله عليهم وعلم بالتواتر المعنوي وليس علينا الا من شغب المخالفين
المخصصين قالوا اخبر الكل من الرسل السابقين عليهم الصلوة والسلام عن وجود نبينا سيد العالم صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
فتقييد شرائعهم الى زمان مجيئه اولا قلنا لا يوجب الاخبار المذكور تقييد جميع احكام الشرائع السابقة بل ان اوجب فانما يوجب عدم بقاء
حكم ما اجمالا والاجمال لا ينافي في نسخ الخصوص بعينه لانه لم يقيده ولا ينافي دوامه وظنه لولا الرافع وان يكن كذلك بل على نسخ الخصم وايضا يجب التقييد لم يكن شرائع من قبلنا
حجة فانه يوجب ح تقييد الكل الى زمان مجيء سيد العالم صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فلا يبقى حجة بعده وانتم تقولون بهذا الاخبار

لا يوجب تقييد الاحكام فانه يجوز العقل عين النحران يكون شريعة خاتم الرسل موافقا لشريعة السابقة والغير يجوزون يكون الانبياء ايضا
الا انتساخ فلا يوجب والتزلوا وجب فانما يوجب التقييد الى زمان بعثه صلى الله عليه وسلم وح يبطل وجوب العمل بالشرائع المتقدمة ولم يرد
انه يوجب التخصيص الاجمالي في الاحكام سواء كان في النسخ كيف وانه خلاف الواقع فانه ينتهي بانتهاء الغاية التي علمت الآن وهذا ليس من
النسخ في شيء فتدبر واحسن التدبر مسئلة النسخ واقع في شريعة واحدة وفي القرآن وعن ابي مسلم الجاحظ المعتزلي خلافه وهذا اعدال التاويلات
المذكورة لقوله لنا نسخ ثبات الواحد للعشرة عند المقاتلة بثبات الواحد للاثنين عند يا روى البخاري عن ابن دينار عن ابن عباس قال
لما نزلت ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا فكتب عليهم ان لا يفر واحد من عشرة وان لا يفر
عشرون من مائتين ثم الآن خفف الله عنكم الآية فكتب ان لا يفر مائة من مائتين ونسخ الاعتداد بالحول قال الله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن من معروف بآية
الاشهر وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فالآية الاولى يفيد وجوب الاعتداد
عن المتوفى عنها زوجها سنة والوصية على الزوج بالنفقة والسكنى فنسخ مدة السنة بالعدة بالاشهر والوصية بالميراث روى البيهقي
في سننه عن ابن عباس في قوله والذين يتوفون منكم الآية قال كان الرجل اذا مات وترك امرأته اعتدت سنة في بيته ينفق عليها من
ماله ثم انزل الله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فهذه عدة المتوفى عنها الا ان تكون حاملا فعدتها ان تضع
ما في بطنها وقال في ميراثها لهن الربع مما تركتم فبين ميراث المرأة وترك الوصية والنفقة فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليها ان تتزين و
تتصنع وتتعرض للتزويج فذلك المعروف كذا في الدر المنثورة وفي صحيح البخاري قال ابن الزبير قلت لعثمان والذين يتوفون منكم الآية
قد نسختها الآية الاخرى وهي والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فلم تكتبها فقال يا ابن اخي
لا اغير شيئا من مكانه وهذا اخبار اجلة الصحابة بالنسخ وقول الصحابي فيه مقبول فلا يعارضه قول مجاهد ان الآية ثابتة غير منسوخة ومعناه
ان تمام السنة على اربعة اشهر وعشر انما هو بالوصية ان شاءت سكنت في وصيتها وان شاءت خرجت وهو تاويل قوله تعالى غير اخراج
فان خرجن فلا جناح عليكم فالعدة كما هي واجبة عليها ثم جاء الميراث فنسخ السكنى تعتد حيث شاءت فلا سكنى لها هذا خلاصة ما في
صحيح البخاري قيل لا نسلم ان الاعتداد بالسنة منسوخ فانه قد يطول مدة الحمل قد يمكث حولا وعدة الحامل وضع الحمل والجواب ان
العبرة ههنا للوضع وخصوص السنة لغو فليس فيه محل للمنسوخ ولو سلم ان العبرة هناك لخصوص السنة فلا يوجب ذلك بقاء حكم الآية فان
حكمها كان الاعتداد بالسنة مطلقا وهو منسوخ قطعا الجاحظ احتج بقوله تعالى في صفة القرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه فلا يبطل شيء منه
بالناسخ قلنا النسخ ليس بباطل بل المنسوخ والناسخ كلاهما حقان من عند الله تعالى الا ان العمل باحدهما ينقطع بالآخر على انه ضمير المجموع
اي مجموع القرآن والمجموع لا ينسخ اصلا فافهم مسئلة يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل بعد التمكن من الاعتقاد وعليه الشيخان الامام فخر الاسلام
وشمس الائمة فان قلت فاي فائدة في التكليف ثم النسخ قبل التمكن قال وهو اي الاعتقاد رأس الطاعات واصل العبادات وهو حاصل
فاي فائدة يكون فوقها وهذا خير وان عند هذا العبد فانه ههنا الاعتقاد عمل القلب ورأس الطاعات لكن اذا كان مطابقا للواقع وههنا
المعتزلة قالوا لا وجوب وقت التمكن كيف وهو ان كان حسنا فيه فلا يصح تعلق النهي الناسخ بهذا الوقت فلا بد ان يكون قبيحا فلا وجوب فيه قبله
لا وجوب ايضا لان التمكن شرط التكليف والوجوب لا يتعلق الا بما هو حسن وما النهي لا يتعلق الا بما هو قبيح لذاته مع قطع النظر عن ورود الشرع

كما بين في المبادي الاحكامية فاذا ليس فيه الواقع وجوب فالاعتقاد به قبيح فلا يكون طاعة فضلا عن كونه راس الطاعات ومن ههنا ظهر فساد
ما تراءى ان المقصود قد يكون الاعتقاد فقط دون العمل وههنا من هذا القبيل فانهم قالوا فالجمهور المعتزلة وبعض الحنفية بل رؤساءهم
كالشيخ الامام ابي الحسن الكرخي وشيخ الامام علم الهدى ابي منصور الماتريدي وم شيخ الامام الجصاص ابي بكر الرازي والقاضي
الامام ابي زيد الدبوسي رحمهم الله تعالى قولهم هو الحق المتلقى بالقبول وقالوا فالجمهور الحنابلة والصيرفي من الشافعية لنا التكاليف
قبل الفعل كما مر في المبادي الاحكامية وهو ممكن لقبل الرفع ولا يلزم من ارتفاعه محال يجوز وجوابه ان ارتفاع التكليف قبل التمكن
من المحالات وان كان ممكنا في الجملة فان الامكان لا ينافي الاستحالة بنحو من العدم لو استلزامه محذورا وكيف لا يكون محالا فان وجود
التكليف ينادي اعلى نداء على حسن الفعل زمان التمكن فيستحيل على الحكيم رفعه والنهي عنه لانه فحش مستحيل ودفع بان المقصود من
التكليف الابتلاء بالايمان به والعزم على الفعل لعله حسنة لا الابتلاء بايقاع الفعل وهذا فاسد لان الفعل لم ينعت بالوجوب قبل
التمكن وهو تكليف بغير المقدور او بعد التمكن فلا بد من حسنة فيه كما مر في باب الحاكم فلا يتصور ارتفاعه لان الحسن لا ينهى من الحكيم او لم يتصف
بالوجوب اصلا فالابتلاء بالايمان به ابتلاء بخلاف الواقع وطلب للجهل المركب فافهم وقد يدفع بانه يجوز ان يكون الفعل المنسوخ على حسنه والنهي
لعلة قبح من غيره كالكذب لانجاء نبي وهو ايضا فاسد لان جهة النسخ هل هي مانعة عن ايجابه فلا يصح به التكليف لوجوب المنسوخ
ام لا فلا ينسخ بل يكون من وجه واجبا ومن وجه حراما كالصلوة في الارض المغصوبة فافهم وقد يدفع ايضا بان المقصود من الخطاب
فوائد اخرى متعلقة بالنظم كالقراءة في الصلوة وغيرها وهذه فوائد عظيمة وبه يظهر الجواب عن الاشكال المتقدم ايضا وهذا في غاية السخافة
فانا لا ننكر هذه الفوائد ونقول هل يفيد تعلق التكليف بالفعل فيكون حسنا فلا ينسخ بالنهي عنه او لا يفيد تعلق التكليف فاي شيء ينسخ فافهم
وقياس الشيخ ابن الحاجب على الموت فانه رافع للتكليف قبل التمكن فكذا الناسخ ممنوع لانه مخصص عقلا فالتكليف مقيد بشرط السلامة
فليس هناك ارتفاع بخلاف النسخ فان التكليف فيه مطلق والا لم يصح النسخ على انه ابعد معنى لبعض الافراد افراد الفعل من المكلف
الميت وقد كان الكلام في النسخ قبل التمكن من احد من المكلفين فافهم والحق في الجواب ان الموت المكلف لا ينافي حسن الفعل بخلاف
النهي الناسخ فافترقا ولعل ابن الحاجب لم يقصد القياس بل تمثيل النسخ بالموت في ارتفاع التكليف فتدبر في المختصر واستدل على
الجواز اولا بنسخ ما زاد على الصلوة الخمس ليلة المعراج فانه امر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ليلة المعراج بخمسين صلوة
فرجع الى موسى عليه السلام فقال سل التخفيف فان امتك لا تطيق فسال فحط عشرا ثم رجع فقال موسى مثل ذلك الى ان بقي
خمسة فقد وقع النسخ قبل التمكن من الفعل فان قلت المعتزلة ينكرون المعراج فلا يقوم حجة عليهم قال وانكار المعتزلة مردود فان
ذلك من حماقتهم الكبرى لصحة النقل كما في الصحيحين وغيرهما واشتهاره كالشمس على نصف النهار لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور و
اعترض عليه بانه قبل التمكن من الاعتقاد وهذا كما يعتبر فالعبرة لم ايضا واجيب بان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم هو الاصل
في التكليف فاعتقاد وكان معتقدا والكل وفيه ما فيه لانه سيجيء انه لا يثبت حكم بعد وصول الخطاب اليه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
قبل تبليغه الى الامة فلم يصر الامة مكلفة به حتى يصح الابتلاء بالاعتقاد بل الجواب ان المقصود ان الرسول صار مكلفا به قبل الامة وعقد
ثم نسخ قبل تمكنه من العمل فكذا يجوز في الامة ان يومر وتبلغ الامر اليه ثم ينسخ بعد الاعتقاد وقبل التمكن للفعل هذا الجواب عن هذا
الاستدلال لان التكليف بما زاد على الخمس لم يتعلق الا بالنبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم دون الامة لانه لم يبلغ اليهم ثم

صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وقد نسخ بعد المراجعة الى موسى عم في الفلك الخامس فكما انه كان متمكنا على الاعتقاد كان متمكنا
على الاتيان بالخمسين بل نقول الاتفاق وقت المعراج كان اقل من ساعة كما روي والعروج كان على خرق العادة ولو كان متمكنا
على الفعل فتركه معصية وهو صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بري منها قلت كما كان متمكنا على العروج على سبيل خرق العادة
كذلك على اداء الخمسين ومن امن لتقبض الزمان وبسطه لمتابعة الانبياء والاولياء على تمكنه عليه الصلوة والسلام لاداء الخمسين
كيف واحاد الاولياء من امته قد صلوا الفا من ركعة في جزء من الليل ولا عصيان لان الوجوب كان موسعا في اليوم والليلة او ليس في حديث
المعراج ما يدل على التعيين الاوقات فافهم ولا نسلم انه منزلة واستدل ثانيا كل نسخ قبل الفعل لانه لو لم يكن قبل لكان بعده او معه وهو
باطل لان الفعل منه وقته وبعد وقته يمتنع نسخه اذ لا وجوب حينئذ وحين وجود الفعل وبعده يمتنع ورود او لا كما اقول غاية ما لزم منه امتناع النسخ قبل وجود
الفعل ولا يلزم منه قبل التمكن والمدعى هذا دون ذلك ورد ثانيا الكلام ههنا في انه فعل المكلف شيئا من الافراد فالفعل وليس كل نسخ كذلك
فالاستدلال خارج من المتنازع فيه وحاصل هذا الجواب انا سلمنا ان المدعى النسخ قبل الفعل هو غير لازم فان المقصود منه القبلية بحيث
لم يفعل شيء من افراده وهذا غير لازم من الدليل نقد بان اخراجه من الاول فافهم وتامل فيه اقول لو قيل في تقرير الدليل التكليف بالشيء بعد
الفعل تكليف آخر وبهذا لا يصح بالامتثال بعد ليس بتركه تجويز رفعه دون الاول يكون مع كون كل منهما قبل التمكن والجواب ان التكليف فيما يمكن
فيه لو وجب حسنه ولنسخه يوجب قبحه في زمان واحد وههنا لما كان بعد مضي زمان يتمكن للتكليف على اتيانه للاشاعة في ان فيه حسنا فيوم يصير
بعده قبيحا ينهى عنه فلا تحكم بل هو الاصوب للواجب القبول فافهم الا ان يقال ان النسخ عندهم بيان مدة العمل بالبدن وهذا لا يتصور قبل التمكن
من العمل بمكان الموت فانه يصح تعيين المدة للعمل منه وعلى هذا فالنزاع لفظي لان المجوزين ارادوا بالنسخ قبل التمكن رفع الحكم والمانعون ارادوا
بيان مدة العمل بالبدن وفيه ان المعتقدين سابقا ان النزاع في ان النسخ هل هو بيان مدة العمل او رفع له معنوي وبناء النزاع العمومي
لا يوجب اللفظية وتفصيله ان النسخ بيان للمدة المقدرة لتعلق الحكم بعمل البدن فلا يصح الانتساخ قبل التمكن اذ لا مدة حتى يقدر وعلى هذا
فلا وجه للفظية النزاع فان قلت لم يدل دليل على كون النسخ بيانا للامد المقيد به الحكم قلت نعم لم يدل لكن يكفي للاستناد فافهم واستدل لنا
امر ابراهيم على نبينا وعلى آله واصحابه وعليه الصلوة والسلام بذبح ولده اسمعيل وهو منقول عن امير المومنين وامام الصديقين ابي بكر الصديق
الاكبر وابن عمر وابي هريرة وعبد الله بن سلام وابن عباس في رواية الحاكم وبه قال الشعبي ومجاهد والحسن ويوسف بن مهران ومحمد بن كعب
القرظي وسعيد ابن المسيب وسعيد بن جبير انه اسحق وهو قول امير المومنين علي كرم الله وجهه رواه عبد الرزاق وذهب اليه ابن مسعود كما رواه
الطبراني وعبد الرزاق والحاكم وصححه وجابر ابن عبد الله كما رواه الحاكم وابن عباس في رواية الحاكم عن عطاء
والعباس بن عبد المطلب رواه البخاري في تاريخه وبه قال مسروق رواه ابن جرير وسعيد بن جبير رواه ابن عبد الله بن احمد وكعب الاحبار
رواه عبد الرزاق والحاكم وصححه في قصة طويلة والحسن البصري في رواية ابن ابي حاتم ومجاهد في رواية عبد بن حميد وقتادة رواه ابن جرير
وابن ابي حاتم والشعبي في رواية ابن ابي حاتم واليه ذهب الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية رضي الله تعالى عنه وحكي ان اهل الكتابين اتفقوا على
انه نص في التورية ان الذبيح اسحق لكن اختيار عبد الله بن سلام كونه اسمعيل يابى عنه وروي في ذلك الحديث المرفوع اليه بطرق كثيرة روى الدار قطني
عن ابن مسعود قال قيل يا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم الذبيح اسحق وروى الطبراني عن ابن مسعود قال سئل النبي
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم من اكرم الناس قال يوسف ابن يعقوب ابن اسحق ذبيح الله هذا كله خلاصة ما في الدر المنثورة والذي يهدي

الى ان الولد الذبيح ولد بالبشارة بعد الهرم حال الكبر وقد نص الله تعالى فى سورة هود ان المبشر به اسحق فوجب كونه ذبيحا الا ان يقال ان الذبيح
انما بشر به ابراهيم والذى نص فى سورة هود ان المبشر به لامراته اسحق فيجوز ان يكون البشارتان متغايرتين والذى يرشد اليه القصة
المروية فى صحيح البخارى لبناء الكعبة فانها تدل دلالة واضحة على ان ابراهيم لم يلق اسمعيل عليهما السلام الا بعد بلوغه وتزوجه مرتين حين بناء الكعبة
والذبيح انما هم بذبحه حين كان غلاما فلا يصح كونه اسمعيل فافهم وانما اطنبنا الكلام فى هذا لانى وجدت البعض طاعنين على المتبع فى قول الذبيح
اسحق وليعلم الناظر ان الطعن من غاية جهلهم ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول ان ابراهيم راى فى المنام ذبح
ابنه ورؤيا الانبياء وحى فامر به ولم يفعل فتركه ان كان مع بقاء الوجوب حين الترك لزم العصيان ولا عصيان لانه برئ منه مع ان الله سبحانه
اثنى عليه فى هذا الامر فعلم انه لم يبق الوجوب حين التمكن فالنسخ لازم وقام الذبح العظيم مقامه اورد اولا لا نسلم الامر بذبح الولد بل راى رؤيا
فظنه امرا فان قلت رؤيا الانبياء وحى وقد رواه ابن ابى حاتم عن ابن عباس مرفوعا قلت نعم وحى لكن لا نسلم انه وحى بما راى مطلقا بل يجوز
ان يكون وحيا بما يعبر به او نقول انه وحى لكن التعبير عليه وههنا لم يعبر عليه بل امر بذبح الكبش واورد ثانيا لو سلم الامر فبالمقدمات من الاضجاع
والامرار والسكين وقد عمل به لا بالذبح فسقط الوجوب فلا نسخ واورد ثالثا لو سلم الامر بالذبح فذبح والتحم فارتفع الوجوب فلا نسخ وقد يرد
بانه ضرب صفحة من نحاس على الحلق عند ذبحه فذبحه ولم ينقطع الحلقوم لمانع فاقتضى وسقط الوجوب فلا نسخ وفيه ان هذا التكليف بالمحال
فيمتنع او لا يقع وقد يجاب بانه كان قادرا قبل ضرب الصفحة وعلى هذا ايضا يتم المطلوب من جواز النسخ قبل التمكن وما قيل انه معجزة فلو كان نقل
وليس فليس ساقطا لانه روى ابن ابى حاتم عن السدى كما فى الدر المنثور واورد رابعا لو سلم الامر بالذبح وعدم الامتثال به فما ترك الا لموت
بدلا لان الفداء بدل وقد اتى به فقد سقط الوجوب فلا نسخ وهو قول الحنفية قال الامام فخر الاسلام لم يكن ذلك نسخ الحكم بل ذلك الحكم كان ثابتا
والنسخ هو انتهاء الحكم ولم يكن بل كان ثم ههنا الا ان المحل الذى اضيف اليه لم يحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ فكان ذلك ابتلاء استقر
حكم الامر عند المخاطب فى آخر الحال على ان المتبقى منه فى حق العباد يصير قربانا بنسبة الحكم اليه مآلا بالفداء الحاصل بمعرة الذبح ليبتلى بالصبر
والمجاهدة الى حال المكاشفة وانما النسخ بعد ثبات قرار المراد وبعد الامر لا قبله وقد مر فى الكتاب فاما لا انما فثبت ان النسخ لم يكن لعدم ركنه انتهى
كلماته الشريفة ونقول هذا العبد ان حاصله ان هذا ليس نسخا بل الحكم الذى كان عند الله وهو ذبح الفداء لا غير ثابتا لا منتهيا الا ان المحل الذى
اضيف اليه الحكم فى المنام لم يحله الحكم فى الواقع على طريقة الفداء بان يحل هذا الفداء فقط وهذا كان ابتلاء منه تعالى لابراهيم واستقر عنده
حكم الامر وعلمه على ما هو عليه فى نفس الامر فى آخر الحال بعد العزم على ذبح الولد واما قبله فقد ظن انه مامور بذبح الولد على طريقة الخطاء
فى الاجتهاد والغلط فى التعبير واستقر هذا بعد العزم على ما ابقاه الله تعالى منه بهذا الرؤيا فى حق المنابه يصح ان يكون قربانا بنسبة الحكم اليه
فى الرؤيا فقط لا ان يجب عليه ذبحه فى الواقع وان يصير حكما بالفداء الحاصل لا بل معرة الذبح وان يصير مبتلى بالصبر والمجاهدة فينال
ثوابا عليهما ومرتبة رفيعة فقبل العزم على ذبح الولد لم يفهم مراد الامر على ما هو عليه وهو وجوب الذبح العظيم والنسخ انما يكون بعد
استقرار المراد ولهذا سمى الله تعالى فداء ولم يسمه نسخا والحاصل ان ابراهيم عليه السلام لم يؤمر بذبح ابنه وانما امر بالفداء لكن اري الفداء
على صورة الابن كما اري سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه العلم فى صورة اللبن فشربه واعطى فضله امير المؤمنين
عمر رضى الله تعالى عنه لكن لم يعبر رؤياه ابراهيم وظن انه مامور بذبح الولد وهذا كان ابتلاء منه له ولولده والحكم بذبح الفداء لم ينسخ
ولما كان هذا امر بذبح الفداء ولم يظهر انتساخه وكان الشريعة المتقدمة حجة حكم ائمتنا العام بوجوب الاضحية وهذا محمل صحيح وجيه لكلامه

رحمه الله تعالى فقد رجع الى الجواب الاول الا ان شارحي كلامه لم يحملوا عليه وقالوا المقصود ورحمه الله انه عليه السلام كان مامورا
بذبح الولد حقيقة فالذبح كان واجبا ووجوبه باق لعدم الاتيان به الا انه جعل الفداء خلفا عنه فذبحه يسقط ذبح الولد وليس هذا من النسخ
في شيء فانه انتهاء الحكم وهذا تبديل لمحل الحكم والمبتلى بالامر بالذبح ثم جعل الفداء خلفا صيرورة الولد قربانا من حيث انتساب حكم الله اليه
لا من حيث وقوعه قربانا في الخارج وتكريمه بالفداء وابتلاؤه لصبره فيعطي منزلة رفيعة وهذا هو مطمح نظر المعروف ولا يرد عليه ان الامر بذبح الفداء
بدلا عن ذبح الولد هو النسخ لانه رافع لوجوب ذبح الولد لان كونه رافعا ممنوع من ادعى فعليه البيان وانما هو باق كما بينا وكذا لا يرد
انه سبب ان الخلف قائم مقام الاصل لكن الاصل صار حراما بعدما كان واجبا وهو النسخ وذلك لان حرمة ذبح الولد كان ثابتا من
قبل وانما انتسخ بايجابه مرة لان الامر لا يقتضي التكرار وقد اتى مرة بالخلف فقد امتثل وسقط الوجوب فبقي على ما كان عليه في المرة الاخرى
وهذا ليس من النسخ في شيء فافهم ثم بقي ههنا اشكال هو انكم سلمتم ان محل الفعل قد اختلف ولا شك ان ذبح الولد شيء وذبح الكبش شيء كما ان
صوم عاشوراء شيء وصوم الشهر المبارك شيء فالنسخ الامتثال عن احدهما بالاتيان بالآخر الا بان يرتفع ولما كان ذبح الولد واجبا فلا يرتفع وجوبه
الا باتيانه او ارتفاعه واتيان ما قام مقامه اذ ليس الاول فتعين الثاني وهو النسخ لكنه الى بدل نعم لو كان خصوصية المحل ملغاة وهو الولد ويكون
الوجوب لما هو اعم من ذبح الولد وذبح الكبش لكان له وجه وههنا اسلفنا ان ذبح الولد شيء وذبح الكبش شيء الا ان الثاني خلف عنه وقائم مقامه ووجوب الخلف وجوب الاصل الا ترى
ان الوضوء واجب على المريض والتيمم خلفه لان وجوب الوضوء قد ارتفع فانه لو اتى بالوضوء حصل الطهارة وسقط التيمم وان الظهر على المعذور
واجب والجمعة خلف ولو ترك هما وصلى الظهر لم يصح البتة لكن من ادى سقط عنه الظهر وان الظهر لا يتم بتركه فقد علم ان وجوب الخلف لا ينافي
وجوب الاصل فكذا ههنا والسر فيه ان الخلف انما يحصل به المصلحة المنوطة بالاصل فيحصل سقطا له فكذا ههنا وجب الذبح على الذمة كما كان وانما
ذبح الكبش خلفا عنه وانحصار ارتفاع الوجوب في الاتيان به او ارتفاعه من الاصل ممنوع بل وجه ثالث هو الاتيان خلفه هذا غاية الكلام الذي
حصل لهذا العبد الى الآن وتامل فيه والحق لا يجاوز عن التوجيه الاول فافهم واورد ثانيا لو سلم انتساخ الوجوب فالامر موسع فلا يلزم العصيان
لان التاخير كان جائزا الى حين التضيق والنسخ قبله وانما يلزم لو كان مضيقا فالتعجيل للمبادرة وليس للتضييق قال والمبادرة لدفع مظنة الامر
من المنافقين بتهمة الاعتقاد ولئلا يقولوا هو لا يمتثل امر الله حبا لابنه والاولى ان يقال المبادرة للمسارعة لاداء الواجب اجيب بان الامر
الموسع واجب في كل جزء يقتضي وقت الانتساخ كان واجبا وقد انتسخ فهو نسخ قبل التمكن وهو غير واف فان الوقت في الموسع اذ قد فضل على
الواجب فيعني لعدمه الوجوب التمكن من العمل في الآخر النسخ والتحريم ونحن انما نمنع الانتساخ قبل التمكن على الفعل اصلا فالتعجيل تقدم من المعر
ان التكليف في كل جزء متجدد قلت قد اجبنا عنه سابقا فتذكر واورد ثالثا لو سلم انه مضيق فلا نسلم انه قبل التمكن لان الفداء بعد الشروع في
الفعل لكن لم يتم من غير تقصير منه فتامل فيه واعلم ان هذه الايرادات اكثرها مبتنية بالسند ويدفع الثلث الاول بالفداء فان الفداء يقتضي سبق
الوجوب فيندفع الاول وكذا يقتضي عدم وقوع المفدى عنه وقد يدفع الاول بقول الابن عليه السلام يا ابت افعل ما تؤمر واعلم ان الايراد
الاول هو الحق المتلقى بالقبول واجب الاطاعة والاذعان وقد مر تقريره في اثناء تقرير الكلام الامام فخر الاسلام الآن نزيدك نفعا
فنقول رأى ابراهيم عليه وعلى نبينا وآله واصحابه الصلوة والسلام في المنام انه يذبح ابنه وهذا المنام كان مبشرا البتة والا لوقع
غيره رأى الذبح منه وقد قال انه رأى انه يوم يعرض على الابن طلبا للمشورة فقال اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى فظنه
الابن امرا جازما ان رؤيا الانبياء وحي او على امر آخر فقد اصاب … لكن … المجتهد في الاجتهاد فقال يا ابت افعل

ما تؤمر ستجدني ان شاء الله من الصابرين وتقرير هذا في رأي ابراهيم عليه الصلوة والسلام لما كان غالبا ما دته عدم كون رؤياه معبرا ولما
وصل اجتهاده اليه وجب الامتثال الى ان يظهر الخطاء فهم فالذبح كان لم ينقطع حلقومه اما لصفحة ضربت كما قيل او بغيره ولا تتبع الى قول من يقول
ان الانبياء كيف يخطئون في احكام الله تعالى فان هذا القول قد صدر من شياطين اهل البدع كالروافض وغيرهم الم تر اهل الحق من
اهل السنة والجماعة القامعين للبدعة كثرهم الله تعالى يجوزون على الانبياء الخطاء كما ظهر في اسارى بدر من سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه
وعلى آله واصحابه وازواجه اجمعين وكيف وقع من داود عليه السلام في الحرث وفي الحكم له عند المرافعة مع كونه للآخر كما هو مشروح في الصحيحين
كيف وقع موسى عليه السلام حين فعل باخيه هارون عليه السلام ما فعل وحين قال لمن سأل هل احد اعلم منك لا احد اعلم مني فاوحى الله تعالى
بلى عبدنا خضر كما اخرجه الشيخان وكيف وقع لنوح عليه السلام حيث سأل نجوة ابنه من الغرق على ما هو المشهور ثم ان في اراءة الرؤيا على هذا
الوجه وعدم الاعلام بالتعبير ابتلاء عظيما لهما عليهما السلام ونيل لمرتبة رفيعة لكن لما لم يكن الانبياء مقرين على الخطاء اعلم الله تعالى
وناداه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا واختار صيغة التفعيل ولم يقل صدقت في الرؤيا لانه لم يصدق فيه وانما صدقه ان هذا لهو البلاء المبين
مرسل للذبح للتعظيم وسماه فداء على حسب ظن ابراهيم والا كان هذا اصل الواجب وفي هذا الخطاء والعزم على ذبح الولد سر آخر مذكور في شرح فصوص
الحكم للشيخ العلامة عبد الرحمن الجامي قدس سره فيطلب منه ولنذكر من كلام الشيخ الاكبر تبركا قال رضي الله عنه في فصوص الحكم اعلم ايدنا الله
واياك ان ابراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه اني ارى في المنام اني اذبحك والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها وكان كبشا ظهر في صورة ابن
ابراهيم في المنام فصدق ابراهيم الرؤيا ففداه ربه من وهم ابراهيم بالذبح العظيم وهو تعبير رؤياه عند الله وهو لا يشعر فالتجلي الصوري في حضرة
الخيال محتاج الى علم آخر يدرك به ما اراد الله بتلك الصورة الا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لامير المؤمنين
ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في تعبير الرؤيا اصبت بعضا واخطأت بعضا فسأل ابو بكر ان يعرفه ما اصاب منه وما اخطأ فلم يفعل عليه
السلام قال تعالى لابراهيم حين ناداه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا وما قال قد صدقت في الرؤيا انه ابنك لانه ما عبرها بل اخذ بظاهر ما رأى والرؤيا تطلب التعبير انتهى كلماته
الشريفة المنكرون للنسخ قبل التمكن قالوا لو جاز النسخ لزم صيرورة الشخص الواحد حال التمكن مامورا ومنهيا والمكلف الواحد بالواحد من الفعل
في الواحد من الزمان لا يؤمر ولا ينهى عنه قلنا لا معية في التكليف بحكم المنسوخ والناسخ ولا في التعلق اي تعلق الحكمين به بل يرفع احدهما الآخر
فلا يلزم صيرورة شيء واحد مامورا ومنهيا في زمان واحد وقد مر منا ما يكفي لدفع هذا الجواب ولا بأس بالاعادة ليزداد وضوحا فاعلم انه تعلق التكليف
وقت التمكن بالامر المنسوخ ام لا وعلى الثاني لا التكليف فلا نسخ اذ لا تكليف قبل التمكن لانه من شرط التكليف وعلى الاول صار الفعل واجبا في
الذمة ثم صار حراما في ذلك الوقت ايضا بالناسخ فلزم اجتماعهما قطعا فان قيل المقصود من امر المنسوخ الاتيان بعقد القلب وبالنهي الكف
عنه وقت التمكن قلت عقد القلب باي شيء ان كان هناك وجوب فيلزم المحذور قطعا وان لم يكن هناك وجوب صار المقصود عقد القلب
خلاف الواقع والمطلوب جهلا مركبا فتدبر ولا تغلط قيل هذا الدليل منقوض بجميع صور النسخ فانه يلزم ان يكون شيء واحد مامورا بالمنسوخ
ومنهيا بالناسخ اقول الانتقاض ممنوع فان الوقت في غير محل النزاع متعدد فيصح ان يبقى الوجوب بالامر المنسوخ الى امد ويكون النسخ
بيانه فيصح بيان الامد فتامل ولك ان تطرح حديث بيان الامد من البين وتقول لما كان الوقت في محل النزاع متعددا فيجوز تعلق الوجوب
به في وقت وارتفاعه في وقت آخر فلا محذور اصلا سواء كان النسخ نفس بيان مدة بقاء المنسوخ او الرفع فافهم ثم لو قرر الدليل هكذا
يلزم في النسخ قبل التمكن تعلق الوجوب والحرمة وقت النسخ لتوجه النقض البتة ولا يفيد الجواب بتعدد زمان الوجوب والرفع فان الوجوب

قبل الرفع لانه يعود على اصل الدليل فان الوجوب ههنا كان ايضا قبل الله تعالى لكن المقصود ههنا الاتيان لعقد القلب وفي سائر العقد الاتيان بالفعل لكن
ليس المقصود ههنا بل اللزوم توارد التكليف بالفعل وقت التمكن ولا استحالة فيه بل لازم من غير مردود كذا اجتماع الحسن والقبح اليهم كما عرفت فتذكر وقد يقال كيف عدم جواز
نسخ التكليف قبل التمكن من الفعل كما ذهب اليه اكثر محققي الحنفية مسئلة لا يجوز عند الحنفية والمعتزلة نسخ حكم لا يقبل حسنه وقبحه السقوط كوجوب الايمان وحرمة الكفر
وسائر العقائد الباطلة وقد مر من قبيل انقلبت الكل عند المعتزلة غير الصابئة لذلك ان حسن كل فعل وقبحه عندهم لذات الفعل و ما
بالذات لا يتخلف قلت بالغير قد تغلب على ما بالذات فيتخلف عنه ما بالذات كما في برودة الماء وقد مر في مبادي الاحكامية ويجوز نسخ وجوب
الايمان وحرمة الكفر عند الاشاعرة التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري ومنهم الشافعية اذ لا حسن ولا قبح عندهم الا شرعا فالايمان
والكفر سيان عندهم وما اوجب الشرع فهو حسن وما حرم فهو حرام ومن ثمه جوزوا نسخ جميع التكاليف عقلا الا الامام حجة الاسلام الغزالي
قدس الله سره قال يجب معرفة النسخ والناسخ وهو تكليف قيل في جوابه سلمنا انه لا بد من تلك المعرفة ولا يجب على المكلف تحصيل
تلك المعرفة بل يجب على الله تعالى عقلا على اصول اهل الاعتزال وعادة على السنيين اصول اهل السنة التابعين للبدعة كثرهم
الله تعالى لتعريف الناسخ للعباد تفضلا منه تعالى على عباده واذا لم يجب على المكلف فلا تكليف به اقول يجب على المكلف اعتقاد
ان الناسخ خطاب من الله تعالى والا وان لم يجب فهو يعمل بالمنسوخ ولو عمل به اثم قطعا فان العمل بالمنسوخ حرام فهذا العقد مطلوب
منه وهو تكليف فتدبر واعترض عليه مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره اما اولا فلانه لما فرض وجوب اعلام الله تعالى انتساخ
الحكم فلا يقرب الى العمل به فلا يأثم وان عمل به مع هذا العلم فلا يمنع الوجوب عليه دفعا لهذا الاثم واما ثانيا فلان الفرض انتفاء التكاليف
رأسا لا بالايجاب ولا بالتحريم فاذا فرض انتفاء هذه المعرفة والعمل بالمنسوخ صح لا يلزم الاثم كيف وما صار هذا الا بمحال حال انتفاء البعثة
فالافعال كلها على الاباحة فالعمل بالمنسوخ والناسخ سيان فلا اثم نعم لو لم يكن هذه المعرفة وقع في تعب العمل بالاحكام
المنسوخة من غير فائدة فيلزم العبث لكن لا يلزم فيه وجوب هذه المعرفة اذ لا استحالة عند الاشعرية في ايقاع الله تعالى
عبيده في العبث فافهم والجواب عن كلام الامام اولا كما قالوا انا اذا علمنا به نسخ التكليف بها لا انقطاعه لعدم الفعل ثانيا
دينه وقد ارتفع التكليف بغيرها بالنسخ فلا تكليف اصلا قيل الارتفاع بالفعل اي ارتفاع التكليف باتيان الفعل
لا يسمى نسخا فارتفاع هذا التكليف ليس بنسخ فلم يلزم نسخ جميع التكليفات بل نسخ البعض وارتفاع البعض بالامتثال
واجيب بان النسخ انما هو التكليف المستمر وهذه المعرفة غير مستمرة لانها لضرورة معرفة النسخ والضروريات تتقدر بقدرها
ولا يذهب عليك ان هذا انما يتم لو ارادوا بنسخ الجميع نسخ المستمرة منها وليرجع النزاع لفظيا فان الامام غير منكر
اياه بل جوزوا انما منع نسخ وجوب معرفة النسخ والناسخ فاذن الجواب ما قد مر من منع الوجوب لا غير وثانيا كما اقول
ان النسخ يحدث بعد التكليف لانه عدم طار ونسخ الجميع كما مع تكليفات سابقة على النسخ اوجب تكليفا آخر هو معرفة ان
الناسخ خطاب الله ومعرفة النسخ فوجب هذا التكليف ثم ارتفع لانه من الجميع التي نسخت ولهذا يلزم التسلسل فانه ان لم يرتفع
هذا التكليف بنسخ الجميع واحتاج الى ناسخ آخر وجب معرفة هذا الناسخ فلا بد لنسخه من ناسخ آخر وهكذا واما اذا كان نسخه
بنسخ الجميع فلا محذور فتامل وههنا ابحاث غير وارد لانه قد سلم ان نسخ الجميع اوجب تكليفا آخر لا بد من امتثاله ولا يصح
انتساخه قبل امتثال الا لما حصل المقصود من التكليف وبعد الامتثال لا يبقى على الذمة شيء حتى ينسخ فلا يصح ان يكون ارتفاعه لانه

مسئلہ الجمہور من اہل الاصول علی جواز نسخ نحو صوموا ابدا ای الحکم المقید بالتابید لانہ کعموم غلاة فی تناول جمیع ابداء الوقت الا ان القید فی المقیس یتناول کل الابد وفی المقیس علیہ البعض المعین والنسخ تخصیص وہذا جائز قبل انتہاء التقید وکذا النسخ صوم ابدا بخلاف الصوم واجب مستمر ابدا اذ قیل لانشاء الوجوب واما اذا کان خبرا فلا کلام فیہ ہہنا لانہ نص موکد لا احتمال فیہ لغیرہ وہو المفسر فی اصطلاحنا فلا یقبل انتساخہ وفیہ ان النصوصیۃ والتاکید لا یمنع النسخ بنص آخر وہو اقوی منہ فان النص الموکد قصاری امرہ ظہور الدلالۃ علی المراد بحیث لا یبقی احتمال غیرہ واما عدم احتمال ارتفاعہ فکلا فافہم وقیل ہما سیان فی عدم الجواز وعلیہ الشیخ الامام علم الہدی ابو المنصور الماتریدی والشیخ الامام ابو بکر الجصاص والشیخان الامامان شمس الائمۃ والامام فخر الاسلام کذا قالوا لکن عبارۃ فخر الاسلام وانما الذی یحتمل النسخ من الاحکام التی فی الاصل محتملۃ للوجود والعدم فتکلمنا تابید ثبت نصا وتابید ثبت دلالۃ وتوقیت اما التابید صریحا فمثل قولہ تعالی خالدین فیہا ابدا وقولہ تعالی وجاعل الذین اتبعوک فوق الذین کفروا الی یوم القیمۃ یرید بہم الذین صدقوا بہ وبمحمد علیہ الصلوۃ والسلام من الملک الدائم وہذا والقسم الثانی مثل سائر شرائع محمد التی قبض علی اقراتہ باقاتہا موبدۃ لا یحتمل النسخ بدلالۃ ان محمدا علیہ الصلوۃ والسلام خاتم النبیین ولا نبی بعدہ ولا نسخ الا بوحی علی لسان نبی والثالث وہو التوقیت انتہی کلماتہ الشریفۃ وہذا یحتمل ان یراد بالتابید الاخبار بالتابید کما یدل علیہ تمثیلہ بالاخبارات ولنا ہذا انتہی لنبوتہ لان التابید والنسخ متناقض فان التابید یقتضی بقاء الحکم ابدا والنسخ یقتضی فیہ الارتفاع قلنا لا نسلم التناقض بینہما بل احدہما یرفع الآخر نظرا الی ان القید لا انہما انشاء لیس لہما محکی عنہ حتی یتصور الصدق والکذب واما لزوم اخبار بقائہ الی الابد فممنوع بل لا اخبار بہ الحکم حتی یتبع الاخبار عنہ وقائل ان یقول ان الایجاب موبدا یقتضی حسن المامور بہ ابدا والنسخ یقتضی قبحہ ولو فی بعض الاحیان فیلزم اجتماع الحسن والقبح فی وقت واحد وما اجابوا بہ فی انتساخ الحکم قبل التمکن قد ابطلنا سابقا والجواب ان الوجوب ابدا ہی انما یقتضی الحسن ولو فی بعض الاحیان فانہ من الجائز ان یامر الحکیم بامر یعلم حسنہ فی بعض الاوقات ان یفعلوا ابدا لکا لا علی التابید نعم منہ ارتفاع الحسن من البین ولیس فیہ ایقاع للمکلف فی المہلکۃ بخلاف النسخ قبل التمکن لان الایجاب یقتضی الحسن ولو فی الجملۃ لکن حال التمکن اذ لا تکلیف قبلہ والنسخ یقتضی ان لا یکون لہ حسن وقت التمکن فتدبر واعلم ان المستدلین استدلوا ایضا بانہم قالوا لیس من شان الحکیم ان یخص قبلہ بالتابید ویرید بہ مدۃ من غیر تجویز نسخ ثم یرفعہ فالتابید عندہم تاکید للبقاء ودفع احتمال النسخ کما ان التاکید بکل واجمع لدفع احتمال التخصیص وعلی ہذا الایراد علیہم انتساخ النہی مع کونہ للتابید اذ لیس موکدا بذکر التابید لکن لا بد لہم من البیان علی ان التخصیص علی ہذا التابید لدفع ہذا الاحتمال فافہم وقد یجاب عن لزوم التناقض بان المراد قید المکلف بہ لا التکلیف والتکلیف مطلق ولم یرتض بہ المصنف وقال واما جعل الابدیۃ قید المطلوب لا الطلب فبعید لانہ لا ینساق الیہ الذہن اما اسمع انہ قد سبق ان الشیء ساکت عن التابید ولیس ہہنا الا قید الطلب ثم ان ہذا الجواب لا صحۃ لہ اذ لا کلام فی جواز انتساخ الحکم المطلق عن التابید والتوقیت واذا کان الابدیۃ قید المطلوب صار الحکم مطلقا لا مقیدا بالتابید وہو خلاف المفروض ومن ہہنا ظہر فساد تحریر مشایخ المعتبر فانہ جعل النزاع فیما اذا کان قید المطلوب فانہ لا نزاع فیہ لاحد وقیل ہما ای صوموا ابدا والصوم واجب مستمر ابدا سیان فی الجواز ای جواز الانتساخ وہو الحق لما مر من الوجہ وقد تقدم فیما تقدم کیف والتکلیف ممکن فیجوز ارتفاعہ فالذی یمکن ما لعالیس بارفع فافہم ثم قیل انہ لم یقع فی الشرع تکلیف بہذا النحو ثم انتسخ فلیس لہذہ المسئلۃ کثیر فائدۃ وبعضہم جعلوا الفائدۃ من تجویز نسخ صوموا ابدا والصوم واجب ابدا الکل شبہۃ بعض الاحکام التوراتیۃ التی یدعون انہا مفیدۃ بالدوام فافہم مسئلہ الجمہور قالوا

يجوز النسخ لا الى بدل من حكم شرعي اما البدل الاعم منه ومن الاباحة الاصلية فضروري بالاتفاق خلافاً للقوم والمعتزلة بل يدل الناسخ على البدل ام لا اثبوت البدل بدليل منفصل فلعله لا دم لان الشريعة المصطفوية لم يدع حكماً من الاحكام لا بتبيانه لا اقل من الاباحة قالوا لم يجز لم يقع وقد وقع فان ايجاب تقديم الصدقة عند مناجات الرسول نسخ بلا بدل روى ابن ابي شيبة والحاكم وصححه وابن مردويه عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه وجوه آله الكرام قال ان في كتاب الله لآية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد بعدي آية النجوى يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة كان عندي دينار فبعته بعشرة دراهم فكنت كلما ناجيت النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم قدمت بين يدي نجواي درهما ثم نسخت فلم يعمل بها احد أأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات الآيات وروى ايضاً عن امير المؤمنين وامام الاشجعين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام قال ما عمل بها احد غيري حتى نسخت وما كانت الا ساعة يعني آية النجوى كذا في الدر المنثور فالآية الناسخة لا يدل على حكم شرعي بدل عن الحكم الاول فقط لكن لا بد ههنا من دليل على جواز الصدقة بل استحبابها بعد هذا النسخ والعمومات السابقة لا يكفي فان آية النجوى ناسخة لما تقدم ارتفعت من البين فلا بد من دليل بعد النسخ ولعله يعمل منها انتساخ تحريم الافطار بعد العشاء والنوم قد انتسخ وفيه ان الناسخ قوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل وفيه اباحة المباشرة والاكل والشرب منصوصة فليس من الباب في شيء فافهم ما نفوا النسخ لا الى بدل قالوا قال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فلا بد من حكم خير او مثل وهو البدل قلنا المراد من الخير او المثل اللفظ يعني في الفصاحة والبلاغة والاعجاز والنزاع في الحكم ويكل وبين احد ها نسخ التلاوة والمعنى لا ننسخ تلاوة الآية الا نأتي بلفظ ما هو خير منها او مثلها وعلى هذا فالانسا اي شيء وكلمة او مانعة عن كونه تقسيم النسخ والثاني لنسخ نسخ الحكم والمعنى كلما نسخ من حكم آية او ننسها يعني نسخ تلاوتها نأت بناسخ خير منها او مثلها في الفصاحة والبلاغة وعلى هذا لا بد من التخصيص يعني ما ننسخ من آية بآية والا تنسخ انتساخ الآية بالسنة ولو سلم ان ليس المراد اللفظ في الفصاحة والبلاغة فلعله اي النسخ بلا بدل خير للمكلف لمصلحة فيه فلا يلزم البدل وفيه ان الاتيان لا يساعده فان ذلك لا يكون الا لحق والحكم وبعد تسلم عدم ارادة الاول تعيين الثاني ولعل هذا مراد ما في التحرير واما وجدان من البدل على التنزل ترك البدل فليس بصحيح اذ ليس ترك البدل حكما شرعيا والنزاع فيه ولك ان تقول الاتيان الانزال للحكم بانزال الفاظ دالة عليه ولا يلزم منه ان يكون هو حكماً شرعياً بل يجوز ان يكون حكماً آخر والناسخ الذي لا يدل على اقامة حكم شرعي بدل المنسوخ يدل على حكم ما ولا اقل من رفع الشارع حكمه الاول ويكون هذا الرفع خيراً للمكلف في المعاش فقد اتى بحكم ولو غير شرعي خير اليه فقد بان مساعدة الاتيان وسقط الايراد فافهم وقد يجاب بالتخصيص بما لا يكون لا الى بدل لا تجويز التخصيص واحتماله فقط حتى يرد عليه ما في التحرير ان احتمال التخصيص لا يستلزم وقوعه بل لا دلالة من مخصص وهو وقوع النسخ لا الى بدل كما تقدم وقد يجاب ايضاً بان غاية ما لزم منه عدم الوقوع والمدعى عدم الجواز فما تم التقريب وتعقب عليه في التحرير ان مرادهم نفي الوقوع واما الجواز فضروري فلا ينبغي ان ينكره عاقل فتأمل

واعلم ان شارح المختصر حرر النزاع في نسخ التكليف من غير تكليف وامكان عبارة المختصر الحمد على جواز النسخ من غير بدل وتحلو المدعي مطابقة المتن فقيل اراد بالتكليف حكما من احكام الخمسة فان التكليف قد يطلق مقابل الوضع الفاذا قبل فرض المسئلة في جزئي من جزئياته والظاهر انه حمل البدل في المختصر على التكليف لما ان اسند لا لا قرينة عليه كما قال ودل عليه كلام ابن الحاجب فانه استدل عليه

بالسنة عن ادخار لحوم الاضاحي محرما ثم نسخه مبيحا ويوجه فاتيه بدليل ارخصهم فان المماثلة اهل الديتين في لا مماثلة من الاباحة والتكليف فهو قرينة على ذلك وحمل
وفيه ان المماثلة من جميع الوجوه غير لازمة وهو المنصوص من الامام الشافعي في رسالة الام كما في بعض شروح المنهاج قال لا نسخ فرض ابدا الا
وثبت مكانه فرض هذا وقد تاولوا الفرض بالحكم وهو كما ترى مسئلة يجوز النسخ باخف اومساو اتفاقا واما بالاثقل فكذلك يجوز عند الجمهور خلافا لبعض الشافعية
لنا لا امتناع في الاحكام كما هو الحق لملاحظة فيه اي في هذا الانتقال من الاخف الى الاثقل والاتعب المصلحة فيما يفعل الله ما يريد فيجوز الانتقال الى الاخف
الى الاثقل ولنا ايضا الوقوع ولو لم يجز لم يقع فنسخ عاشوراء برمضان قد مر تخريجه والظاهر ان انتساخه بالتخيير بين صيام شهر رمضان كله
وبين فدية كل صوم ولاشك ان هذا التخيير اشق على الانسان من صوم يوم واحد وان كان مكابرة واما ما قيل من يقول لم يشرع تخيير بل
اوجب الصوم في شهر رمضان كله ابتداء بل هذا العدم الوارد في الآية في حق الشيخ الفاني فالامر اظهر والحبس في البيوت الثابت بقوله تعالى واللاتي
ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا بالجلد
او الرجم روى البيهقي في سننه عن ابن عباس في الآية قال كان المرأة اذا زنت حبست في البيت حتى تموت فانزل الله بعد ذلك الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة فان كانا محصنين رجما فهذا السبيل الذي جعل لهما كذا في الدر المنثور وقد روي هذا بطرق كثيرة ان شئت فارجع اليه ولاشك ان الحبس
اهون من الرجم الذي يموت فيه بيقين والجلد الذي قلما يبرء وقول الصحابي في اخبار النسخ حجة فلا يعتد بما قال البيضاوي ويحتمل ان يكون المراد بالتوصية
بعد الجلد بكرا لا يجبر عليهن بسبب الخروج والتعرض للرجال ولم يذكر الحد استغناء بقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة نعم يرد عليه
ان الحكم موقت بجعل السبيل فانتفاؤه فيما بعد الغاية لا يكون من النسخ في شيء الا ان يقال المراد بالسبيل نسخ هذا الحكم فيعني عليكم ايها الحكام حبسهن الى الموت الى
ان ينسخ هذا الحكم ويجعل سبيل آخر فافهم ولنا ايضا انتساخ التخيير بين الصوم والفدية روى الشيخان وابو داود والترمذي والنسائي والدارمي والحاكم
والبيهقي عن سلمة ابن الاكوع قال لما نزلت هذه الآية وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال من شاء منا صام ومن شاء ان يفطر ويفتدي فعل
حتى نزلت الآية التي بعدها فمن شهد منكم الشهر فليصمه وروى البخاري عن ابن ابي ليلى حدثنا اصحاب محمد صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم نزل رمضان
فشق عليهم فكان من اطعم كل يوم مسكينا ترك الصوم ممن يطيقه ورخص لهم في ذلك فنسختها وان تصوموا خير لكم فامروا بالصوم وروى ابن ابي شيبة
والبخاري عن ابن عمر انه كان يقرء طعام مساكين قال هي نسختها الآية التي بعدها فمن شهد منكم الشهر فليصمه واخبار الصحابة لاسيما مثل ابن عمر
في الانتساخ مقبولة فان قلت روى البخاري وعبد الرزاق والدارقطني والبيهقي من طرق عن ابن عباس انه كان يقرء وعلى الذين
يطوقونه مشددة ويكلفونه ولا يطيقونه ويقول ليست بمنسوخة وهو الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة يطعمون لكل يوم مسكينا ولا يقضون قلت
اولا قد ثبت عن ابن عباس معارضه فانه روى ابو داود عنه وعلى الذين يطيقونه فدية فكان من شاء منهم ان يفتدي بطعام مسكين
افتدى وتم له صومه فقال من تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم وقال فمن شهد منكم الشهر فليصمه الآية وفي رواية اخرى لابي داود
والبيهقي منه كان رخصة للشيخ الكبير والعجوز الكبيرة وهما يطيقان الصوم ان يفطرا ويطعما مكان كل يوم مسكينا ثم نسخت بعد ذلك فقال الله فمن شهد منكم
الشهر فليصمه وثبتت للشيخ الكبير والعجوز الكبيرة اذا كانا لا يطيقان الصوم ان يفطرا ويطعما والحبلى والمرضع اذا خافتا افطرتا واطعمتا كل يوم مسكينا
ولا قضاء عليهما وثانيا انه رضي الله تعالى عنه انما حكم باحكام القراءة الشاذة ولنا نزاع في انتساخه وانما يدعى انتساخ قراءة
التخفيف الذي الان يقرء في القرآن غاية ما في الباب ان قراءة التشديد بكونها منقولة آحادا ليست باقية على القرآنية بل من جملة
منسوخ التلاوة وثالثا نقل التنزل ان سلمة رضي الله عنه اخبر ان الناس كانوا يفطرون ويفتدون فليس هناك محل الاجتهاد

بخلاف الحكم على نفي العاقبة والحكم ببقائها فانه ممالا يسوغ ان يكون بالاجتهاد فلا يصلح معارضا فتدبر المانعون قالوا اولا النقل من الاخف الى الاثقل ابعد من المصلحة فلا يصح قلنا لابد منتقض بالنقل الى التكليف من البراءة الاصلية فان هذا ايضا نقل من الاخف الى الاثقل فيكون ابعد من المصلحة اقول ليس في البراءة الاصلية يعني التذكير لعله لرعاية الخبر حكما شرعيا حتى يكون التكليف نقلا منها والكلام فيه فان قلت ليس في النقل شناعة الا لاجل الايقاع في العسر بعد ما كان في اليسر وهو متحقق ههنا فينبغي ان لا يصح فالتقض بتسليم قلت لم يكن هناك يسر من الشارع وانما كان البراءة للجهل من المصالح فاذا تفضل الحكيم فكلف على حسب المصالح فلا نقل من اليسر الثابت منه كما نحن فيه فان اليسر كان من الشارع الحكيم فقد يرد والحق في الدفع منع البعد في النقل من اليسر الى الاثقل فقد يكون الاثقل ابدا الاخف اصلح للمكلفين والحكيم يكلف على حسب المصالح تفضلا منه علينا لا وجوبا حتى يرجع الى الاعتزال وقالوا ثانيا قال تعالى يريد الله ان يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والظاهر انه ليس في النقل من اليسر الى الاثقل يسر اقول نسيا فيما في الكريمتين وفي الآخرة فالتخفيف بتخفيف الحساب في الاولى والعسر العقاب واليسر تكثير الثواب في الثانية ولو سلم ان المراد التخفيف الدنيوي وكذا العسر واليسر فلا نسلم ان يعمهما فانه من البين ان ليس المعنى يريد الله جميع انواع التخفيف واليسر كيف وح لا يصح تكليف اصلا ولا البعض منه الشامل بل التخفيف امر نسبي وكذا العسر واليسر فلم يرد العسر الذي يؤدي الى تلف النفس وزيادة المرض واراد اليسر والتخفيف الواجب مالا يوجبهما فانه كما في الصوم بل المنقول قال الله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فالظاهر ان اللام للعهد فاليسر الافطار في السفر والمرض والعسر الصوم فيهما ويؤيده ما روى البيهقي وابن ابي حاتم وابن جرير عن ابن عباس في قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قال اليسر الافطار في السفر والعسر الصوم في السفر بما قررنا ظهر لك ان لا منافي احاديثه ولا يخفي ضعف هذا الايراد وسقط توجيهه بان اللام ليست عاهدة فهي للعموم فافهم ولو سلم العموم ايضا فمخصوص بتقال التكاليف بالاتفاق فيخص بالتكليف الناسخ ايضا لدلالة الدليل والعقل قرينة التخصيص ايضا ولو سلم ان الكريمتين غير مخصوصتين بتقال التكاليف فمعنا وادعي ما ذلك القول الكريم يريد التخفيف واليسر مهما امكن في نفس الامر ولما تغيرت المصلحة لا يمكن منه تعالى لانه قبيح يستحيل صدوره منه وتحقيقه ان نسبة الشرع الى الافعال نسبة الطب الى الابدان كما مر في المبادي الاحكامية فلا يحكم الشرع الا بما فيه حسن او قبح فربما يكون واجبة بالنظر الى الحكمة ولا يمكن بالنظر الى الحكمة حكم الا بما فيه افضاء الى الثواب وتخليص من العقاب فلما تغير الفعل الاخف من الافضاء المذكور وصار الفعل الاثقل مفضيا مثل افضاءه في نفس الامر لم يمكن الحكم بالاخف وتعين الاثقل بالحكم فافهم وقالوا ثالثا قال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والظاهر ان الاثقل ليس خيرا منه دون الاثقل والجواب انه خير عاقبة لان النسخ انما يرد وهو ازيد صلاحا بالنسبة الى المنسوخ فهو خير عاقبة منه او ايجاب باحتساب ثوابه ولهذا الثقل خير له في العاقبة وهذا الخيرية هي المرادة في الآية فان قلت قد روي عن ابن عباس انها على الخيرية الدنيوية في المشقة وهو مما قلنا لو سلم صحته فتاويل الراوي لا يكون حجة لا سيما اذا اقام الدليل على خلافه ثم يرد ان المراد الخيرية لفظا في الاعجاز والفصاحة والبلاغة وقد مر من قبل مسئلة نسخ جميع القرآن يمتنع اجماعا وذلك لان فيها الاعجاز وبه التحدي فبقيت لا يقبل النسخ وقيل لا يبطل وتقديم التلاوة والحكم مما الاتفاق ولا حاجة الى الاستدلال عليه واستدل بما في صحيح مسلم عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها كان فيما انزل عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس رضعات معلومات يحرمن فتوفي النبي صلى الله عليه وسلم وهن فيما يقرأ من القرآن لكن فيه انقطاع باطن فانه ليس في القرآن خمس رضعات وقيل انه قرآن لكن القوم تركوه وكان من القول بالتحريف

انه ذهب من القرآن شیء كثير وكيف يصح هذا وقد قال الله تعالى وانا له لحافظون وان علينا جمعه وقرآنه الا ان يقال معناه كان فيما تغير منه
من لا يعلم نسخه الا ما سلف من خلاف ابي موسى الجاحظ وقوله ان لا نسخ في القرآن لا اعتداد به لقوله الاجماع السابق على ظهور خلافه بخلاف قوله
والنسخ اي بما نقص من الحكم فقط او التلاوة فقط فيجوز عند الجمهور جوازا ووقوعا خلافا لبعض المعتزلة لنا اولا لا تلازم بين جواز التلاوة وحكم المدلول فان
جواز التلاوة حكم وحكم المدلول حكم آخر فيجوز الانفكاك بينهما فيجوز ان يبقى احدهما ويرتفع الآخر فقد ثبت الجواز ايضا والوقوع روي عن امير المؤمنين
عمر رضي الله تعالى عنه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والحكم ثابت وهو الرجم روى الامام مالك والشيخان عن
ابن عباس ان عمر قام فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد ايها الناس ان الله بعث محمدا بالحق وانزل عليه الكتاب فكان فيما انزل عليه
آية الرجم قرأناها ووعيناها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة ورجم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ورجمنا بعده
فاخشى ان يطول بالناس زمان ان يقول قائل لا نجد آية الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة انزل الله وروى عبد الرزاق والحاكم
وصححه عن ابي بن كعب كم تعد آيها يعني سورة الاحزاب وانها لتعادل سورة البقرة او اكثر من سورة البقرة ولقد قرأنا فيها الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فرفع فيما رفع وهذا ثابت بطرق لا ريب. ان يدعى التواتر فاندفع ما اشار اليه بقوله قيل هذه
الآية منقولة آحادا وما نقل آحادا ليس بقرآن واذا لم يكن قرآنا لا يكون منسوخ التلاوة اقول على التنزل لا اسلم ان ما نقل آحادا ليس قرآنا
مطلقا وانما المسلم ليس باقيا على القرآنية حال نقله آحادا وهذه الآية كانت متواترة حين كونها قرآنا وبالنسخ لم يبق متواترا لارتفاع تواترها
على ما دل عليه قول ابي بن كعب رضي الله تعالى عنه كنا نقرأ في بعض روايات الحديث المتقدم وفيها ولقد قرأنا بالصيغة الجمع ثم الوقوع
مروي في آيات اخر. فانه روى عبد الرزاق واحمد وابن حبان عن امير المؤمنين وامام العادلين عمر رضي الله تعالى عنه قال ان الله بعث
محمدا بالحق وانزل معه الكتاب فكان فيما انزل عليه آية الرجم فرجم ورجمنا بعده ثم قال قد كنا نقرء ولا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم ان ترغبوا
عن آبائكم وفي رواية الطبراني عنه قال لزيد اكذلك يا زيد قال نعم وزاد في رواية ابن عبد البر ثم قال اوليس كنا نقرء الولد للفراش وللعاهر الحجر
فيما فقدنا من كتاب الله فقال ابي بلى والحكمان ثابتان الى يوم القيمة حرمة الرغبة عن الآباء وثبوت الولد بالفراش الصحيح من النكاح
ومنه اي منسوخ التلاوة فقط عند الحنفية القراءة المشهورة لابن مسعود في كفارة اليمين ثلثة ايام متتابعات ونحوها كقراءة ابن مسعود فافطر فعدة من ايام اخر
في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فانه قد ثبت من الصحابي العادل ذي المناقب الرفيعة برواية شهيرة
انه اخبر بقرآنيتها فلا بد ان يكون قرآنا لان التساهل والنسيان والخطاء في مثل هذا بعيد عنه غاية البعد بل لا يكاد يصح ثم انه لما كان لم ينقل
تواترا علم انها لم يبق على القرآنية وقد انتسخ نهاية ما في الباب انه لم يطلع على الانتساخ فقرأها على المعروفيه ما فيه فان غاية ما لزم ثبوت كونها
منسوخة التلاوة واما بقاؤها حكما فكما قيل روى الدارقطني عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت نزلت فصيام ثلثة ايام متتابعات
فسقطت متتابعات وقال اسناده صحيح وهذا يدل على انتساخها مطلقا وهذا السند ليس في موضعه لان الظاهر منه سقوط هذا اللفظ لا الحكم المفاد
ورجاليسنا بما قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير في جواب استدلال الشافعية بحديث خمس رضعات التحقيق ان الاصل في انتساخ التلاوة انتساخ
الحكم معها الا ان دل دليل على بقائه فان الاصل من انتفاء الدال انتفاء المدلول وهو ايضا غير مراد فان الاصالة ممنوعة كيف ولم ينتف
الدال من البين بل هو كلام منزل من الله تعالى دال على حكمه كما كان قبل الانتساخ وانما ارتفع احكامها من جواز الصلوة بها وحرمة مسها
للمحدث وغير ذلك ومن انتفاء هذه الاحكام لا يلزمه ظاهرا ولا عقلا انتفاء الدلالة او المدلول ولاح لمن تدبر حسن التدبر سقوط المنع ايضا

فانه بعد ما ثبت نزوله وافادته للحكم ولم يبطل بانتساخ التلاوة شيء منهما وجب بقاء حكمه كما كان ما لم يظهر رافعه فانما هو بقاء الحكم فافهم ولا تغفل
واما الجواب عن حديث خمس رضعات بما مر انه ضعيف كما تقدم او انه نسخ الحكم ايضا مع بقاء التلاوة فانه الاعتداد بحول لاتسلم وارتفع حكمها باية التربص اربعة
اشهر وعشرا وقد تقدم اثبات النسخ فتذكر المعتزلة قالوا اولا النص حينئذ لحكمه والحكم ثابت بالنص فلا يوجد احدهما بدون الاخر فبينهما تلازم كتلازم
العلم والعالمية فلا يتصور ارتفاع احدهما مع بقاء الاخر والجواب بمنع ثبوت الاحوال التي هي واسطة بين الموجود والمعدوم فلا تحقق للعالمية فانها
حال كما في شرح المختصر والمختصر غير متوجه لانه نظير التلازم وليس مبنيا عليه حتى يضر منعه والحال الاحوال عندهم امور انتزاعية متحققة بتحقق ما
وعلمهم واسطة لتفسيرهم الموجود بالمتحقق حقيقة وبالذات والمعدوم بغير المتحقق مطلقا وهذا ليس مما ينكره احد وليس ريب في كون العالمية من
القبيل فتدبر بل الحق في الجواب ان ذلك التلازم ابتداء اي ابتداء ثبوت الحكم فان النص له دليل ثبوت الحكم ابتداء لا بقاء اي لا تلازم في
البقاء فيجوز بقاء احدهما بدون الاخر فتدبر والاصوب في الجواب ان يقال ان منسوخ التلاوة لا ترتفع نظمه من البين ولا دلالته بل هو كلام
منزل من الله تعالى مفيد لمعناه كما كان قبل وانما ترتفع احكامه من جواز الصلوة به وغيره وليس الحكم من لوازمات نفي الاحكام لا بقاء ولا ابتداء
وكذا انتساخ الحكم انه لم يبق الحكم متعلقا بذمة المكلف وهذا لا ينافي بقاء الاحكام المتعلقة بالنظم من جواز الصلوة وغيره وهو المعنى ببقاء التلاوة
فافهم قيل في حواشي ميرزاجان وايضا الدلالة الوضعية يمكن التخلف فيها اذ لا تلازم بين الدال والمدلول بحسب الخارج بخلاف العقلية والنص انما يدل
على الحكم وضعا فيجوز بقاء التلاوة اي الدال دون الحكم المدلول واما بقاء الحكم بدون التلاوة فظاهر لانه لا يلزم من انتفاء دليل خاص انتفاء المدلول
اقول الدلائل الشرعية كالعلل العقلية في ايجاب الحكم فلا يصح تخلفها من الحكم الا ترى الى قولهم ان قول الفعل هو الايجاب فلا صحة لتجويز التخلف الا بالحق
البقاء وهو عود الى الجواب الحق وكان هذا القائل منه صار والاجابة بجواب آخر واما قوله واما بقاء الحكم الخ فاحش فانه لا كلام في بقاء حكم بدليل
آخر انما الكلام في بقائه بمنسوخ التلاوة فتدبر ولا تخبط وقالوا ثانيا بقاء التلاوة فقط من غير بقاء الحكم ايقاع في الجهل اذ هو مفيد بقاء الحكم ويجهل
على هذا التقدير وايضا هو عبث لان فائدته اي فائدة بقاء التلاوة الافادة للحكم وقد انتفت على ما فرضتم والايقاع في الجهل والعبث كلاهما
محالان على الله تعالى واما عكسه فهو ايضا ايقاع في الجهل لان ارتفاع التلاوة مظنة ارتفاع الحكم وايضا رفعه حينئذ عبث اذ لا فائدة في الرفع
قلنا هذا مبني على التحسين والتقبيح العقليين وهما ممنوعان عند الاشعرية ولو سلم التحسين والتقبيح العقليان كما هو الحق عندنا فلا تجهيل مع الدليل
الدال على ارتفاع الحكم دون التلاوة وفي العكس والاعجاز والتلاوة وجواز الصلوة من الفوائد فلا عبث في ابقائها وكذا ارتفاع نحو الاحكام
من الفوائد فلا عبث في العكس فافهم مسئلة جاز نسخ ايقاع الخبر بان يكلف الشارع باخبار شيء ثم ينهى عنه اتفاقا وقد وقع ايضا فان رسول الله
صلى الله عليه وسلم امر ابا هريرة رضي الله تعالى عنه باخبار من لاقاه ممن قال لا اله الا الله دخل الجنة فنهى ببشارته امير المؤمنين امام العادلين
عمر رضي الله عنه فنهاه عنه كما في صحيح مسلم والمصلحة في المنع ان لا يتكلموا فانه يصل الى الكاسلين فيتكلون وهذا ابتداء فانما امره علما منه بانه يخبر
اولا امير المؤمنين عمر ومثله لا يمكن بل يجيد غاية الجهد والشكر وانما نسخه بايقاع نقيضه منعه الحنفية والمعتزلة مطلقا سواء كان الاول مما يتغير اولا
فاعلم انه لم يوجد من الحنفية نص صريح في منع هذا النسخ بل المعتزلة قالوا به على ان فيه تجويز الكذب القبيح وفي التحرير وينبغي ان يكون قول الحنفية كذلك
لكن يرد عليه ان قبح الكذب ليس مما لم يقبل السقوط اصلا بل من جهة ما حتى يمتنع نسخه بل يجوز ان يامر الشارع بالاخبار عن شيء وهو صدق لكونه
حسنا ثم يغير عنه بعد حين ليفسده ويكون في الكذب مصلحة غالبة على قبحه فيامر بالاخبار عن النقيض والحنفية قد صرحوا بجواز انتساخ كلما حسنه وتحقيق هذا
والله اعلم بمراد عباده وقيل في التحرير تبعا للعلامة امتناع النسخ بايقاع النقيض لما هو فيما لا يتغير واما فيما يتغير فيجوز ايقاع الاخبار بسلبه بعد تغيره

من غير توهم كذب فيه ان اتحاد الزمان يجب في التناقض لانه كون الخبرين بحيث يلزم صدق كل كذب الآخر وبالعكس وهذا لا يتحقق الا بان يرد الثاني في زمان
انه انما يتحقق عند اتحاد زمانيهما فاذا كان الخبر الاول صدقا فالثاني كذب وبالعكس فلو نسخ الامر بايقاع الخبر بالامر بايقاع نقيضه ولو كان
متغيرا لزم الامر بالكذب في احد الحالين في المتغير وغيره سواء فلا وجه لتخصيص بالا تغير وقد يقرر كلام التحرير بانه اراد بالمتناقضين ما يكونان
متناقضين في ظاهر الامر ولا يكون ذلك الا بان يختلف ايجابا وسلبا ظاهرا واذا كان فيما لا يتغير يكون احدهما كاذبا البتة فلا يصح التكليف
بالاخبار بهما ثم نسخه بايجاب الاخبار بالآخر واما اذا كانا فيما يتغير فيجوز صدقهما باختلاف الزمان فيجوز اما التكليف فيما يتغير بايقاع احدهما
ثم بايقاع سلبه مرادا فيها شرائط التناقض فلم يذكر اشكالا على قياسه بذكر فيما لا يتغير فان حكمهما واحد ولا يخفى ان هذا التكلف مستغنى عنه بل يجوز نسخ
مدلول الخبر فان كان مما لا يتغير كوجود الصانع فلا يجوز انتساخه اتفاقا وان كان مما يتغير فالجمهور يقولون هو مشكل في عدم الجواز وهو الحق
وقيل يجوز مطلقا ماضيا كان الخبر او مستقبلا وعليه الامام فخر الدين الرازي الشافعي والآمدي وقيل يجوز اذا كان الخبر في المستقبل دون الماضي
واختاره البيضاوي لنا كما اقول النسخ اما رفع او بيان للامد وكلاهما باطلان اما عدم الرفع فلان الرافع لا يرفع وجود ارتفاع الخبر
ارتفع مصداقه الذي هو الواقع وقد يقال النسخ عبارة عن العدم الطارئ وهو لا يوجب رفع ما هو واقع بل انها الوجود
والتقرير الاوفى ان الخبر حكاية عن امر واقع فارتفاع هذا المحكي عنه في زمان آخر لا يوجب ارتفاع الخبر لتحقق ما حكي به عنه فليس هناك انتساخ
الخبر وارتفاعه في شيء بل الخبر انما لا يرتفع الا اذا ارتفع من الزمان الذي حكى في الخبر عن تحققه فيه فلا بد من ان يتحد زمان الرافع
والمرفوع للتنافي فما غير رفع الرافع مصداق المرفوع ليرتفع الخبر المرفوع من البين فيلزم رفع الواقع البتة وهو محال واما عدم البيان فلان
فلان من شرطه لولاه لدام الحكم لا يتصور الا في الانشاء حقيقة كصيغ الانشاءات او حكما نحو كتب عليكم الصيام لان اللفظ
هناك موجب ان لم يمنع مانع فيتصور فيه الدوام لولا البيان واما الخبر فلا يوجب شيئا بل تحقق المحكي عنه سابق عليه موجود في زمانه معدوم
بعده ولا دخل للاخبار فيه والاحضر ان يقال ان النسخ سواء كان رفعا او بيانا للامد لا بد فيه من كون الحكم بحيث لولا النسخ لدام وهذا لا يتصور
في الاخبار لان تحقق حكمه يتبع وجود المحكي عنه ولا دخل في وجوده وعدمه للاخبار كما لا يخفى فافهم واستدل بلزوم الكذب يعني لو فرض
انتساخ الخبر لزم كذبه لارتفاع مصداقه بالناسخ وقيل في الجواب ان الكذب لا يتعلق بالمستقبل فليس بشيء فانه من البين ان الاخبار عن المستقبل
ان كان بحسب مصداقه فيه فصدق والا فكذب الم تر كيف نسب الله تعالى الى الكفار تكذيب خبر الحشر والنشر اقول في لزوم الكذب عند
انتساخ الخبر على تقدير البيان اي تقدير كون النسخ بيانا للامد نظر فان انتهاء وجود المحكي عنه الى زمان لا يوجب الكذب في الحكاية فتدبر
ولك ان تقرر الكلام بان النسخ يجب فيه ان يبين الناسخ امد الحكم بالمعارضة فلا بد من وحدة زمان الحكم فان تحقق مصداقهما فاجتماع
النقيضين والا فالكذب وهذا بخلاف الانشاء فان الاول يرتفع بالمعارضة او يظهر امده وبهذا تجويز انتهاء الامد بانتهاء مصداقه لا انتهاء جملته
فليس من النسخ في شيء فتدبر المجوزون قالوا اولا لو قيل انتم مامورون بصوم كذا ثم نسخ لجاز اتفاقا مع انه خبر قلنا ههنا امران الاخبار
يتعلق الامر بالمخاطبين والامر المتعلق بهم الموجب ولم ينسخ الخبر بتعلق الامر لان تعلق الامر واقع ولم يرتفع وانما نسخ الامر المتعلق المخبر عنه وهو ليس
خبرا فما هو خبر لم ينسخ وما نسخ ليس بخبر وان اريد الاخبار المقيد بالدوام فهو كاذب من الاصل فنفذ من انتساخ الامر فهذا ليس من النسخ في شيء
بل بعد هذا الاخبار عن الشارع لا يصح الانتساخ اصلا وقالوا ثانيا يجوز اتفاقا انا افعل كذا ثم يقول اردت ستة فقد انتهى حكم الاول بهذا
وهذا النسخ قلنا انه تخصيص لا نسخ فليس من الباب في شيء كذا في شرح المختصر قيل في حواشي ميرزاجان هذا الشرح والمشرح لا يكون تخصيصا

حينئذ القول انه رفع الحكم من الاصل لا رفع دوامه وثبوته فالنسخ دفعا لا يلزم تقليب الواقع وكل دفع وهو تراخيا تخصيص غاية ما في الباب انه ان رجع ترتيبه على غاية الدفع عند المتكلم فالاول كان الثاني هذرا عندنا وحكم بكذب القول من الاصل الا ان نسخ فكلا بل هو تخصيص غير مطابق لطرائق العرب وانا لا يكون هذرا في الانشاء لما كان اللفظ عدم المعنى وشيئا للحكم كان التراخي موجبا للمشقة من وقت حضوره عند تمام المهلة الا تيسر الا النسخ فانه تغيير مطابق للعربية ويكون به ليس الكلام والاعمال خير من الاهدار فان العاقل لا يتكلم بكلام مهمل فافهم فقد اتضح الفرق بين الامر وله

مسئلة يجوز نسخ الكتاب بالكتاب كما مر ونسخ المتواتر من السنة بالمتواتر ونسخ الاحاد بالاحاد وبالمتواتر اتفاقا اما نسخ المتواتر بالاحاد فمنعه الجمهور خلافا للشرذمة قليلة بعكس التخصيص فانه جائز بخبر الواحد عند الجمهور لكن عند صيرورة المتواتر مخصصا ظنيا والشرذمة القليلة على المنع لانه اي التخصيص جمع بين الدليلين وهذا اي النسخ ابطال للاول وابطال القاطع بالظني لا يجوز وفيه تسامح فانه ان اريد بالتخصيص جمع لكن مع تغيير الاول وتغيير القاطع بالمظنون لا يجوز واما اذا خصص او لا بقاطع فيصير مظنونا فيجوز التخصيص لكونه تغييرا شبيها فينبغي ان يجوز النسخ ايضا لانه ابطال بعد صيرورته مظنونا

قيل في حواشي ميرزاجان فيه نظر لان المتواتر وان كان قطعيا عدم ثبوت لكنه ظني بقاء لانه قابل للارتفاع والنسخ لان الكلام فيه وانما البقاء بالاستصحاب كالامر فانه لا يدل على الدوام بل النسخ انما هو باعتبار الدوام فالناسخ مزيل دوامه فما لزم الارتفاع المظنون بالمظنون وجوابه ان حكم المتواتر مقطوع الى ظهور ما يبطله ويرفعه والاحاد اذ ليس يصلح للمعارضة لا يرفع بقاءه المقطوع وهذا هو جواب القول على التنزل المتواتر قطعي عدما ظني بقاء كما ذكرتم والاحاد ظني عدما وظني بقاء اي مظنون فما يتيقن من بقاء المتواتر لان البقاء مشكوك والا لم يعتبر خبر الواحد حجة في البقاء فلا تعارض فان الضعيف لا يعارض القوي فلا يصلح ناسخا وقول شارح المختصر بعد الاشتراك بين الظنية لا يعتبر القوة والضعف في قدر الظن خلاف المعقول اللهم الا ان يقال اعتبارهما عسر فسقط وفيه ما فيه الا ان يكون له قوة قريبة الى اليقين كالمشهور عند الحنفية فيعارض المتواتر ويجوز به النسخ بالزيادة وللكلام فيه تحقيق ستذكره ان شاء الله تعالى

قالوا اولا ثبت التوجه الى البيت اي الكعبة بعد نسخه اي بعد مقطوعية التوجه الى بيت المقدس بخبر الواحد لاهل مسجد قباء فانهم تحولوا الى البيت بعد ما كانوا متوجهين الى بيت المقدس ولم ينكره رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم روى المالك والشيخان والنسائي عن ابن عمر قال بينما الناس بقباء في صلوة الصبح اذ جاءهم آت فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قد انزل عليه الليلة قرآن وقد امر ان يستقبل الكعبة فاستقبلوها وكانت وجوههم الى الشام فاستداروا الى الكعبة فقصة قباء كانت في صلوة الصبح واخرج الشيخان عن البراء ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اول ما قدم المدينة نزل على اجداده او قال على اخواله من الانصار وانه صلى قبل بيت المقدس ستة عشر شهرا او سبعة عشر شهرا وكان يعجبه ان يكون قبلته قبل البيت وانه صلى اول صلوة صلاها صلوة العصر وصلى معه قوم فخرج من صلى معه فمر على مسجد وهم راكعون فقال اشهد بالله لقد صليت مع رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قبل القبلة قد داروا كما هم قبل البيت وهذه القصة اخرى والمسجد غير مسجد قباء كما صرح به القسطلاني في شرح صحيح البخاري وقد وقعت في صلوة الفجر ومن ظن ان المسجد مسجد قباء فقد خلط وسهى وبالجملة ان اهل مسجد قباء او هذا المسجد قد عملوا بخبر الواحد عند معارضة القاطع وحكموا بانتساخه به ولا يتوجه اليه ما في البحر الرائق ان التوجه الى الكعبة ثابتة بالكتاب وهو متواتر لانه يجب انه بالكتاب لكن لم يكن متواترا حين الاخبار بل انما وصل اليهم بخبر الواحد فافهم وثانيا لو لم يكن جائزا لما كان عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام يبعث الاحاد لتبليغ الاحكام مطلقا مبتداة كانت او ناسخة لعلم ان النسخ كان يثبت بخبر الواحد والجواب عنهما خبر الواحد فيها المقترن بما يفيد القطع

من القرائن معروفة كما يأتي في السنة ونحن ايضا ندعي عدم امتناع النسخ بالخبر المحفوف وخبر القبلة من هذا القبيل لان الاخبار في زمان
النبي بحضرة صاحب الشرع صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مع علم المخبرين بحال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم التحول كما في قوله تعالى
قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها كذا في الحواشي فتأمل فيه ولك ان تجيب عن الاول ان اهل قباء وغيرهم قد تفرسوا
بنور الفراسة ان القبلة تتحول وقد اتفق اخبارهم بما تفرسوا فعلوا به وقد اخرج الطبراني في خبر التحول ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه و
سلم قال اولئك رجال آمنوا بالغيب فلم يعتبر رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اخبار الواحد خبرا وحكم بايمانهم بالغيب وهذا المختار للطريق
لا يقوم حجة ويجاب في التحرير عن الثاني بان بعث الآحاد وتبليغ نواسخ القاطع ممنوع ومن ادعى فعليه البيان فافهم وقالوا ثانيا قال الله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير الى الآية نسخ بتحريم كل ذي ناب من السباع مع ان التحريم
انما ثبت بخبر الواحد قلنا هذا من التخصيص دون النسخ كما قيل بعيد لكونه متراخيا عنه فان الآية مكية وهذا التحريم كان بالمدينة والتراخي في المخصص
باطل عندنا مطلقا وعند غيرنا عن وقت الحاجة قلنا لا نسخ اذ المعنى لا اجد الآن اذ المضارع ظاهر في الحال ولو تنزل فتحمل له فيحمل عليه فلا رفع
تحريم الاستقبال ابدا مما الاباحة ولو سلم الارتفاع فعدم الوجدان انما يوجب اباحة اصلية فان لزم رفع هذه الاباحة فرفع الاباحة الاصلية
ليس نسخا فتدبر قال في الحاشية الفرق بين هذا التقرير مشكل في اثبات حكم شرعي والجواب عنه ان ههنا اخبارا بعدم وجدان النص وهو انما يوجب
عدم تعلق الخطاب بالتحريم واما تعلقه بالاباحة فكلا بخلاف التقرير فانه دال على تعلق الخطاب بالاباحة فافهم ومنع ابن الحاجب التحريم اي تحريم
السباع من البهائم فالنسخ انما هو لانه اي والسباع من البهائم سوى الخنزير مباحة عنده **مسئلة** يجوز نسخ السنة بالقرآن جوازا او وقوعا وعن
قول الشافعي المنع عقلا كما نقل عن عبد الله بن سعيد او سمعا كما قال ابو حامد وابو اسحاق وابو الطيب الصعلوكي وقيل ليس بممتنع لا عقلا ولا سمعا
لكنه لم يقع قال السبكي نص الشافعي يدل على اكثر من هذا في كلام لعله ايماء الى ان للشافعي قولين كما قال الآمدي وامام الحرمين لنا التوجه
الى البيت المقدس ليس في القرآن وقد كان ثابتا فكان ثبوته بالسنة ونسخ بآية التحويل فقد ثبت الوقوع وما قيل ان التوجه الى بيت المقدس
لعله كان عملا بالشريعة السابقة فان شرائع من قبلنا كانت حجة فليس فيه نسخ السنة بالكتاب ساقط فان التوجه الى بيت المقدس كان
بعد الهجرة وبعد ما كان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يتوجه في مكة الى الكعبة فليس هذا من العمل بالشرع المتقدم اصلا وعلى التنزل
ان العمل بالشرع المتقدم انما يكون اذا لم يعلم نسخه اصلا وههنا قد انتسخ التوجه الى بيت المقدس في شريعة
عيسى عليه السلام على نبينا وعلى آله واصحابه فان قبلة النصارى الى الشرق وكذا الحرمة المباشرة الثابتة ليالي شهر رمضان نسخ لقوله تعالى
احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الآية مع ان الحرمة ثابتة بالسنة دون الكتاب وتجويز كون الناسخ سنة توافقت بالكتاب فصار من قبيل
انتساخ السنة بالسنة فلم يكن من الباب او كون المنسوخ كتابا مما نسخ التلاوة فيكون نسخ الكتاب بالكتاب لم يكن من الباب بعيد جدا لانه لو كان الامر
كذلك لنقل ولو آحادا واستبعد بان معلوم التقدم والتأخر محكوم عليه بالناسخية او المنسوخية اجماعا وقد يقال الاجماع انما هو فيما يصلح المؤخر ناسخا
وههنا لا يصلح لان الكلام في جواز انتساخ السنة بالكتاب وهو لا يخلو احسن ثوب مكابرة فانه لو جوز مثل هذه الاحتمالات لبطل باب الحكم بالنسخ
فانه يصح ان يقول في كل نسخ هذا الناسخ لما كان معلوم التأخر لا يصلح ناسخا عنده بل ههنا ناسخ آخر فهذا استدلال كيف وقد صح وثبت قطعا واجماعا
ان توجه بيت المقدس كان فرضا ثم نسخ ولم ينقل ناسخ سوى القرآن لحصل هذا القطع بان القرآن نسخ له فافهم ولا تخبط الشافعية قالوا اولا قال الله تعالى
وانزلنا اليك الكتاب لتبين للناس ما نزل اليهم فهو مبين بالكسر اي بانه البيان لكل ما نزل اليهم وهي السنة والبيان لا يرفع شيئا بل نسخ وتقريره ما قال بيان

ان غاية ما لزم منه انه عليه السلام مبين للقرآن فانما يلزم منه الا عدم انتساخ القرآن بكلامه لا عدم انتساخ كلامه بما هو ناقل من الله تعالى فهذا الوجه وجيه ساقط
وجيّد وههنا تحريف الكلم عن مواضعه وذلك لانه قد لزم منه انه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم مبين بالقرآن فهو البيان نفسه فينقض بانتساخ
القرآن بالقرآن فانه ايضا مما نزل اليهم فيكون بيانا فلا النسخ به فتامل فيه قلنا اولا البيان ههنا بمعنى التبليغ والمعنى وانزلنا اليك
الكتاب لتبليغ الناس ما انزل اليهم فليس هو بيان للحكم حتى لا يكون رفعا ولو سلم ان البيان بيان الحكم فانما لا يرفع السنة مبينة بالكسر للقرآن
لا الغير بل يجوز ان يكون مبينة بآية ومنسوخة بالآخر وقالوا ثانيا فيما هي في نسخ الكتاب بالسنة تنفير للناس فانه يوهم ان الله يكذب رسوله ويرفع
قلنا لا نسلم ان فيه تنفيرا كيف ولو اعلم انه مبلغ فقط لا مخترع من عند نفسه فلا نفرة لان ما جرى على لسانه الشريف حكم الله تعالى فلا وهم للنفرة فافهم
مسئلة يجوز نسخ الكتاب بالسنة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى قطعا فان له قولا واحدا وفيه للكتاب يهم النساج ان فيه ايضا له قولين لكن هذا النسخ ممكن لذاته
فانه لو فرض لم يلزم منه محال والنظر الى مفهومه لا الى الوقوع وليس ممتنعا بالغير لان الاصل عدمه لكن اصحاب الشافعي لا يقنعون عليه بل يمنعون الامكان فان رب شيئ
لا يمنعه العقل وذلك مستحيل لله ولعل الشبه المكابرة وتفصيل الدليل ان الكتاب لا يزيد على السنة الا بالنظم واما الحكم فحكم كل منهما حكم الله تعالى فلا يستحيل نسخ
احدهما بالآخر وكذا لا يستحيل ان يبين احدهما الآخر وانكاره مكابرة واستدل بانه قد قال صلى الله عليه وآله واصحابه وبارك وسلم لا وصية لوارث نسخ
الوصية للوالدين والاقربين الثابت بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وقول جماعة
منهم الشيخ ابو بكر بن الجصاص والامام فخر الاسلام وتبعها كثير منهم صدر الشريعة ليس الناسخ الحديث بل الناسخ آية المواريث فليس من الباب
مرجوح فانها اي آية المواريث لا يعارضه اي وجوب الوصية للاقرباء لان الميراث بعد الوصية فيجوز ان تكون من الثلث والميراث في الباقي
وفي الحاشية وبه قال الفقيه ابو الليث اعلم ان الامام فخر الاسلام اثبت المعارضة والنسخ بوجهين وقال بيانه انه قال من بعد
وصية يوصى بها او دين رتب الميراث على وصية منكرة والوصية الاولى كانت معهودة فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم نسخت بالسنة لوجب
ترتبه على المعهودة فصار الاطلاق نسخا للتقييد كما يكون التقييد نسخا للاطلاق انتهى كلماته الشريفة واعترض الشيخ الهداد في شرحه ان المعنى
بعد وصية مطلقة اي وصية كان حتى يلزم ثبوت الميراث بعد الوصية الواحدة من غير النفاذ وصية الوالدين والاقربين بل المعنى ان الميراث بعد كل وصية
من الوصايا كما يقتضيه النكرة الموصوفة ودخل فيه الوصية المفروضة فلا ينافي شرع الميراث حكم الوصية المفروضة ونقول هذا العبد مع الاعتراف بالعجز
عن الاعتراض على امثال هذه الرجال ان حكم آية الوصية وجوبها عند الموت وترك المال واذا وجب الوصية بالمال للوارث لم يبق محل للوصية والتخيير
وآية الميراث يدل على تروم الميراث بعد نفاذ جميع الوصايا الصادرة عن الميت فلزم منه تشريع الوصية المطلق عن الافتراض لا شك
ان هذا الاطلاق رافع للوجوب البتة كما ان التقييد رافع للاطلاق وهذا ظاهر جدا وفي شرح البديع بان الوصية المذكورة ههنا نكرة وهناك معهودة والشيئ
اذا اعيد نكرة كان الثاني غير الاول فيدل آية الميراث ان الميراث مفروض بعد الوصية النافلة وهو مناف لافتراض الوصية لكونها مبطلة للميراث
فلزم النسخ واعترض عليه الشيخ الهداد بان ترتيب الميراث على الوصية الغير المفروضة ثابتة بدلالة النص فلا يعارض وثانيا ان مغائرة
المعاد للاول ليس كليا بل قد تخلفت في كثير من المواضع فلا يبطل وجوب الوصية الثانية قطعا ويقول هذا العبد غفر الله له هذا ما لا توجيه له
فانه حقيقة الكلام المغائرة الا لصارف وليس هناك صارف فيحمل عليه وان فرض احتمال المجاز فالنسخ لا يبطل مطلقا واذا اثبت فقد ثبت ترتب الميراث
على الوصية الغير المفروضة وصار المال مشغولا بالميراث فابطل تصرفا آخر غيره وغير وصية النافلة فرفع الوصية المفروضة قطعا فافهم فانه دقيق
ومن الوجه الثاني بقوله وبيانه ان الله تعالى فوض الايصاء في الاقربين الى العباد بقوله الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى نقض

بيان ذلك الحق وقصر على حده ولازمه تقرير بحا ذلك الحق بعينه فتحول من جهة الايصاء الى الايصاء اى للميراث والى هذا اشار بقوله تعالى يوصيكم الله
فى اولادكم اى الذى فوض الحكم تعالى بنفسه اذ عجزتم عن مقادير ها الا ترى الى قوله لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله وقال النبى
صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه وسلم ان الله اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث اى بهذا الفرض نسخ الحكم الاول انتهى كلماته الشريفة واعترض
عليه الشيخ الهداد بان الآية ليست محكمة فى هذا المعنى بل يجوز ان يكون المعنى الله يوصيكم بقسمة التركة على هذا النمط ولم يفوض اليكم القسمة فقط لانكم لا تدرون
ايهم اقرب نفعا وليس نسخ الوصية هو الذى فوض اليهم بل المفوض اليهم باق كما كان وح لا تعارض فلا نسخ وانت خبير بان الاحكام لا ينسخ
فى الشرع بل المنصوص كان كيف وآية الوصية ليست محكمة فى ايجاب الوصية لاحتمالها معنى آخر كما سيجئ انما امرنا بالمنصوص فى ايجاب الوصية فلا بعد فى انتسا
بالظاهر آخر واعلم انه روى البخارى والبيهقى عن ابن عباس قال كان المال للولد والوصية للوالدين والاقربين فنسخ الله من ذلك ما احب فجعل للذكر مثل
حظ الانثيين وجعل لكل واحد منهما السدس مع الولد وجعل للزوجة الثمن والربع وللزوج الشطر والربع وقول الصحابى فى الاخبار من النسخ حجة فلا بد من
حمل آية الميراث على احد الوجوه المذكورة ولو جعل قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ناسخا كما روى عن ابن عباس لكان
اوفق لا نسب لانه يفيد ان للرجال والنساء نصيب فى جميع ما ترك فليس فيه الوصية المفروضة فتدبر واعترض على هذا الدليل بانه من الاحاد فلا يجوز
النسخ به اتفاقا قالهم فهذا الدليل لو تم فيفيد نا ويضركم الا ان يدعى الشهرة وهو اى الادعاء المذكور الاقرب الى الحق لتلقى الائمة بالقبول فيجوز النسخ
به على مذهب الحنفية القائلين بجواز انتساخ الكتاب بالمشهور من الخبر وهذا غير وارد لان الحنفية لا يجوزون نسخ المقطوع بالخبر المشهور
الا النسخ بالزيادة لكن قال الامام ابو زيد القاضى لم يوجد فى كتاب الله ما نسخ بالسنة الا بطريق الزيادة فعلى هذا الا يصح التزام انتساخ آية الوصية
بهذا الخبر ولو بلغ حد التواتر فيلزم فى تقرير الكلام الاوجه ان يقال الاجماع على الحكم المتأخر دليل وجود الناسخ لان الاجماع لا يكون خطاء فلا بد من
انتساخ الحكم المتقدم وههنا قد اجمع على بطلان الوصية لوارث فلا بد من انتساخ الوصية المفروضة وليس الناسخ القرآن فهو سنة فيتم المطلوب اقول
لو تم هذا الدال على جواز النسخ بالاحاد بان يقال الاجماع دال على وجود الناسخ وليس قرآنا فهو سنة وليست متواترة والا اى لو كانت متواترة
علمت متواترة ولم يعلم التواتر وهو ظاهر فهو اى الناسخ من الاحاد الا ان يقال لعله كان متواترا عند المجتهدين الحاكمين بالنسخ لقرب زمانهم وهو الظاهر فانه
لولا التواتر لما حكموا اتفاقا بالقاطع هذا لو ثبت ان اهل الاجماع تمسكوا بهذا الخبر فصار مقطوعا كالمتواتر بل فرقا فلا توهم فى الاجماع للخطاء
وانما منع نسخ خبر الواحد للمتواتر اذا لم يتعضد بما يفيد القطع وههنا قد اعتضد بالاجماع المصير اياه قطعيا فتم الكلام من غير كلفة وان لم يثبت فلا
مجال ثم اعترض على اصل الدليل بوجه آخر وهو انه لا نسخ اصلا ومعنى آية الوصية كتب الله عليكم الوصية للوالدين والاقربين فى اللوح المحفوظ اى وصيته
تلزم عليكم بتقسيم مال الميت عليهم بالسهام المقدرة عند الله تعالى ولم تتبين هذه الوصية فصار الآية مجملة وآية الميراث نزلت بيانا لهذا الاجمال
فلا نسخ وهذا التأويل وان كان محتملا من حيث اللفظ ولا يبعد عنه الذهن السليم لكن ينافى ما روى البخارى عن ابن عباس وما روى ابو داود وابن
عنه فى قوله ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين قال كانت الوصية كذلك حتى نسختها آية الميراث فظاهره يدل على انهم كانوا يوصون لهم امتثالا لهذه الآية
فلا اجمال ههنا الشافعية قال الله تعالى ما ننسخ من آية والسنة ليست بخير من القرآن ولا مثل له فلا يكون ناسخة للآية ولا ان الله آت بها فلا يكون ناسخ
ايضا لان ناسخ الآية ما اتى به من الله وهذا انما يستقيم لو كان النسخ نسخ الحكم ولو كان نسخ التلاوة فليس من الباب فى شئ قلنا النسخ نسخ الحكم وربما يكون الحكم الثابت
بالسنة خيرا للمكلفين من الحكم الثابت بالكتاب مثلا وهو ظاهر اذ لا فرق بين الكتاب والسنة ولا بالنظم والله الآتى للسنة والمبدل للحكم فلا نسلم
ان الله ليس آتيا بها لقوله تعالى قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى ان اتبع الا ما يوحى الى واعلم انه روى الدارقطنى انه قال

رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا ينسخ كلامه كلام الله كما ان الناسخ كلامه تعالى اما ان السنة ينسخ بعضها بعضا فهذا ظاهر ودليل على
ان السنة لا تنسخ الكتاب واجاب الشيخ عبد الحق الدهلوي رحمه الله تعالى بان المراد بكلامه الذي استخرج بالرأي والاجتهاد فانه
كلام الله الذي هو الوحي ويؤيده قوله تعالى ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فكلما صدر عن اللسان الشريف من الكتاب والسنة فهو
وكاشف عن معاني الكلام الازلي فالانتساخ بالسنة في الحقيقة انتساخ حكم ثابت بكلامه وقال يحتمل ان يكون هذا الحديث منسوخا او يقال انه
غير صحيح لانه خبر فلا يحتمل النسخ الا ان يقال انه انشاء لوجوب العمل بالكتاب عند معارضة الاحاديث اياه وفي صورة الخبر لعدم الامتناع به فافهم
وتدبر مسئلة الاجماع لا يكون منسوخا ولا ناسخا عند الجمهور خلافا للبعض اما الاول فلان القول باتفاق الكل على حكم من غير تاقيت بدا على
انه حسن وقبيح لذاته لا يحتمل السقوط فلا ينسخ اذ ان الحسن الذي لا يحتمل السقوط وكذا القبيح كذلك لا يقبل النسخ ولا لكن حسنا وقبيحا كذلك لما او نسخا
عادة فلا يصح انعقاد الاجماع فالحكم المجمع عليه الغير الموقت لا ينسخ واما الموقت فظاهر انه ينتهي بانتهاء الوقت وهو ليس من النسخ في شيء قال
مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره العزيز لو ان يمنع الملازمة لانه من الجائز ان يكون اهل الاجماع الثاني او الاول مخطئين فيجوز ان
لا يختلف فيه والعادة غير محيل وايضا ان يكون المستند خبرا من الاخبار الاحاد ومقطوع الدلالة فلا يختلف اصلا ولكن اهل الاجماع جائز
ثم هذا انما يتم اذا اوجب الاجماع المستند واما اذا اجوز الاجماع من الالهام الله تعالى الغير المكذوب فلا يحتمل الاختلاف اصلا هذا واستدل
بان انتساخ الاجماع بنص او قطعي والاول باطل لانه نسخ بالظني خلاف المعقول لان الاجماع قطعي والثاني اما نص او اجماع لا ثالث والاول باطل
لانه اما متاخر عن الاجماع وبنقل قاطع متاخر لا يتصور الانتساخ اذ لا اجماع الا بعده عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام اذ لا اعتداد
لفتوى احد بحضرته الشريفة ولا اعتداد بالاجماع من غير دخوله صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه والسلام او المتقدم على الاجماع
وبنقل متقدم قاطع فيجعله خطاء لان الفتوى على خلاف النص القاطع الغير المنسوخ باطل وايضا الناسخ يجب تاخيره والثاني ايضا
باطل لانه لا بد حينئذ من اجماع قاطع لدوام الاول وباجماع آخر ينسخ اذ لا دلالة على قطع الدوام للحكم وادراك الاجماع ثم الاولى ان يحذف
الشق الاول من البين فانه يختص ح البيان بالاجماع المقطوع دون السكوتي والمنقول احادا والاولى ان يقال ان احتياج نقل او اجماع
الى الآخر ثم ههنا نقض بان النص القاطع المتقدم اذا كان ناسخا لا يجعل الاجماع خطاء فان الناسخ يرتفع به المنسوخ بعد ثبوته
لا انه يجعل به من بد والامر والمصنف جوز كون الناسخ مقدما فتامل فيه فانه موضع التامل وربما يذكر في بعض الكتب في ابطال
انتساخه باجماع آخر انه يستلزم ان يكون احد الاجماعين خطاء والمنع عليه ظاهر وفيه نظر ظاهر فانا لا نسلم ان لا دلالة على قطع الدوام
اذ زمان نسخ ما ثبت بالوحي وان انتهى بوفاته صلى الله عليه وعلى آله واصحابه واتباعه وسلم لكن زمان نسخ ما ثبت بالاجماع
لم ينته لبقاء انعقاده بعده فلا يمنع لمدرانه محكمة للمجتهدين الراسخين في العلم المتنبهين على اسرار الشريعة تبدل المصلحة
فيجوز ان يجمع على خلاف ما اجمع عليه سابقا لاحتمال تجدد مصلحة اخرى الا ان يكون الاجماع الاول اجماع الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم فانه اقوى من سائر الاجماعات لا ينسخ باجماع من بعدهم فان ابطال القوي بالضعيف لا يجوز
وهذا اي كون الاجماع منسوخا باجماع صرح به الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى في باب الاجماع لكنه قال في باب النسخ
ان الاجماع لا يكون ناسخا لان النسخ لا يكون الا في زمانه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والاجماع لا يكون الا بعده صلى الله
عليه وعلى آله واصحابه وسلم فتغير ظاهر كلامه هذا الحبر الهمام تدافع لكن جمع بان المراد منع انتساخ الكتاب والسنة بالاجماع كما يفصح عنه

ولیلہ فما ینافی انتساخ الاجماع بالاجماع ثم قال مطلع الاسرار الالهیة قدس سره ان الاجماع اما من مستند اولا لیشترط الاستناد دلیل وعلی الاول فالحکم
الثابت بالاجماع الاول ثابت بسبق دلیل وکذا الحکم الاجماع الثانی فالنسخ ان کان قبیل المستندین والاجماع انما هو دلیل الناسخ کعمل الصحابی علی خلاف
النص المفسر ثم ان کان المستند القیاس فالاجماع دلیل الدلیل والیه الاجماع الاول مع اجماع علی المنسوخ فهو خطاء فی نفس الامر والثم لعدم ظهور
منسوخیته وعلی الثانی لاجماع بالهام من الله تعالیٰ وح لیصح ان یکون منسوخا وناسخا لکن کما انه لیصلح ناسخا للاجماع کذلک لیصلح ناسخا للکتاب والسنة فان
الالهام لایکون بالملة فلابد من ان یکون رافعا لکن علی هذا اینفوا الاجماع ویکون الهام الواحد ایضا ناسخا ولایجتری علی هذا احد فان الا عتدی من غیر حجة
شرعیة بعد ظهور ختم النبوة صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم مما لایجوز اصلا هذا کلام متین غایة المتانة ولیس لقائل ان یقول فرق بین الهام
الواحد والهام الکل مخالفا لما ثبت بالشریعة المطهرة فان الهام الواحد الرافع ما ثبت بها یوجب عدم الفرق بینه وبین ابنیاء بنی اسرائیل
فیفقد فائدة الختم بخلاف الهام اهل الاجماع فانه لایوجب الاستحالة وذلک لان الاحکام قد کملت والشریعة قد تمت لظهور الختم المحمدی صلی الله
علیه وآله واصحابه وسلم کما یشیر الیه قوله تعالیٰ الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا فلما ظهر بعد وفاته النبی علیه
صلوات الله وسلامه علیه وعلی آله واصحابه حکم لم یکن ثابتا فلا یصح الا الهام الصحیح لا للواحد ولا للکل بما لم یثبت بالشریعة الغراء فالاجماع ان جوزنه
من غیر مستند بل بالهام فقط لایکون هذا الالهام الا موافقا للدلیل ولذا انکار هذا عسی ان یکون مکابرة وبعید اعن ان یجتری علیه احد
فانهم ما یجیزون لکون الاجماع منسوخا قالوا لو اختلفت الامة علی قولین فاجماع منهم علی ان المسئلة اجتهادیة یجوز الاخذ فیها بکل
من القولین فاذا اجمعوا علی احدهما بطل جواز الاخذ لکل منهما ووجب اتباع هذا الاجماع فقد انتسخ الاجماع الاول بهذا الاجماع وهذا
الدلیل انما ینهض حجة علی من یجوز انعقاد الاجماع بعد استقرار الخلاف فی الصدر الاول ولعله توجه حجة واجبة العمل قلنا لا نسلم ان اختلاف
الامة علی قولین اجماع منهم علی الاخذ لکل بل کل فریق یحکم بان الاخذ لقول فریق آخر لایجوز نعم هو اجماع علی ان الحق لا یخرج عن القولین
ولیس الاجماع اللاحق منافیا له فضلا رافعا ایاه حتی یکون منسوخا بل مقرر له بتعیین احد القولین فالقائلون یجوز ان ینعقد الاجماع علی قول ثالث
نعم یرتفع به حکم الاجماع الاول اعنی عدم خروج الحق عنهما قال هذا احتمال عقلی یمتنع وقوعه شرعا بل اعادة محیلة باطلاع دلیل دال علی
قول ثالث قد خفی علی القاصرین الاولین فافهم وتثبت ولو سلم الاجماع علیه فلا نسخ ایضا لان الاول مشروط لعدم القاطع وانتفاء
المشروط بانتفاء الشرط لیس من النسخ فان التخییر وحلیة معناه المسئلة اجتهادیة یجوز الاخذ لکل ما دامت اجتهادیة وذلک لان
کل فریق لایقطع بما یقول بل یجوز القول الآخر فحکمهم باخذ ما یقولون او ما یقول الفریق الآخر انما هو ما دام الظن لا غیر فتامل واما الثانی
وهو ان الاجماع لایکون ناسخا فللحنفیة انه لا مدخل للرای فی انتهاء مدة الحکم فی علمه تعالیٰ بل یعرف بالوحی یعنی ان النسخ لیس الا رفع الحکم
بعد وجوده او ابانة مدة الحکم وعلی التقدیرین لا شک انه لابد للنسخ من معرفة عدم الحکم ولا مدخل للرای فیه فاهل الاجماع لا یعرفونه فلا یتحقق
بل انما یعرف بالوحی فهو الناسخ حقیقة اقول نسلم ان الرای المحض لا یعرف مدة الحکم لکن لا یلزم منه عدم ناسخیة الاجماع بل لعل المستند حجة
لهم فتعبد معرفة مدة الحکم بالمستند یحکمون بالحکم المخالف للاول ولعرفونه فافهم وهذا لیس بشیء لان هذا المستند الملهی یحصل لو حی ودل
لا یصلح معرفا علی الثانی هو الناسخ دون الاجماع وقد یمنع عدم مدخلیة الاراء فی معرفة مدة الحکم ولقال انما لایعرف عدد احکام الوحی
دون احکام الاجماع وجوابه انه لا دخل للرای المحض فی معرفة الاحکام بل لابد من مستند شرعی والقیاس منه لایفید معرفة المدة
والنص هو الناسخ فکذا هو ثم متوجه الیه ان یجوز بان یکون الاجماع بلا مستند بل بالهام منه تعالیٰ لاهل الاجماع فیجوز ان یعلموا مدة الحکم

الحكم وقد عرفت ما فيه من الخلاف فيه ههنا المصير مما اى الشيخ الحنفية فى هذا المطلب انه لكان الاجماع الناسخ عن نص فهو ناسخ حقيقة وهو النص لا الاجماع والاجماع كاشف عن وجود هذا
النص وما لا يكن الاجماع الناسخ عن نص بل عن قياس او العام حرزنا لكان الاول المنسوخ نصا كان او اجماعا تاما قطعيا فالاجماع الناسخ خطاء لانه
خلاف القاطع خطاء وان كان الاول المنسوخ ظنا لم يبق مع الاجماع لزوال شرط العمل به وهو الرجحان بالقطع الذى هو الاجماع واذا لم يبق مع لم يعارض
الاجماع اياه فلا نسخ وفيه اولا ان كون النسخ بالنص دونه كما قلتم فى الشق الاول يبطل حجيته لان ناسخ النص هو الحجة دون الاجماع فهو لا يصلح لكما لحقه
والجواب عنه ظاهر لان المدعى عدم اثباته للحكم بل انه حجة يستقل كاشف وانما المثبت النص المستند لكنا لا نفتقر فى معرفة الحكم المجمع عليه الى معرفة
المستند لكونه قاطعا فى ابانة الحكم فتامل وفيه ثانيا ربما كان النص المستند غير معلوم التاخر فلا يصلح ناسخا بخلاف الاجماع فانه معلوم التاخر فهو
لا نسلم انه لو كان عن نص فهو الناسخ والجواب عنه ظاهر فان عدم العلم بالتاخر انما يستلزم عدم العلم بالنسخ لا عدم تاخره فى الواقع ولا عدم
معلوميته ناسخا فانه لو اجمع به وجب ان لا يكون منسوخا والا وقع الاجماع على المنسوخ فيكون خطأ او وجب تاخره لنسخه والاجماع انما هو كاشف عن
التاخر والنسخ لانه ناسخ فافهم وفيه ثالثا ان النسخ لا يوجب الخطاء فى الاجماع كما فى النصين المتواترين يكون احدهما ناسخا للآخر من غير خطاء
فى احدهما فهم لا نسلم ان المنسوخ لو كان قاطعا فالاجماع خطاء بل هو قاطع رافع للقاطع الاول وفيه رابعا انه يستلزم عدم جواز نسخ الاحاد
بالمتواتر لان الاحاد يتقاعد عند المتواتر فلا تعارض فلا نسخ كما قلتم فى الشق الاخير من الترديد الثانى اقول لو اسقط الشقين من البين
وقيل لو كان الاجماع ناسخا لحكم الاول المنسوخ قطعيا او ظنيا الى الآخر لكفى فى المطلوب وهو انه لا يصح ان الاول لانهما كانا ناسخا لولا الكان
النص هو الناسخ دون الاجماع فقد استغنى من البين ثم المتناسخان هما الدليلان المتعارضان لو اتحد زمانهما اى زمان التعارضين
والقطعى والظنى لا يتعارضان فلا نسخ بينهما والاجماع اذ هو قطعى لا ينسخ المظنون ونسخ الاحاد بالمتواتر كما مر انما هو بمعنى عدم البقاء
عنده وفيه انه لو كان هذا المعنى لما كان تقييد كون الاحاد متقدما فائدة بل المتواتر ناسخ بهذا المعنى تقدم او تاخر بل الحق ان المتاخر
يجب ان يكون المتقدم واجب العمل موجبا للحكم الشرعى لولا المتاخر والظنى المتقدم كذلك فانه الحكم الشرعى ولو ظنا واجب العمل
بالمعنى المتاخر ولو سلم انه يجب التعارض بين المتناسخين فمعناه يجب كونهما بحيث لولا عروض عارض لكانا متعارضين واذا كان
المتقدم خبرا فهو بحيث لو لم يرد الواحد كان هو القاطع متعارضين فافهم وكذلك الاجماع متلاش فى زمان وجود القطعى اذ لا مساغ للراى
احد لا للفتوى وعنده معارضة المتواتر فالمعارضة الاجماع فلا نسخ ثم انه وقع الاخير ان الثالث بالاخير والرابع بالاول فافهم وفيه
نظر ظاهر اما فى الجواب عن الرابع فما عرفت واما الجواب عن الثالث فانا لا نسلم ان الاجماع متلاش فى زمان القاطع ولا نسلم انه لا مساغ
للراى عند اجتماعه مع اراى اخرى وان لم يكن لراى واحد مساغ كيف والآراء المجتمعة حجة قاطعة كالنص القاطع فافهم ولو جوزنا الاجماع
من الالهام من غير مستند كان هذا المنع فى غاية القوة فافهم فالحق فى الاستدلال ما مر من ان الاجماع الناسخ لو كان عن مستند
فهو ثابت من الزمان الشريف فانه الناسخ وهو لو كان عن الهام فهذا الالهام لا يكون مخالفا لما ثبت فى الشريعة الغراء فان الملة
المحمدية لم تدع معطلة الا اتت بحكمها ولا تختلف هذه المصلحة ولا الحكم رضى الله تعالى به والمنع مكابرة لا يلتفت اليه صاحب ادب باختم
المحمدى فانهم يجيزونه ناسخية الاجماع قالوا اولا لا مين سال ابن عباس قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وانتم تردون الام من
الثلث الى السدس باخوين مع انهما ليسا اخوة اجاب امير المؤمنين وامام الاحسنين عثمان رضى الله تعالى عنه حجبها قومك يا غلام يعنى
من الثلث الى السدس باخوين وقد مر تخريجه فقد نسخ القوم الكتاب باجماعهم قلنا اولا ان الآية ساكتة عن حال الام مع الاخوين

امير المؤمنين ردها في هذا الحال من الثلث الى السدس فسال ابن عباس ان الآية لا تحجبها فاستدل امير المؤمنين بالاجماع فيما سكت عنه
الكتاب وهذا ليس من النسخ في شيء وهو ظاهر جدا وقلنا ثانيا سلمنا اي معنى قول امير المؤمنين الاخوة مجاز عما فوق الواحد بالاجماع وهو اي التجوز
ليس نسخا بالاجماع فليس من الباب اصلا وقلنا ثالثا لو سلم ان القوم نسخوا انما الاجماع لهم من الدليل وهو الناسخ حقيقة فهو اي الاجماع دليل على
الناسخ كعمل الصحابي بخلاف النص المفسر فانه دليل على الناسخ فان قيل قالوا ثانيا سقط سهم المؤلفة من المذكورة باجماع الصحابة في زمن خليفة
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه وعنهم روى الطبراني عن امير المؤمنين والامام الاعدلين عمر رضي الله
تعالى عنه لما اتاه عيينة بن حصين قال الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر يعني اليوم ليس مؤلفة ولم ينكره احد من الصحابة فصار
اجماعا قلنا ان ثبت فانما هو من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء العلة المعلومة للصحابة بالاشارات النبوية وفي التعبير عنهم بالمؤلفة القلوب اشارة ملخص
الى ذلك فانهم لما كانوا يعطون لاعزاز الدين بهم والآن صار عزيزا من غير معونتهم حتى قيل الاعزاز الان في عدم الدفع اليهم وهو ظاهر
وهذا اي انتهاء الحكم لانتهاء العلة لا يسمى نسخا لانه انتهاء على معلوم قبل وجوده وما يتوهم ناسخا بل الحكم موقت به فسقط ما يتوهم ان كل
نسخ كذلك فانه انتهاء للحكم لانتهاء العلة لاستحالة ارتفاع الحكم مع بقاء العلة وقد يتوهم الغير انه كما انهم علموا انتهاء الحكم في هذه الصورة
يمكن ان يعلموا في صورة اخرى بعد زمان انتفاء العلة فيحكمون بانتفاء الحكم وهو النسخ بالاجماع والتصنع اليه فانا قد بينا ان الله تعالى اكمل
الشريعة المحمدية حتى لم يبق حكم يطلع عليه لعبده عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فلا يعلم انتهاء حكم الا باعلامه بالوحي صلوة الله عليه
وعلى آله واصحابه والسلام ولا يجترئ عليه منهم مسلم وقد بينه الشيخ الاكبر قدس سره في مواضع غير عديدة من كتبه الكرام **مسئلة القياس**
لا يكون ناسخا لشيء من الادلة ولا منسوخا عند الجمهور خلافا للبعض الغير المعتد بهم اما الاول وهو عدم ناسخيته فلانه لا ولاية للامة على
ابطال حكم من احكام الله تعالى ولا مجال للرأي في ادراك مدة الاحكام ولهذا اي لاجل ان لا ولاية للامة لا تعليل للنص حتى يتعدى الى
المسكوت كما مع وفيه نظر ظاهر فانه سلمنا ان لا ولاية للامة لكن القياس حجة من حجج الله تعالى فرفعه للحكم ليس من باب ولاية الامة بل
هو رفع من الله تعالى باقامة دليل عليه ولا يلزم منه المحال للعقل في معرفة مدة الحكم بل ظهورها بدلالة دليل شرعي نعم فيه ان العقل عرفه تبعا له
فيه تامل واما الثاني وهو ان القياس لا يكون منسوخا فلان شرط العمل رجحانه وكذا زال بوجود المعارض وهو الذي يتوهم ناسخا واذا انتفى شرط العمل
للحجية فيه فلا رفع به وهذا الوهم لدل على المطلوب الاول ايضا وحاصله انه لا بد للنسخ ان يكون الدليلان بحيث لو فرض اتحاد زمانهما كانا متعارضين
والقياس يضمحل عند معارضة الدليل فلا يصلح منسوخا من دليل ولا ناسخا له فلا يرد ان كل نسخ لا بد فيه من معارضة وشرط العمل عدمها فلا يصح
نسخ اصلا وكذا لا يرد انه يجوز ان يكون القياس مرفوعا بدليل معارض اورافعا له فلا ينتفي شرط العمل لعدم بقاء المعارضة ثم انه لقي
ههنا بحث هو انه لا نسلم اضمحلال القياس عند معارضة الدليل بل القياس حجة شرعية كالدليل الآخر فاذا لم يضمحل وتقدم على الدليل
الآخر يكون مرفوعا منه وان تاخر يكون رافعا له هذا انه يجوز ان يكون قياس متقدم الاصل منسوخا بقياس متاخر والقياس بالاضمحلال في مقابلة
القياس الآخر قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره الاشبه ان القياس المستنبطة العلة ظني العلة فيه ضعيف لكونها بالرأي ثم الحكم الثابت
في الفرع لوجودها فيه اشد ضعفا فلا يبقى عند مقابلة النص الدال على خلافه فلا يتحقق المعارضة لو فرض اتحاد الزمان فلا ناسخية ولا منسوخية
اما عدم منسوخيته من قياس مثله وعدم ناسخيته له فلان القياسين لا يتعارضان كما بين في بحث التعارض بل يجب الترجيح وان لم يتحقق
فللمجتهد ان يعمل بايهما شاء والنسخ فرع التعارض واما منصوص العلة فمثله مثل مفهوم الموافقة انتهى كلماته الشريفة وههنا بناء ان القياس

المستنبط العلة مرجوح عن النص فلا يعتد به عند المقابلة وهو في حيز الخفاء فان العام المخصوص يجوز تخصيصه به عندنا وتخصيص العام مطلقا عند الشا
ومن النظر بان المرجوح لا يعتبر الراجح واذ قد صلح مغير النص لمغير حكم حال ثابت به ويكون مرفقا بنفس تبدل في الدلالة ولا مخصوص فيها اصلا واما
عند مقابلة آخر مثله فهما ايضا متعارضان لكون كل منهما مقتضيا خلاف ما يقتضيه الآخر وهو التعارض وانما لا يعتدان لانه ليس بدليل حتى يتحقق تعارض
بل لعيار الى الترجيح وان لم يوجد يحكم التساقط لئلا يلزم العمل من غير دليل واما اذا كان احدهما متاخر الاصل فلا ترجيح فيكون رافعا المتقدم العلة
منصوص العلة فقد قال ابن ابى الحسين يجوز نسخ القياس القطعي بالقطعي في حيوته صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وبعده صلوة الله وسلامه عليه
واصحابه لا يجوز لانه لا مجال للرأي فيه او رد ان القياس لا يكون مقطوعا الا اذا كان العلة مقطوعة بجواز ان يكون الفرع بالغا والاصل شرطا او
مقطوعا كان كالنص فينسخ وينسخ ولعله اراد به مقطوع العلة فلا يرد ولما ذكر التحرير وعليه ان الفرق تحكم فان القياس في زمانه الشريف وبعده
في الحجية وافادة الحكم فاذا علم الآن قياس على اصل ثم علم قياس آخر على اصل آخر متاخر عنه ويكون هذا القياس معارضا اياه يحكم بانتساخ
من الثاني لوجود دليلين مفيدين للحكمين فيرفع المتاخر المتقدم وليس هذا مجال الرأي المحض في نصب الاحكام بل انما هو نصب من الشارع دليلا
موجبا لانتهاء الحكم فان قلت لعل مقصوده ان القياس المستخرج الآن قياس معتبر من الزمان الشريف فناسخيته ومنسوخيته من ذلك الزمان
للمجتهد الآن وليس يمكن انتساخ حكم ثابت من الشرع بقياس معتبر والشارع الآن فانه لو كان لزم المجال للرأي في معرفة مدة الحكم قلت هذا صحيح لو
الا ولو كان القياس معتبرا الآن ومفيدا الحكم جديدا لزم نصب الشرع واثبات حكم جديد خال عنه شرع النبي ثم الملكة الكاملة لكن على هذا يكون من
قبيل المجدي فان كل نسخ سواء كان للقياس بالنص او بالقياس او بالنص كذلك لا يجوز الا في الزمان الشريف فافهم والحق ان هذا كله على القياس
لا يصلح ناسخا ولا منسوخا اصلا الا اذا اتفق ان يكون العلة منصوصة ويكون وجودها في الفرع مقطوعا وكذا عدمه وكونه نافعا وعدم كون الاصل
شرطا فانه يكون كالنص وذلك لان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم انما يستعملون الرأي عند عدم وجدان نص ثابت الحكم ولو في حين ما
انهم لا يجعلون الرأي معارضا لحكم معمول للنص وان كان ظنيا كيف ولم ينقل عنهم قط طلب القياس لكون مانعا لحكم معمول كما يدل عليه
الكثيرة والانكار هذا بعيد عن الانصاف ومنها بخلاف القياس المحض فانهم كانوا يأولون النصوص الظنية بالرأي ويجعلون الرأي قرينة على
ظاهر النص ويؤيده ما قال الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية قدس سره الشريف ان القياس ليس حجة مطلقة بل انما اعتبر عند عدم وجود النص
لضرورة العمل لئلا يخلو الواقعة عما يعمل به المكلف هذا معقول في القياس مع النص واما القياسان المتعارضان فالظاهر ان متقدم الاصل
منسوخ بمتاخره كيف لا والاصل المتقدم كان دالا على حكم الفرع بواسطة العلة وكذا الاصل المتاخر دل على ضد ذلك الحكم فيه بواسطة فيه نعم
ما في الباب ان دلالتها ظنية والقياس انما هو كاشف عن هذه الدلالة فهذا بالحقيقة يرجع الى انتساخ النص المظنون بالنص الآخر مثله في بعض
مدلوله لكن هذا الانتساخ كان من قبل في زمانه الشريف ولا يجوز العمل بالقياس المنسوخ بحال لكونه منسوخا من زمن الشارع وقد عارضه
في نظر الشارع وانما علم هذا الانتساخ الآن وهذا بعينه كما اذا انتسخ نص بنص فقد الناسخ حكم المنسوخ من الاصل ثم خفي على المجتهد برهة
من الزمان ثم ظهر كذا ظاهر الا انه لم ينقل من الصحابة في مناظراتهم ترجيح القياس بتقديم اصل احدهما على الآخر فقد يدبر بها والله
اعلم بأسرار احكامه تنبيه في ناسخية القياس قالوا النسخ تخصيص بالازمان فانه بيان مدة الحكم وما تخصيص في الازمان كالتخصيص في الاعيان
وتخصيص الاعيان جائز فكذا تخصيص الازمان قلنا مماثلة تخصيص الازمان والاعيان ممنوع اذ لا مجال للرأي في درك الانتهاء
الحكم فالقائل يجوز ان يكون المصلحة في حكم موجودة الى زمان من الازمان فينتهي الحكم اليه ويدرك فيه بالرأي قال ولو علم حكم منا

بجعالة ثم علم ارتفاعها بحكمهم للمؤلفة اي قهو انتهاء الحكم لانتفاء العلة كما في سهم المؤلفة وهذا ليس من النسخ في شئ فانه رفع من الشارع الحكم الثابت هذا لكن
ان نقول ان تخصيص الازمان بالقياس ليس بالرأي المحض حتى يكون دونك الانتهاء بل نصب حجة من الشارع كما مر فهما سواء فلا بد من الرجوع الى
ما قلنا فتذكر مسئلة اذا نسخ حكم الاصل للقياس لا يبقى حكم الفرع الثابت بالقياس على هذا الاصل وهذا ليس نسخا عند الجمهور وقيل نسخ قالوا لان انتفاء
الحكم لانتفاء العلة ليس من النسخ فانه رفع من الشارع ولم يوجد والفرق بينهما انه جلي فانه يعرف عند ملاحظة حكم الاصل وعلته انه يزول بزوالها
فهو موجب وفيه نظر ظاهر فان الاول اعادة عين الدعوى والحكم قد كان ثابتا من الشارع وانما زال بازالته والغاء علته فهو رفع من الشارع
وهذا هو الناسخ وزوال العلة قد يكون خفيا الفرق بحيث لا يعلم الا عند ابانة الشرع انتفاء الحكم المعلل بها عند وجودها كما في نحن فيه والا شبه
ان النزاع لفظي قيل يبقى حكم الفرع عند انتساخ حكم الاصل ونسب هذا الى الحنفية اشارا الى ان هذه النسبة لم تثبت وكيف لا وقد صرحوا ان النص
المنسوخ لا يصح عليه القياس وسيجئ في شروط القياس ان من شروطه ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لنا ان نسخ الاصل الغاء العلة عن العلية
وهو ظاهر فيرتفع الفرع اي حكمه والا اي وان لم يرتفع حكم الفرع لكان ثبوته عن غير دليل ولو بقاء او غير القياس مفروض الانتفاء والقياس
قد تقادم لعدم اعتبار الشارع علته وفيه نظر ظاهر فان العلة ربما كانت في الفرع اقوى فنسخ الاصل لا يلزم الا عدم اعتبار قدر العلة الموجودة
فيه ولا يلزم منه عدم اعتبارها مطلقا فيجوز ان يبقى القدر الموجود في الفرع معتبرا فيبقى الحكم المنوط بها فيه الا ان يقال المناط اذا كان اقوى
في الفرع يكون دلالة لا قياسا والقياس انما يكون فيما اذا كان الفرع مساويا للاصل في العلة او اضعف ومع يلزم البقاء من عدم اعتبار القدر الموجود
في الاصل عدم اعتبار الموجود في الفرع لكن هذا اصطلاح محض لا يغني من الحق شيئا فان مناط الفرق بين الدلالة والقياس على كون المناط مفهوما لغة
وعدمه فاذا لم يكن المناط مفهومة لغة بل رأيا اورد الاشكال تقريبه ثم هاهنا بحث آخر هو ان انتساخ الاصل لا يوجب عدم اعتبار العلة بل يجوز ان يبقى العلة
معتبرة وانما رفع حكم العلة لطريان مفسدة مختصة بالاصل لاجلها ارتفع ويبقى القدر الموجود في الفرع من العلة معتبرا سواء كان مساويا للاصل
او اضعف ويبقى الحكم لوجود العلة وانتفاء المفسدة من الحكم ومما يؤيده ان قلنا ان نسخ الحكم عن بعض افراد العام مع بقائه في البعض جائز
من غير ريبة كما صح عن ابن مسعود فقد انتفى اعتبار العلة في البعض اما بالغاء القدر الموجود فيه واما العلية مفسدة مختصة به مع انه لم ينتف اعتبار العلة
في البعض الآخر حتى بقي الحكم فليكن فيما نحن فيه كذلك فتامل فيه قالوا البقاء حكم الفرع مع انتفاء حكم الاصل قالوا اولا الفرع تابع للدلالة لا للاصل
على الحكم وهي باقية لا لحكم الاصل وهو المنتفي فقط والدلالة باقية كما كانت فيبقى تابعها قلنا حكم الفرع انما يتبع لدلالة الاصل بوساطة العلة
المعتبرة شرعا فاذا نسخ الاصل لزم من انتفاء الاصل انتفاء الحكمة المعتبرة شرعا فانتفى التابع والغرض تعلق الحكم الفرع بذمة المكلف تابع لتعلق
حكم الاصل وقد زال التعلق فقد زال تابعه ولك ان تقول ان الموجب للحكم العلة والنص كان يدل عليه بوساطة العلة فالحكم الشرعي المستفاد
من العلة انما فهم من النص بالتبعية والحكم من الشارع لا يرتفع الا بظهور رافع وما الرافع اما ناسخ فهو لم يرفع الا حكم الاصل فقط واما عدم اعتبار
العلة والحكمة المعتبرة فيها فكلا ولم يظهر عدم الاعتبار من انتساخ الاصل كما قررنا فلا بد من بقاء الحكم الى ظهور عدم اعتباره لدليل منفصل
او ظهور ناسخ آخر فعليك بالتامل الصادق وقالوا ثانيا لو استلزم انتساخ حكم الاصل انتفاء حكم الفرع فليس الا القياس في حكم الانتفاء على الانتفاء
ورفع حكم الفرع قياسا على رفع حكم الاصل من غير جامع قلنا لا نسلم الملازمة فان مناط انتفاء حكم الفرع ليس هو القياس بل انما ينتفي بانتفاء العلة
الموجبة للحكم المعلوم بانتفاء حكم الاصل بالنسخ ولك ان تقول ان انتفاء العلة الموجبة للحكم مطلقا من الاصل والفرع لم يظهر حتى ارتفع عن الفرع
لا ارتفع قياسا ارتفاع حكم الفرع على ارتفاعه في الاصل وهو قياس من غير جامع فعليك بالتامل الصادق فتامل مسئلة المختار جواز نسخ الاصل

فيما اليه ولا بقاء للحكم عند انتفاء المناط فلو نسخ فرضا ايجاب الكفارة للجماع في الصوم ما المنصوص لا يبقى الايجاب المذكور للاكل فيه بالدلالة لانهما
لتساويهما في المناط فيهما وانما البقاء للاصل دون الفحوى اذا كان المناط فيه اشد واما العكس فانه ما اذا كان المناط في الفحوى اشد فعلم ان الفحوى والقياس
متشاركان في ثبوت الحكم في الفرع بواسطة المناط وانما الفرق بكون المناط في احدهما مفهوما لغة وعرفا وفي الآخر تاملا واجتهادا وتجويز بقاء
الفحوى عند انتساخ الاصل مع عدم تجويز بقاء الحكم الفرع في القياس عند انتساخ الاصل تحكم الا ان يقال النص دال على الفرع في الفحوى
لغة والكلام مفيد لحكمين بالذات بوضع الواضع هيئة التركيب لمشاركة المشارك لمشارك في العلة في الحكم فبارتفاع حكم واحد لا يرتفع الحكم
الآخر بخلاف القياس فان الحكم في الفرع فيه انما يثبت بايجاب العلة لا بايجاب الكلام من حيث الدلالة اللغوية فاذا ارتفع حكم الاصل ارتفع
العلة فانتفى الحكم وعليك بالتامل فيه فانه موضع تامل واما الفرق بين الفحوى الذي يكون المناط فيه مساويا للاصل وبين ما يكون مخالفا
فاسد فان المناط وان كان مساويا لكنه يجوز ان يعرض في الاصل مفسدة لغلبت على مصلحة المناط ويكون هذه المفسدة مختصة بالاصل المنطوق
دون المسكوت المفهوم فينتسخ الحكم فيه اي المنطوق ويبقى في المسكوت كما مر تقريره في القياس فتذكر هذا ما حصل لي الى هذا الآن بفضل الله
تعالى بحيث امر تم الفحوى يكون ناسخا وقد ادعى الامام الرازي والآمدي الاتفاق وجرى عليه لبعض شروح المنهاج ونقل ابو اسحق الشيرازي
وابن السمعاني الخلاف كذا في كتب الشافعية والتحقيق فيه انه ان كان الدالة على حكم الفرع بوضع الكلام له بان يقول الواضع وضعت هيئة
تركيب لافادة حكم المنطوق وما هو مشارك له في المناط المفهوم لغة من غير نظر وراي فيصح كونه ناسخا ومنسوخا لكونه مدلول الكلام الشارع
كالمنطوق وان لم يكن الكلام موضوعا له وانما ليستفاد الحكم لوجود العلة الموجبة للحكم كما يقول به قائل كونه قياسا جليا فينبغي ان يكون حكمه
كحكم القياس في الناسخية والمنسوخية فان جاز هناك جاز ههنا والا لا وكذا الحال في بقاء حكم احدهما دون الآخر ثم اعلم ان الفحوى على
ضوابط مشائخنا لا يصلح ناسخا الا الفحوى آخر لا للعبارة والا الاشارة لانحطاطه دونهما واما على ما بينا من انه لا يجب الدلالة بل قد
يكون مثلها بل اعلى من الاشارة اليه فيصلح ناسخا لهما فتدبر مسئلة وكذا اختلف في نسخ مفهوم المخالفة بدون الاصل وبالعكس اي
نسخ الاصل بدون مفهوم المخالفة وكذا اختلف في كونه ناسخا والمختلفون هم القائلون به سوى الحنفية كذا في التقرير والاشبه جواز
بقاء كل بدون الآخر لكونهما حكمين غير متلازمين فلا يلزم من انتفاء واحد انتفاء الآخر وفي كونه ناسخا ومنسوخا تامل فانه ادون
من القياس عند قائليه فلا يصلح معارضا للشيء من الادلة لو فرض اتحاد الزمان ولا بد للنسخ من المعارضة كما قالوا في القياس فتدبر فافهم
مسئلة مذهب الحنفية والحنابلة واختاره ابن الحاجب لا يثبت حكم الناسخ بعد تبليغ جبرئيل عليه السلام الى رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وسلم قبل تبليغه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الى الامة وقال بعض الشافعية يثبت واما قبل تبليغ جبرئيل
عليه السلام فلا يثبت اجماعا وكذا نقلوا انه بعد تبليغ النبي عليه الصلوة والسلام الى الواحد من المكلف يثبت على الكل اجماعا لا ينبغي
ان يراد في المسئلة بالحكم تعلق الخطاب والطلب بالفعل فانه ظاهر ان قبل بلوغ الناسخ المكلف غافل عن الخطاب غير فاهم اياه
فلا يمكن دعوى وقوع التكليف والطلب منه ولا يصح النزاع بعد شرط فهم المكلف وايضا لو كان المراد هذا لما صح اتفاقهم على ثبوت الحكم
على من لم يبلغه بعد بلوغه لواحد من الامة مع قولهم بعدم ثبوت الحكم عليه قبل البلوغ الى واحد فانه غافل مثله ولا يتاتى الفرق بالتمكن
على الفهم في الاول دون الثاني لانه قد ثبت اشتراط الفهم للتكليف فيما مر لا اشتراط التمكن على الفهم بل الذي ينبغي ان يراد شغل
الذمة بالحكم من غير وقوع الطلب من الشارع تنجيزا كما في النائم وهو الذي يقال له في عرفنا نفس الوجوب فحاصل المسئلة انه هل يشتغل

الذمة قبل البلوغ بالحكم الناسخ ام لا لكن على هذا لا يصح الخلاف من الشافعية فانهم لا يقولون بافتراق وجوب الاداء من نفس الوجوب فاشتغلت
ان جوزوا الافتراق فيها فانما يجوزونه في الامر واما في النهي فلا يصح الافتراق قلت الذمة في النهي قد اشتغلت بلزوم الكف عنه ثم بعد الفهم يتوجه الطلب
اليه فهذا غير مفيد فاسلك لا تجعل محل النزاع الحكم التنجيزي وقت التنجيز بل الحكم التعليقي يتحقق قبل تحقق الطلب قلت الحكم التعليقي مما لا يختلف فيه
لنا اولا لو ثبت قبل التبليغ على نبينا لكان كانت مبلغا تاخيرا عن وقت الحاجة والتزامه لا يخلو من شناعة عقلية وفيه ان الحاجة الى التبليغ انما يكون
في وقت تعلق التكليف وما قبل ذلك والكان اشتغال الذمة فلا حاجة التاخير عن التبليغ ليس تاخيرا عن وقت الحاجة ولكن ان اقرر الاستدلال
بانه لا يصلح الطلب قبل البلوغ لكونه تكليف الغافل ولا اشتغال الذمة الذي هو نفس الوجوب فانه لا فائدة فيه اذ الفائدة صحة الاداء ولا صحة
لحكم الناسخ قبل البلوغ بل انما يلزم عليه العمل بالمنسوخ او وجوب القضاء بعد البلوغ وذلك لا يصح لان صاحبه معذور كالمخطئ في الاجتهاد
هذا بخلاف ان ابلغ واحدا لان الجهل لتقصير منه لانه يمكنه الاطلاع عليه بالفحص الا انه لم يمر وقت يمكن فيه طلب الناسخ والاطلاع عليه كما وقع لاهل
مسجدي بني حارثة ومسجد قباء وعلى هذا فينبغي ان يشترط التعلق الحكم التبليغ الى الواحد ومضي زمان يمكن اطلاع الغير عليه قالت الحسن والقبح
عقليان فاذا ورد النسخ فانما يرد اذا زال الحسن المنسوخ ويثبت حكم الحسن في حكم الناسخ فحينئذ يتعلق بذمة المكلف ويسقط الحكم المنسوخ
لزوال حسنه فان الحسن والقبح عقليان وان انتقال صفة الحسن من الحكم المنسوخ الى الحكم الناسخ لازم للنسخ لكن الانتقال انما يكون عند
تعالى حين التبليغ فانه وقت التعلق لا عند النزول كيف ولو جوز الانتقال قبل التبليغ يلزم تاخير التبليغ عن وقت الحاجة على ان الحسن لو كان
عقليا لكن الحكم وتعلق الذمة به شرعي ولا شرع قبل التبليغ ولنا ثانيا واقعة اهل قباء فانهم استداروا حين علموا بالناسخ اثناء صلاة
الفجر وما اعادوا وقد مر تخريجه وكذا واقعة اهل مسجد بني حارثة فانهم ايضا استداروا في صلوة العصر وما اعادوا كما هو في صحيح البخاري
وغيره ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وفيه نظر ظاهر اما اولا فلان هذا خارج عن محل النزاع لان بلوغ الحكم الى اهل
المسجدين بعد صلوة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن معه من الصحابة في المسجد الشريف فهذا من قبيل بلوغ الى البعض الامة دون
بعض وقد نقلوا الاتفاق في ثبوت الحكم في هذه الحالة على الكل واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون عدم الاعادة لعفو من الشارع الشريف
كيف وليس هذا بادنى من الخطاء في الاجتهاد كيف وهو معذور ويعتقد ثبوت حكم المنسوخ قطعا وهو فوق الظن الاجتهادي واذا كان
عدم الاعادة للعفو فيجوز ان يكون الوجوب في الذمة ويسقط الاعادة فتامل فيه ولنا ثالثا ما في الصحيحين انه صلى الله عليه وعلى آله وصحبه
وسلم وقف في حجة الوداع بمنى للناس يسألونه فجاءه رجل فقال لم اشعر فحلقت قبل ان اذبح فقال اذبح ولا حرج فجاء آخر فقال
لم اشعر فنحرت قبل ان ارمي فقال ارم ولا حرج فما سئل النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن شيء قدم او اخر الا قال افعل ولا حرج
والمعنى لم اشعر بالناسخ فحلقت قبل ان اذبح فنفى عليه وعلى آله واصحابه وسلم الحرج وهذا انما يتم لو ثبت انه لم يكن نزل الترتيب جوابا
من قبل والا فالمعنى سهوت فحلقت قبل ان اذبح وكان هذا السائل فعل قبل البلوغ الى واحد والا فيلزم ان لا يثبت الحكم بعد
البلوغ الى واحد الغير مع ان الصاحبين يقولان بعدم وجوب الترتيب في المناسك النبوية متمسكين بهذا الحديث فعلى هذا المعنى
لم اشعر الترتيب فحلقت قبل ان اذبح فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ليس الترتيب حقا فاذبح الآن لا حرج عليك اصلا
لا في الآخرة بالسؤال عنه ولا في الدنيا لعدم وجوب الدم فهو ليس من الباب في شيء نعم ابداء الاحتمال الاول يكفي للجواب عن تمسكهما
فتامل فيه واستدل اولا بانه لو ثبت حكم الناسخ قبل التبليغ الى الواحد من الامة لوجب تحريمه ووجوبه في وقت واحد والملازمة

لان حكمه اى الناسخ تحريم العمل بالمنسوخ والمنسوخ واجب العمل ما لم يعتقد ناسخه حتى لو عمل به اى بحكم الناسخ قبل العلم لعصى ولا يكون عصيان
بترك غير الواجب فالعمل به واجب ولو ثبت حكم الناسخ يكون حراما اليضم اقول هذا الدليل منقوض بما اذا بلغه واحدا ومن غيره فان العمل بالمنسوخ
واجب الى العلم بالناسخ للعصيان بالترك فلو ثبت عليه حكم الناسخ حرم العمل به اليضم فاجتمعا اللهم الا ان يمنع العصيان
هناك بترك المنسوخ بل بالاخلال بالطلب معرفة الناسخ فانه كان متمكنا بعد البلوغ واحدا ولا يمكن مثله فيما نحن فيه فانه قبل البلوغ لا يمكن الطلب
فتامل فيه فانه موضع تامل واليضم لا نزاع لاحد فى وجوب الامتثال بالناسخ قبل العلم لانه لا تكليف للغافل عند احد بل فى الثبوت بحكم الناسخ فى
الذمة فيمكن التدارك بالقضاء كما فى النائم فانه لا يجب عليه الامتثال مع شغل ذمته بالواجب لصحة التمكن من الفعل وان لم يكن التمكن حاصلا
بالفعل ومن ثم لا نسلم ان المنسوخ واجب ثابت فى الذمة بل انما الثابت حكم الناسخ وان لم يكن واجب الاداء والعصيان بالاتيان بحكم الناسخ
وترك حكم المنسوخ لقصد المخالفة للحكم الالهى الثابت بجحده وان لم يكن ثابتا فى نفس الامر كما فى وطى الزوجة لقصد الاجنبية فانه يعصى
لقصد المخالفة فى زعمه وان كانت زوجته فى نفس الامر وبهذا يرشدك الى انه لا يصلح للنزاع الا الحكم بمعنى اشتغال الذمة به لا طلب الاتيان
لكن ينبغى انه لا يمنع الشافعية فانهم لا يريدون نفس الوجوب منفكا عن طلب الاداء فى البدنيات كما مرت الاشارة اليه فافهم وعليك بالتامل
الصادق به واستدل ثانيا بانه لو ثبت حكم الناسخ قبل البلوغ الى الامة لثبت قبل تبليغ جبرئيل عليه السلام الى النبى صلى الله عليه وعلى آله
واصحابه وسلم لاتحادهما فى عدم العلم بالمكلف ولم يكن المانع الى ذلك وفيه ان النبى صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على الارض
من جنس البشر فيمكن العلم بالفحص عنه فهنا التمكن من العلم موجود بخلاف ما قبل تبليغ جبرئيل فالقياس مع الفارق وهذا غير واف لانه
لا دخل للتمكن من العلم فيه اذ مبنى التكليف على العلم بالفعل ومعه لا التمكن [illegible] بل لقيل انه ليس الكلام فيه بل فى الثبوت فى الذمة وهو
ليس من باب التكليف قلت فليثبت فى الذمة قبل تبليغ جبرئيل فلا نسلم بطلان اللازم لكن ينبغى ان يكون بطلان اللازم مجمعا عليه
فافهم ويمكن ان يقال على الدليل بان القياس مع الفارق فان النزول على الرسول شرط التكليف ولم يوجد كيف وقد نزل القرآن فى
السماء الدنيا قبل بعثة محمد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بكثير والتورية قبل بعثة موسى عليه السلام بكثير ولم يثبت احكامها
فى الذمة وذلك لعدم النزول الينا فكذا لا يكفى النزول الى جبرئيل عليه السلام فتامل فيه والشافعية قالوا حكم الناسخ تجدد وتعلق بالمكلف
لانه نزل الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وهو من المكلفين فثبت فى الذمة قلنا اولا عدم العلم مانع قال وعدم العلم
غير مانع عن التعلق والثبوت كما اذا بلغ الى مكلف ما من غير البلوغ الى الآخرين فانه يثبت على الكل اتفاقا قلنا ثانيا لا نسلم انه تعلق بالذمة مطلقا
شرطه اذا التمكن من العلم معتبر فى تعلق التكليف دفعا للتكليف بالمحال وهو اى التمكن يحصل بالتبليغ الى واحد من الامة بخلاف ما قبله فان التمكن
لا يمكن هناك وفيه ما مر لان التكليف بالمحال انما يندفع بالعلم بالفعل لا بالتمكن منه فينبغى ان يشترط العلم بالفعل وثانيا قد مر انه ليس النزاع فى التكليف
بل فى الثبوت فى الذمة وهو لا يستدعى العلم ولا التمكن وقد يقال لا بد من البلوغ الى الواحد ليحصل التمكن والنبى صلى الله عليه وعلى آله واصحابه
وسلم كذلك الواحد فيه يحصل التمكن من العلم فقد وجد الشرط اقول فى الجواب اذا بلغ واحدا من الامة دل على حصول زمان التمكن من العلم بالضرورة
بخلاف ما اذا لم يبلغ واحدا فانه لم يمر زمان يمكن اصلا والا يلزم تاخير التبليغ الواجب عن وقت الحاجة وهذا زمان توجه التكليف ولو اسقط
حديث التمكن واكتفى على لزوم تاخير التبليغ فى الاستناد ومنع على تعلق الحكم بنفس النزول بل شرط التعليق بالذمة البلوغ الى واحد
دفعا لتاخير التبليغ لتم ولا يتوجه الاشكال لان من الاصل هو الاظهر فى الجواب ان يقال لا نسلم التعلق بذمة المكلف قبل التبليغ لعدم القابلية

مسئلة زيادة عبادة مستقلة ليست نسخا للمزيد عليه الا كانت من جنسه فانه لا يرفع شيئا من المزيد عليه
من الاداء والقضاء كالامر ظاهر فانه مع وضوحه ينكر لقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى
وهو ضروري كالاولى وعن بعضهم ايجاب صلوة سادسة ليس بنسخ لانه يبطل وجوب المحافظة على الصلوة الوسطى التي
فانه اذا صارت الصلوة ستة لم يبق وسطى والصلوة الوسطى عند الامام وصاحبيه صلوة العصر وهو مذهب اكثر الصحابة والتابعين والاحاديث ذكرت متظافرة
في القوة لاحاديث العصر والتفصيل في فتح المنان في تائيد مذهب النعمان للشيخ عبد الحق رحمه الله تعالى وفائدة هذا القول انه لو ثبت ايجاب صلوة
الوتر بخبر الواحد فانه لما كان ايجاب السادسة نسخا عندهم لايجاب المحافظة على الوسطى الثابت بالقاطع لم يكن ايجاب الوتر بخبر الواحد صحيحا لان النسخ
انتساخ القاطع بالمظنون وبطلان الوصف وصف التوسط عقلي لا حكم شرعي بل الحكم هو ايجاب الموصوف بهذا الوصف والزائل هو وصف التوسط
ولا يلزم من زواله بطلان الموصوف اي بطلان الايجاب الموصوف ثم ولعل منشأ نظر هذا البعض ان الاحكام المتعلقة بالمشتقات تقييد بالعنوان الكبرى
فالمعنى ايجاب الصلوة الموصوفة بهذا الوصف اي الصلوة التي على وجه يكون متوسطة ولا شك ان ايجاب السادسة يبطل هذا الحكم لكن نقول
ان الظاهر في الاحكام المتعلقة بالمشتقات ما ذكرتم الا انه لا شك ان الغرض ههنا ايجاب نفس الصلوة المعنونة بها ولا دخل لكونها وسطى في الايجاب
فتامل فيه واما زيادة جزء في الواجب كالتغريب في الحد اي حد الزنا او زيادة شرط لعبادة اطلاق الواجب عنه كالايمان اي اشتراط الايمان في رقبة اليمين
فقيل هو نسخ لحكم المزيد عليه فالحنفية قالوا انه نسخ وهو المسمى عندهم بالنسخ بالزيادة والشافعية والحنابلة واكثر المعتزلة قالوا ليس بنسخ وعبد الجبار
من المعتزلة قال ان غير هذا الجزء او الشرط اصل الواجب المزيد عليه حتى لو فعل المكلف اياه كما كان قبل الزيادة وجب استئنافه كزيادة ركعة
كما روى الشيخان عن ام المؤمنين ان صلوة الرباعية كانت اثنتين ثم زيد ركعتان فالان لو صلى الظهر ركعتين لم يجزه ووجب الاستئناف
او كان لتخيير معطوف على غير لا على قوله كزيادة ركعة كما لا يخفى في ثلث من الخصال لعبد اي لعبد التخيير اثباتا في اثنتين فانه رافع لحرمة ترك
الاثنين الى اباحته بشرط الاتيان بالثالث فنسخ اي فالزيادة نسخ بخلاف زيادة التغريب على الحد الذي هو الجلد فانه لو جلد ولم يغرب لا يجب
استيناف الجلد وخالف ابن الحاجب حيث جعل زيادة التغريب نظير الماغير ولعل بناء كلامه على انه فسر التغيير بان يكون وجوده على ما كان كالعدم
بحيث لا يعتد شرعا ولا يكون ممتثلا به ولا شك ان الجلد على تقدير زيادة التغريب كذلك فتغليطه انما هو بناء على تفسير المصنف صح النقل عنه
لكنهم يرجحونه بانه نقل الآمدي وهو ثقة في الباب والله اعلم بحقيقة الاحوال وقيل ان رفع هذا الجزء والشرط حكما شرعيا فنسخ والا فلا واختاره الامام
امام الحرمين والامام الرازي والآمدي كلهم من الشافعية اقول مرادهم لا يضبط الامر كليا لا نفيا ولا اثباتا بل في بعض الاحكام يكون رفعا
لحكم شرعي فيكون نسخا وفي الاخرى لا فلا يكون فاندفع ما في التنقيح انه كلام خال عن التحصيل لان كل احد يعترف به وانما الخلاف في انه رافع ام لا
ووجه الاندفاع ظاهر قال مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره وهكذا النقل في شرح الشرح وليس في التنقيح ذكره اصلا الا ان يكون هذا
التنقيح غير التنقيح المشهور ههنا فافهم واما رفع مفهوم المخالفة كعدم العلوفة زكوة بعد القول في السائمة زكوة فالاول يرفع مفهوم الثاني فنسبته
اي النسبة كونه نسخا الى الحنفية سهو من ابن الحاجب لانهم لا يقولون بمفهوم المخالفة حتى يكون رفعه نسخا الا تقديرا بان يقال لو كان المفهوم
عندهم ثابتا كما اذا دل القرينة كان رفعه نسخا وانت تعلم ان ذكره ههنا غير مناسب قال ميرزاجان لو صح نسخ مفهوم قولنا في الغنم
السائمة زكوة بمنطوق في المعلوفة زكوة لم يبق لذكر الصفة فائدة بل يكون لغوا والقائلون بالمفهوم انما وقعوا في القول به لئلا يكون ذكر
الصفة لغوا وجوابه انه لا يلزم بقاء الفائدة وانما يلزم القدر الضروري لزوم الفائدة حين التكلم لئلا يلزم التكلم وهم انما وقعوا في القول
به لئلا يكون التكلم بها من غير فائدة وهذا لا يوجب بقاء تلك الفائدة وهل هذا الا كما قيد بالصفة لخوف سامع آخر واذا زال خوفه

لم يبق تلك الفائدة فافهم لنا ان المطلق عن تلك الزيادة دل على الاجزاء مطلقا سواء كان مع الزيادة او مجردا عنها لانه اي المطلق كالعام يدل على افراده التي مع الزيادة او مجردا منها ابدا ولا وليس هناك صارف عنه لان الكلام فيما لا صارف غير هذه الزيادة وهي مفروض الانتقاء زمان وجود المطلق فيحمل على الاطلاق ويدل عليه والتقييد بجزء او شرط ينافيه فانه يقتضي عدم الاجزاء بدونه فيرفع هذا التقييد حكما شرعيا وهو اجزاء الافراد التي هي مجردة عن هذا التقييد وهذا ظاهر جدا ثم فرع على هذه المسئلة مسئلة اخرى وقال ولهذا اي لاجل ان زيادة جزء او شرط نسخ امتنع الزيادة عندنا بخبر الواحد على القاطع كالكتاب والا لزم انتساخ القاطع بالمظنون فان قلت قد جوزتم الزيادة بالخبر المشهور مع انه مظنون قلت سنبين وجهه ان شاء الله تعالى كالطهارة للطواف فانا لا نجعلها شرطا حتى يجزي الطواف من غير طهارة ولا يجب الا جابرة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى تمسك اصحابه بما روى الترمذي والنسائي عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الطواف حول البيت مثل الصلوة الا انكم تتكلمون فيه فمن تكلم فيه فلا يتكلم الا بخير واجاب مشائخنا كما اشار اليه المصنف بقوله وليطوفوا بالبيت العتيق مطلق فزيادة الطهارة عليه وتقييده بالملاقية لا يجوز بهذا الخبر المظنون بل يبقى الطواف المفروض مطلقا لكن قلنا بوجوب الطهارة عملا بهذا الخبر فيجب الدم الجابر ان طاف محدثا لكن سقط الفرض هكذا قالوا واعترض عليه الشيخ ابن الهمام بانا لا نسلم ان الطواف مطلق كيف ولو كان مطلقا لكفى شوط واحد فانه ادنى ما يطلق عليه اسم الطواف لغة بل المراد الطواف الشرعي المعتبر عند الشارع وهو مجمل في الاركان والشروط فيقع هذا الخبر بيانا للشرطية فلا نسخ اصلا فلا يلزم عليه محذور رفع الاصل كفرع هذه الفرعية على هذا الاصل بل الحق في الجواب ان تمثيل شيء لشيء لا يوجب المماثلة في جميع الاوصاف فلا يجب المماثلة للصلوة في اشتراط الطهارة بل يجوز ان يكون المعنى الطواف مثل الصلوة في الثواب في الآخرة فلا تكلموا الا بخير لكن على هذا لا بد لوجوب الطهارة من دليل آخر ولعله هو الاحتياط في امر العبادة فافهم وكثير اي كثير من الفروع منها عدم وجوب النية والترتيب في الوضوء لقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام الاعمال بالنيات رواه الشيخان وغيرهما والمواظبة على الترتيب من غير ترك قال في سفر السعادة لم يترك رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الترتيب مرة وقال الشافعي رحمه الله تعالى بوجوبهما لذلك وكذا عدم وجوب الموالات بالمواظبة المذكورة كما هو كذلك وكذا عدم وجوب التسمية لقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا وضوء لمن لم يسم رواه الدار قطني كما قال به احمد بن حنبل رحمه الله تعالى وكذا وجوب التخليل لقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم خللوا اصابعكم كيلا تخللها نار جهنم وذلك لان آية الوضوء انما يدل على اجزاء غسل الاعضاء الثلثة مع مسح الراس مطلقا عن النية وغيرها مما ذكر فلو زيد احد هذه الاشياء لزم انتساخ القاطع بخبر الواحد كذا قالوا وهذا العذر صحيح فيما وراء الا هي حديث الاعمال بالنيات مشهور يجوز به الزيادة على الكتاب بل الحق فيه ما مر ان الحديث لا يدل على اشتراط النية اصلا في الوضوء وغيره من الوسائل ثم ان هذا العذر انما يكفي لعدم افتراض هذه الامور لكنه يجوز ان يكون واجبة فالنية قد عرفت حالها واما الترتيب والموالات فلان الفعل لا يدل على الوجوب كما سيجيء وليس قول يدل عليه واما التخليل فلثبوت الترك وعدم نقل من نقل وضوء رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من الصحابة المعتبرين واما التسمية فلان الحديث ضعيف كما بين في موضعه لكن الشيخ ابن الهمام قال في الفتح القدير ان هذا الحديث لتكثر طرقه وكون الخلل الذي في رواية خبر الفسق صار في درجة الحسن فهو وان لم يوجب الركنية فلا يلزم الزيادة على الكتاب لكن ينبغي ان يثبت الوجوب فتامل فيه فانه موضع ومنها عدم ركنية الفاتحة في الصلوة كما قال الائمة الثلثة لقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا صلوة لمن لم يقرأ فاتحة الكتاب رواه الشيخان لان قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن

يقتضی افتراض مطلق القراءة لما تيسر اي قدر كان من اي سورة كان فجعل الفاتحة ركنا نسخ بهذه القاطع بخبر الواحد فلا يجوز وكذا التعديل الاركان ليس ركنا
مكتوبة القومة بعد الركوع بحديث الاعرابي المخرج في الصحيحين وموطا الامام محمد خلافا للائمة الثلثة والامام ابي يوسف والا لزم الزيادة على قوله تعالى
اركعوا واسجدوا بخبر الواحد وما ورد عليه انه تبل امرات الصلوة مجملة فيلحق خبر الفاتحة وحديث الاعرابي بيانا فلا نسخ فيمكن ان يجاب بان ركن القرأة
والركوع والسجود قد ثبت بالقاطع فلا يلحق بهذا ان الخبر ان بيانا وانما الخبر ان زيادة على هذا القاطع ثم الحق ان خبر الفاتحة ما ذكر فان القرأة
قد فرضت مطلقة بالقاطع ولا اجمال فيه اصلا حتى يلحق خبر الواحد بيانا مع ان متنه مضطرب لاليفي فانه قد يروى نفي الصلوة لمن لم يقرأ الفاتحة الكتاب فهي خداج
والخداج الناقص فهذا يقتضي تحقق الصلوة مع النقصان بدونها واما حديث الاعرابي فانما سيق لبيان حقيقة الصلوة فان رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله واصحابه وسلم قال له صل فانك لم تصل حين ترك التعديل ثم بين له الاركان الصلوتية المعدلة فهو بيان قطعا واما قوله تعالى اركعوا
واسجدوا فقد قيل اريد به الصلوة من قبيل اطلاق الجزء على الكل والله سلم اشتهر على معناه فليس المراد به الركوع قبل القرأة غير معتد به وكذا السجدة
الواحدة بل المراد الركوع على نحو خاص عنه مع الشرائط فهو مجمل باعتبار الشرائط فيلحق حديث الاعرابي بيانا فاذن الحق قول الامام ابي يوسف
فافهم وههنا فروع اخرى يطول الكلام بذكره واذ قد عرفت ان الزيادة مغيرة للحكم المطلق فما في شرح المختصر ان زيادة غسل عضو في الوضوء
او ركن في الصلوة ليس بنسخ ساقط لان تحقق الامتثال بالاول المطلق من غسل هذا العضو المفروض الآن او الركن المفروض الآن لم يبق
كما عرفت بل الامتثال تحقق بالكل فقط لا غير فتدبر منكرا وكون الزيادة نسخا قالوا الزيادة تخصيص لم يدل عليه من الاصل لانه اهون من النسخ
لكونه ابطالا وهذا بيان قلنا المطلق لا يدل الا على الماهية من حيث هي هي اي على امر صالح لان يوجد في كل فرد سواء كان مهية مطلقة كالمطلق
المفهوم في الامر او الوضع او الفرد المبهم كرقبة فلا ينافي ما مر في فصل المطلق والمقيد والتخصيص فرع الدلالة على المشخصات لانه كما عرفت
ان التخصيص انما يكون اذا كان هناك دلالة على المشخصات المعينة والمطلق انما يدل على القدر المشترك لا دلالة له على المشخصات المعينة لانه لا يتعين بها الا بالدلالة
وليس ههنا قرينة صارفة من القدر المشترك الى المشخصات او غير النص الدال على الزيادة مفروض الانتفاء وهذا النص متراخ عنه مع عدم
في زمان التكلم فلا دلالة له على المشخصات ولم يرد بيان التخصيص انما يكون في العام وهو فرع الدلالة على العموم ولا عموم في المطلق لدلالته
على المهية حتى يرد عليه انه لم يرد المستدل بالتخصيص قصر العام بل قصر المطلق على طريق الدفع والحاصل ان الدفع اهون من الرفع فتدبر
واما النقص جزءا او شرطا من العبادة وغيرها من الواجبات فنسخ لها اي لذلك الجزء والشرط المنقوص اتفاقا لصدق الرفع هناك وهل هو نسخ للمنقوص
نسخ لها اي للعبادة يعني الباقي منها فالمختار عند المص لا اي عدم كونه نسخا وقيل نعم هو نسخ وهو الاشبه قال الامام فخر الاسلام كما ان
التقييد بعد الاطلاق نسخ كذلك الاطلاق بعد التقييد وقال عبد الجبار المعتزلي في نقص الجزء نعم هو نسخ وقال في نقصان الشرط لا اي ليس بنسخ
وظاهر هذا الفرق لما كان تحكما محضا قال ولعله زعم ان النزاع في نسخ المجموع فنفصل فان انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل واما انتفاء
شرطية الشرط لا يغير لبقاء حقيقة المجموع لانه لم يتغير شيء من اركانه وليس كذلك اي كما زعم بل النزاع في نسخ الباقي بعد النقصان مع لا فرق
بين الشرط والجزء بل الجزء ايضا كان شرطا للباقي فانه تابع عنه واعتداده موقوف عليه فافهم لنا لو كان التنقيص المذكور نسخا
للباقي لافتقر الى دليل لايجاب الباقي لان الدليل الدال عليه قد ارتفع بالنسخ فلو لم يحتج الى دليل آخر لثبت الحكم من غير دليل وهو باطل
اتفاقا ولعلك تقول لعل النص الدال على التنقيص يدل على بقاء الباقي كيف لا والقصر والنقصان وامثاله انما يدل على بقاء ما وراء
المنقوص ولو كان المنقص بحيث لا يدل على القصر والنقصان بل على الرفع فيلتزم الاحتياج الى دليل آخر كما اذا نسخ الوجوب فيحتاج

عند مشايخنا الكرام في بقاء الجواز الى دليل فما ذكروه دعوى الاجماع مطالب بتصحيحها ثم انه لو سلم انه ليس بنسخ فيقول يلزم عليكم ايضا الحاجة الى الدليل في
الباقي فان النص الدال على المجموع قد ارتفع بورود الناسخ فقد خرج من ان يكون دليلا لبقاء الباقي فمن اي دليل ثبت فان كان هو الدليل الاول فهو انما
يكون دليلا على وجوبه في ضمن وجوب الكل لا الوجوب استقلالا لان الكلام من المتعرض فيصل بحكم الاعتراف بالقضاء فما هو جوابكم فهو جوابنا فانه لا بد من اثبات
الدليل المانع فيشكله بقول مشايخ القائلين بانتساخ الباقي فتامل فانه لا صادق فانقلوا كون التنقيص نسخا قالوا اثبت حرمتها حال كونها بلا جزء و
شرط قبل ورود هذا المنقص والاولى ان يقال ثبت عدم الاعتداد لها بلا جزء وشرط ثم ارتفعت الحرمة بالتنقيص فهو رفع لحكم شرعي
ثابت وهو النسخ قلنا هذا متساو بدونه معناه وجوبه فيها فارتفاع الحرمة بدونه ارتفاع وجوبه فاللازم نسخه لا نسخ الباقي والكلام في نسخ الباقي
ولك ان تقرر الدليل هكذا كان الباقي غير مجزئ الا حال الاقتران بالجزء والشرط والان صار مجزئا مطلقا فقد تغير حكم الباقي وهو صرورته
نعم كونه مجزئا حال المقارنة ملازم لكونه واجبا فيه لانه عينه كيف وجوبه صفته ووجوب الباقي مطلقا صفة له فكيف يكون احدهما هو الآخر و
ان شئت قلت كان الباقي غير مقصود بالايجاب قبل التنقيص بل كان واجبا في ضمن ايجاب الكل ولم يكن عبادة مستقلة انما كان العبادة
الكل والان بعد التنقيص صار الباقي مقصودا بالايجاب وعبادة مستقلة فحدث في الباقي حكم لم يكن وارتفع حكم قد كان فهو النسخ فتدبر وقد
يجاب بان الزائل ههنا وجوب الزيادة فهي اما العبادة باقية على الجواز الاصلي المفروض ولم يتجدد وجوب بل بطل الوجوب فقط وان ثبت
هو الوجوب الاول فارتفع حكم شرعي لا الى حكم شرعي فلا يكون نسخا كذا في شرح المختصر وفيه انه مع مخالفته لجوازه النسخ لا الى بدل كما حققنا
كما مر سابقا وهذا لا يكون ردا عليه لانه انما جوز النسخ لا الى بدل هو تكليف لا مطلقا كما مر ومع صدق تعريفات النسخ عليه فانه رفع الحكم الشرعي منقوض
بالمقوم فانه قد انتسخ ههنا بالتنقيص اتفاقا مع انه لا الى بدل حكم شرعي فافهم ووجه الضم بارجاعه الى الجواب الاول بان المراد ان الزائل
وجوب الزيادة وهو رفع حكم شرعي فيها لا في الباقي بل هو باق على وجوبه كما كان فلا النسخ فافهم وتذكر ما اوردنا عليه سابقا من انه رفع
حكما في الباقي وهو وجوبه مع الزيادة وقد تغير الى الوجوب مطلقا فافهم ونتوكل على الله فانه اعلم باسراره **خاتمة** يعرف الناسخ بالنص من الشارع
ومنه قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلث فامسكوا
ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ الا في سقاء فاشربوا في الاسقية كلها ولا تشربوا مسكرا رواه مسلم بدون لفظ كنت ويعرف الناسخ بالاجماع
كما اذا اجمع على حكم نص معارض لنص آخر فانه لو لم يكن النص المجمع عليه ناسخا كان الاجماع على المنسوخ فيكون خطأ وكذا عمل الصحابي على
خلاف نص مفسر علم به تعين علمه بالناسخ لان عدالته مقطوعة ويعرف الناسخ بضبط التاريخ فيحكم بناسخية المؤخر عند التعارض فيقبل قول
الصحابي هذا سابق لانه اخبار عدل بخبر لا مساغ فيه للرأي واما قوله هذا ناسخ فعند الحنفية مقبول لا الشافعية قالوا لان تعيين الناسخ قد
يكون من اجتهاد فلا يكون حجة على الغير قلنا لا ان تعيين العدل الموثوق عدالته بل مقطوعها الناسخ لا يكون الا عن علم بالتاريخ والتعارض
فان المراد منه ما علم بمشاهدة القرائن فحكمه بالنسخ عن بصيرة ولا مجال للاجتهاد فيه فان فرض ايضا انه لعله انما حكم بالنسخ بحمل المروي على معنى معارض
للاول حسب اجتهاده فلا يكون ملزما للغير وذلك لانه بعيد فان شان العدل ان يهتم في امر النسخ فلا يحكم الا عن بصيرة كما بين لكن الشافعية قالوا
اذا التعارض متواتران فقال الراوي اي الصحابي لكن اذا لم يبلغوا حد التواتر والاظهر قال بصيغة المفرد وجمع على تقدير التعظيم هذا ناسخ احتمل الرد
لرجوعه الى نسخ المتواتر بالآحاد رواية وهي رواية انه ناسخ واحتمل القبول اليه فلعل اي لانه لعل الناسخ المتواتر الذي قال فيه الصحابي
هذا ناسخ والآحاد الذي رواية دليله اي دليل النسخ وما لا يقبل ابتداء فقد يقبل ما لا كشاهدي الاحصان فانه لا تقبل ابتداء ويقبل تبعا

الرحم وكذا شهادة القابلة اي لا تقبل النسب ابتداء لكن تقبل في اثبات الولادة ثم يترتب عليها النسب فكذا ههنا يقبل قول الواحد لاثبات المنسوخ
والناسخ هو المتواتر وان كان لا ينسخ ابتداء قيل في حواشي ميرزاجان فيه ان قول الصحابي ذلك اي اخباره بالنسخ جاز ان يكون اجتهادا والاتفاق عنه عليه
وآله واصحابه الصلوة والسلام واجتهاده غير لازم لمجتهد آخر على ما مر او الشافعية اقول هذا المتواتر ثبت اذ التعارض فالنسخ لازم لا عن اجتهاد والا لزم
كون احدهما خطأ وقول الصحابي لا اخبار بالنسخ ليس الا بيان السبق فالحكم عليه بالناسخية مؤخر والآخر مقدم وهو اي اخباره وبيانه السبق انما يثبت
قبولا فان قلت لعل الصحابي انما حكم بالنسخ لكونهما متعارضين اجتهادا قلت والا ظن التعارض لا يكون الا لتيقن المعنى عنده بالسماع او شاهد
القرائن فيقبل وثانيا ان حكمه بالنسخ انما يكون لعلم بالسبق واللحوق فيقبل قوله فيه فان ظهر التعارض يحكم بالنسخ والكلام فيه ومن ههنا تبين ان
القبول اي قبول اخباره بالنسخ هو المقبول وابن الحاجب محجوب عنه فتوقف فيه ولم يكن له ذلك ثم لا تعرف الناسخية بالبعدية في المصحف فيستدل
به على البعدية في النزول لان ترتيب المصحف وان كان من عند الله تعالى لكنه ليس على ترتيب النزول وهو ظاهر جدا كيف وسورة اقرأ اول
القرآن نزولا وكتب في قريب من الآخر وسورة البقرة مع كونها مدنية كتب في الاول وسورة البراءة التي هي آخر المنزلات كتب مقدمة
على اكثر المكيات ولا تعرف بتعيين الناسخ بحداثة سن الصحابي اي الراوي فيحكم بان مرويه متأخر عن مروي من هو من حامل الاسن لجواز سماع الاحدث
ولا تعرف بتأخر اسلامه فيحكم بتأخر مرويه عمن تقدم اسلامه لجواز سماعه قبل سماع متأخر الاسلام او سماع متأخر الاسلام قبل اسلامه اللهم الا
ان يكون اسلام الاحدث بعد وفات الاسن وصرح بالسماع او متأخر الاسلام اسلم بعد وفات متقدم الاسلام وصرح بالسماع ولا تعرف
بموافقة البراءة الاصلية فيدل على التأخر عما هو مخالف لها لان التأسيس خير من التاكيد ولو تقدم موافق البراءة يكون تاكيدا فاذا كان
يكون متأخرا عن المخالف فيكون هو رافعا فيكون تأسيسا لو الموافق يكون ناسخا اياه فيكون تأسيسا ايضا وهو ضعيف لا يصح بالاجتهاد
وهو غير جائز بما يقال ان النسخ غيره وبالراي عرف التأخير والراي مما يهتدي اليه ثم يثبت النسخ ضمنا وكم من شيء لا يثبت ابتداء ويثبت
ضمنا فتأمل فيه مع ان كونه مباحا شرعيا فائدة زائدة والبراءة الاصلية لا يدل عليه فلو كان موافقها مقدما افاد الاباحة الشرعية فلا تأكيد
اصلا والحنفية يحيا القول فيه ويؤخرون المخالف للبراءة لئلا يتكرر الرفع فانه لو تقدم المخالف رفع البراءة ثم الموافق يرفعه فيتكرر الرفع
وفي التعبير بالرفع والعدول عن النسخ ايماء الى انه لا يلزم تكرر النسخ لان رفع الاباحة الاصلية ليس نسخا وايماء الى ان المراد في عبارة
المشايخ رحمهم الله تعالى بتكرر النسخ تكرر الرفع وهذا القدر يكفي بينهما فالمناقشة فيه لا يضر ثم انه لما كان هذا القول ايضا نسخا بالاجتهاد وما
هذا القول عنهم ليس حكما بالنسخ في الحقيقة بل هو ترجيح لاحد المتعارضين في التعارض لضرورة العمل لا تعيين للناسخ في الحقيقة ولا شك ان
هذا القدر من الترجيح يكفي لترجيح العمل بالمخالف تقديره ولا تنزل تأخره منزلته والله تعالى اعلم بمراده وخواص عباده **الاصل الثاني السنة** لما
فرغ من اصل الكتاب شرع في السنة لتأخرها عن الكتاب رتبة وقدمها على الباقيين وهي لغة العادة والسيرة وهي ههنا اي في الاصول
وانما قيد به اشارة الى ان السنة في الفقه فعل ما واظب عليه رسول صلى الله عليه واصحابه وسلم ولا يحسن التقييد بالترك احيانا والا خرج
والاقامة ونحوهما اتما قيد من قيد لما مر بان المواظبة المستمرة من غير ترك اصلا دليل الوجوب وستعرف كل ذلك ان شاء الله تعالى تقدس وتعالى
اذ ليس الامر كذلك كما مر عندنا وظهر من الرسول صلوة الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه غير القرآن من قول وفعل وتقرير وانما فسر الصدور
بالظهور ليتناول الحديث القدسي ويظهر لقوله غير القرآن فائدة كذا في شرح المختصر وانما احاله اليه اشارة الى انه لو افقنا في هذا التعريف لتوجه
اليه ما يرد عليه التشابه اتوا بالقراءة الشاذة ليست بقرآن وما خبر عند الشافعية ولذا لم يكن حجة ولو كانت قرآنا او خبرا لكان

حجة لانها حجيات اتفاقا فيرد نقضا عليهم لصدق التعريف عليها فلا يكون مانعا والجواب بان المراد ما صدر من الرسول بعنوان الخبرية وليست القراءة
الشاذة كذلك تكلف لان هذه الارادة بعيدة في التعريفات وان اجيب بانه خبر شذ الراوي وعدم الحجية لكونها مشروطة بالنقل خبرا كان او ما

اعتقاد الخبرية وجعل الحجية مشروطة بالنقل بعنوان الخبرية فلا يخفى وهنه ولان بعد اعتقاد صدوره عمن هو لا ينطق عن الهوى لا معنى لنفي
الحجية والحق في الجواب من قبلهم انها ليست عندهم مما صدر عن الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لانه لم ينقل خبرا ولا بد منه وانما
نقل قرانا وهو خطا يقينا فلا اشكال والملائم ما هو التحقيق عند اصحابنا ان دعوى الصحابي العادل المقطوع العدالة انه هو قران لا يصح
الا بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والخطاء يقينا انما هو في القاء جعله قرانا لا في السماع فالقراءة الشاذة قران منسوخ
التلاوة كما مر فليس بخبر ونعم بقوله غير القران فافهم فانه المتلقى بالقبول عند المحققين بالادب مسئلة هذه المسئلة كلامية
لكن جرت عادتهم بايرادها صدر مباحث السنة لشدة لصاقها بها وان كان الاليق ان يورد في المبادي الكلامية لكونها من المبادي
العامة لتوقف الادلة كلها على عصمة الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم المقرون لكلمة لا اله الا الله محمد الرسول الله اختلفوا في عصمة

الانبياء قبل النبوة وهي بعدم قدرة المعصية عند البعض ونسبه بعض الرفاقين الى الشيخ ابي الحسن الاشعري قدس سره او هي خلق مانع من
ارتكاب المعصية غير ملجئ حتى لا يكون المعصوم مضطرا في ترك المعصية وفي فعل الواجب وهو المختار عند الجمهور فالاكثر من المسلمين على

انه لا يمتنع عقلا ذنب منهم مطلقا اي ذنب كان صغيرة او كبيرة كفرا او وقوعه خلافا للشيعة فانهم لا يجوزون عقلا ذنب عليهم مطلقا
اي ذنب كان صغيرة او كبيرة وهم مع قولهم بهذا يجوزون عليهم الكفر تقية عقلا وشرعا قبل النبوة وبعدها وهذا من غاية حماقتهم فانه
لو جوزوا هذا الامر العظيم عليهم لما بقي الامان في امر التبليغ وهو ظاهر كيف وما من نبي الا بعث بين اظهر اعدائهم فلعله كتم شدة من الوحي
خوفا منهم وخصوصا من مذهبهم الباطل ومن حماقتهم الكاملة ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ما عاش من وقت
البعثة الى وقت الموت الا في اعدائهم ولم يكن له صلعم قدرة لدفعهم مدة عمره وكان يخاف منهم فاحتمل كتمانه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
شيئا من الوحي فالثقة بالقران وغيره فانظر الى شناعتهم وحماقتهم كيف التزموا هذه الشناعات خذلهم الله تعالى الى يوم القيمة ثم من
حماقتهم انهم استعملوا التقية لنفرة الناس عن العصمة عقلا وهو لو تم لدل على عصمتهم من المعصية مطلقا فضلا عن الكفر عند الخوف فالتقية للزوم نفرة
الناس منهم بل النفرة فيها اشد لا يعلمه الجبين الذي هو اسفل السافلين والحق انهم بمثل هذه الاقاويل خرجوا عن ربقة الاسلام ولهذا انهم
بعض اهل الله رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على صورة خنزير كما هو مشروح في الفتوحات المكية للشيخ الاكبر وارث رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم بل حكم بعض اهل الله تعالى رضوان الله عليهم انهم يحشرون على صورة الخنزير نعوذ بالله والله اعلم بالصواب وخلافا للمعتزلة

فانهم الغير مجوزون صدور المعصية عقلا الا في الصغيرة فانهم يجوزونها واما الواقع فالمتوارث من لدن آدم الى المبشر الى نبينا ومولانا
افضل الرسل واشرف الخلق محمد الرسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انه لم يبعث نبي قط اشرك بالله طرفة عين وعليه نص الامام
ابو حنيفة في الفقه الاكبر نعم لبعض المعتزلة الانبياء عليهم السلام معصومون عن حقيقة الكفر وعن حكمه تبعية ابائهم وعلى هذا فلا بد ان
يكون تولد الانبياء بين الابوين مسلمين او يكون موتهما قبل تولدهم لكن الشق الثاني غلط لا يوجد في الآباء ولا يمكن في الامهات بين
مهما بطل بالشق بعضهم من الكفر الى ام سيد العالم متوغلة آدم صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وذلك لانه يلزم نسبة الكفر
بالتبع وهو خلاف الاجماع بل الحق الراجح هو الاول واما الاحاديث الواردة في ابوي سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله وصحبه

وسلم متعارضۃ مردیۃ احاداً فلا تعویل علیہا فی الاعتقادیات واما آزر فالصحیح انہ لم یکن ابا ابراہیم علیہ السلام بل ابوہ تارخ کذا صحح فی بعض التواریخ وانما کان آزر عم ابراہیم علیہ السلام ورباہ اللہ تعالی فی حجرہ والعرب یسمی العم الذی ولی التربیۃ ابا احتیا بالہ وعلی ہذا التاویل قولہ تعالی واذ قال ابراہیم لابیہ آزر ویعد المراد بما سوی فی بعض الصحاح انہ نزل فی ابی سید العالم صلوات اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ ما کان للنبی والذین امنوا ان یستغفروا للمشرکین ولو کانوا اولی قربی من بعد ما تبین لہم انہم اصحاب الجحیم فان المراد بالاب العم کیف لا وقد وقع صریحاً فی صحیح البخاری انہ نزل فی ابی طالب فما ینبغی ان یعتقد ان ابا سید العالم صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم من لدن ابیہ الی آدم کلہم لیو منون وقد من السیوطی بوجہم ولولا الفن غریباً لفصلنا القول فیہ والمتوارث الیہم لا البعث الیہم من لشارتی لشاء فیہ او لا من تعیل بالافعال المستحقرۃ لنا عالی البر و النفس او العزیز الی الطبع فی تجویزہ العقل من الکمال بل بعد نقصان لبدیع الطبع لعنایۃ بہم ویاتیہ کما مروی فی اکثر الاولیاء کما روی فی المعتبرات عن حبیب العجمی قدس سرہ انہ نبی اللہ ما اقاقد وحشر فی زمرۃ انہ کان یاغتیا الربو القبیل افعالا ممنوعۃ ثم تفضل اللہ تعالی علیہ الی ان صار ولیاً کاملاً صاحب اسرار کذا الا بعد عند العقل ان یصیر الرجل بعد ارتکاب المستقبحات القبیحۃ ولیاً مقرباً ثم بعث نبیاً الروافض و المعتزلۃ قالوا فیہ ای فی ارتکاب المعصیۃ احتقار عند الناس فیتنفر الناس عنہ فلا یتبعونہ فی الاوامر والنواہی بل یقولون ہو کان یفعل کذا وکذا ویامرنا بکذا وینہانا عن کذا فلا یتاتی حکمۃ الارسال فی ارسالہ فیمتنع ہذا الارسال علی اللہ تعالی عقلاً قلنا ما ذکرتم مبنی علی القبح العقلی ای علی ان ہذا الارسال قبیح وما ہو قبیح یمتنع علیہ تعالی والاشعریۃ منا لا یقولون بقبح ہذا الارسال العاری عن الاتباع فلا یتم علیہم وہذا المنع یتاتی منا الحنفیۃ فان الخلو عن الفائدۃ ممنوع وانما یلزم ذلک لو کانت الفائدۃ منحصرۃ فی اتباع من ارسل الیہم وہو ممنوع بل یجوز ان یکون الحکمۃ والفائدۃ اقامۃ الحجۃ علیہم فی التعذیب وہو حاصل ولو سلم قبح ہذا الارسال العاری عن الفائدۃ فلا نسلم الملازمۃ وہی لزوم التنفر والاحتقار لان بعد ظہور الاسرار وحسن السیرۃ ینعکس الحال فیصیر موقراً فاما تغیر بعد الارسال والغیر ما کان قبل ظہور المعجزۃ جاذبۃ ایاہم الی الاعتقاد بہم فینعکس الحال البتۃ ہذا کلہ قبل النبوۃ واما بعد النبوۃ فالاجماع علی عصمتہم من تعمد الکذب فیستحیل علیہم شرعاً وقبل النبوۃ فالمتوارث عنہم عصمتہم من تعمد الکذب الیہم لدلالۃ المعجزۃ علی صدقہم واما الکذب غلطاً فمنع الجمہور صدورہ عنہ علیہ السلام الا بدلالۃ المعجزۃ واما ما روی فی الصحیحین وغیرہما کل ذلک لم یکن فی جواب قول ذی الیدین اقصرت الصلوۃ ام نسیت فمعناہ کل ذلک لم یکن فی ظنی وہذا صادق مطابق للمحکی عنہ وکذا قول موسی علیہ السلام لا فی جواب من سال ہل احد اعلم منک فقال اللہ تعالی بلی عبدنا خضر کما فی الصحیح فالمراد بالنفی نفی الاعلمیۃ من الغیر فی علمہ فرد اللہ تعالی فی ذلک الظن او یقال ان قول موسی صادق فی نفس الامر ولم یکن احد فی زمانہ اعلم منہ لکن لما لم یکن لشان الاعلم دعوی الاعلمیۃ لا الکتہ بل لان یکل الامر الی اللہ تعالی عتبہ اللہ تعالی بقولہ بلی عبدنا خضر یعلم اشیاء لا تعلمہ فلا یلیق ہذہ الدعوی منک وان کنت اعلم منہ بالاسرار الالہیۃ فافہم وجوز القاضی ابو بکر صدور الکذب عنہم غلطاً فیمتنع ہو دلالۃ التہادی المعجزۃ علی الصدق مطلقاً بل اعتقادا بان لا یجری علی اللسان غلطاً خلاف الواقع بل لا بد لا التنبیہ علیہ فیقال لا لابطال ہذا الرای یلزم عدم الوثوق فی التبلیغ فانہ یجوز ان یکون قولہ ہذا من عند اللہ تعالی کذباً جاریاً علی لسانہ غلطاً اذ لا دلیل للسامع علی الباطل غیر الاخبار واذا جاز فیہ الکذب ولو غلطاً العدم الوثوق ما حیب اللازم عندہ حین جریان الکذب علی اللسان التنبیہ بانہ خلاف الواقع واذا عدم التنبیہ فہو الدلیل علی الصدق فالوثوق باق ولہذا القائل ان یرجع ویقول یلزم ان لا یکون للامۃ وثوق لصدق اخبارہ حین السماع بل ینظر الی زمان التنبیہ التزام فذلک بعید من الادب والانصاف فتامل

غير الكذب من الكبائر والصغائر الخسيسة كسرقة لقمة وغيرها مما يدل على الخسة وان كانت سهوا فالاتفاق بين فرق الاسلام على عصمتهم عن تعمدها سمعا عند
اهل السنة القامعين للبدعة كثرهم الله تعالى او عقلا عند المعتزلة والروافض خذلهم الله تعالى وقد عرفت شبهتهم وجوابها والاتفاق ايضا
على تجويزها سهوا وغلطا بان يكون خطأ في الاجتهاد او يكون تعمد المباح فيقع في الحرام والسهو جوازه لذلك انه ليس معصية حقيقة ومنه التسليم
على راس الركعتين سهوا الا الشيعة فانهم لا يجوزونه ههنا سهوا ايضا لكن يجوزونه ههنا عمدا للتقية وقد مر وجاز تعمد صغائر غيرها اي غير الكبائر والصغائر
الخسيسة بلا اصرار فان الاصرار على الصغيرة كبيرة عند اكثر اهل الشافعية والمعتزلة لشبهات واردة كما في قوله تعالى ولقد همت به وهم بها لولا
ان راى برهان ربه وامثاله من قصة داؤد وسليمان عليهما السلام والجواب انه لم يصدر عن يوسف عليه السلام هم الزنا اصلا والمعنى
ولقد همت زليخا ان تقتل يوسف لاجل اباءه عما امرته وهم يوسف بقتلها لانها كانت مريدة للاقامة في الحرام ولولا ان راى برهان لقتلها
او المعنى انها همت بالزنا ويوسف عليه السلام لم يهم ولولا ان راى برهان ربه لهم وليس المراد انه وقع منه الهم ولولا رؤية برهان الرب
لفعله كيف وليس له اثر في الكلام ولا يليق بجنابه تعالى ان يحاج يوسف في هذا الهم وهذه الآيات سيقت للمدح كما يظهر بادنى تامل واما قصة داؤد
ففيه جحيم لانه لم ينقل عن الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بطريق صحيح بل انما اخذ المورخون عن كتب اليهود فلا اعتداد به والذي
يمكن ان يعول عليه انه كان خطبة اوريا لامراة فنكحها داؤد عليه السلام وغاية منه انه ترك الاولى ولم يكن فيه ذنب لا صغيرة ولا كبيرة واما قصة
سليمان فالصحيح المعول عليه منها انه قال لاطوفن اليوم لنساء فيلدن كلهن فارسا يجاهد في سبيل الله تعالى ولم يستثن كما هو مروي في صحيح البخاري
ولعله لم يكن ابتداء اي الاستثناء بالكلام واجبا فليس فيه الا ترك الاولى وما سوى ذلك مما ينقله المورخون كله غلط لا ينبغي ان يلتفت اليه
الا من يجترء على الخروج عن ربقة الاسلام فتثبت ولا تخبط ومنعه اي صدور الصغائر الغير الخسيسة الحنفية رضوان الله تعالى عليهم اقول لعل
وجها للحق فان صغيرتهم كبيرة في حقهم وان كانت صغيرة في حقنا الا ترى مباحات العوام سيئات الابرار الا ترى كيف قال داؤد الطائي
الامام العارف قدس سره امساك مائتي درهم سنة حرام على الصوفي المدعي محبة الله تعالى ويجب فيه صدقة خمسة ومائتي درهم لنا وللعوام بل
يستحب ربع عشر وحسنات الابرار سيئات المقربين الم تر كيف قال السري ابن المغلس السقطي ذلك الامام اني استغفر الله من قولي الحمد لله
حين اخبر رجل بوقوع الحرق الغالب في السوق وسلامة دكاني ولما كان الانبياء عليهم السلام رؤس المقربين فيكون صغيرتنا كبيرة في حقهم
فلا يصح صدورها عنهم فافهم فهو الحق ولا تخبط وتثبت عليه هذا تمام الكلام في ما بعد النبوة واما قبل فالتحقيق وعليه اهل الله من الصوفية
الكرام انهم معصومون ايضا من الكبائر والصغائر عمدا كيف لا وهم انما يولدون على الولاية ولا يمر عليهم طرفة عين وهم غير مشاهدين لله تعالى
وولايتهم قوية من ولاية الاولياء الذين ولايتهم ماخوذة من ولايتهم والاولياء محفوظون عن المعاصي فافهم وتثبت عليه وكلهم من الحنفية
والشافعية جوزوا الزلة فيهما اي الكبائر والصغائر بعد النبوة وقبلها بان تعمد المباح فيلزم معصية اي فيلزم امر يكون معصية لو
صدر عمدا كوكز موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام القبطي قالوا انه مات فلزم القتل وذلك حين اخذ اسرائيليا ليحمل عليه حطبا الى مطبخ
فرعون وكان يتابى عنه فاختصما فاستغاث الاسرائيلي موسى لدفع القبطي عما كان عليه فلم يقصد به قتل انه قال القدماء ان احمل عليك فوكزه موسى على نبينا و
الصلوة والسلام تاديبا فقضى عليه فمات فهذا زلة منه قبل النبوة وانما اختار مثال ما قبل النبوة اشارة الى ان حال ما قبل النبوة وما بعدها
سواء في عدم صدور الذنب ولو صغيرة الا على وجه الزلة وفائدة صدور الزلة عنهم عليهم الصلوة والسلام ابتلائهم ليستغفروا ويتوبوا فينالوا المنزلة الرفيعة
ولتقترن الزلة بالتنبيه من الفاعل او من الله تعالى بوحي لئلا يتاسى فيها ويحصل الابتلاء ثم الزلة ليس فيها عصيان من وجه بل

مباح كما قال الله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ اي اعلم انه كما يجوز عليهم الصلوة والسلام الزلة يجوز الخطأ فيتيقنون فيما يكون معصية
ولم يكن خطأ وكذا السهو والنسيان لبعض على الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية قدس سره على حكم لو وقع الخطأ لابراهيم على نبينا وآله واصحابه
وعليهم السلام في التعبير رؤياه فهم منع انه انما قتادة من خطية البوصي عليه فلا سيحة ان يتنبه اليه ثم اعلم ان حجية السنة موقوفة بالنسبة الينا
على السند فما لم يكن موقوفة عليه بالنسبة الى الصحابة وهو الاخبار عن طريق السنن بان يقول حدثني فلان من غير واسطة او مع الاشتغال بمثل
صلى الله عليه وسلم وهذا خبر خاص فلا بد من البحث عن الخبر والخبر قد اختلف في تحديده وهل يتيسر ام لا فقيل لا يحد ثم اختلفوا فالغزالي الامام حجة الاسلام
قدس سره قال لا يحد لعسره وانما التعريف بالقسمة والتمثيل بالوجه كما قال في الوجود والعلم ومقصوده انه لا يمكن المعرفة بالكنه ولا بالرسم لا بالوجه
ما لقسمة الى هذه الاقسام او ما يماثل هذا الجزئي ونحوهما والاكثر قالوا لا يحد لان علمه اي تصوره ضروري وجوده يحد تعريفا حقيقيا او
المعرفات كما الفطريات وهو المختار عند المص وغيره فان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود وهو خبر خاص ومطلق الخبر تمام ماهية هذا الخبر فيلزم من العلم
المطلق وقد يجاب بان حصول الشيء بنفسه كما في العلم الحضوري الذي يكفي فيه حضوره الحضور غير التصور الذي كما هو في العلم الحصولي الذي
لا يكفي فيه مجرد الحضور فلا يلزم من ضرورة حاشية الوجود واليه ضرورة لتصور الماهية فانه يجوز ان يكون الاول من قبيل الحضوري فلا يلزم التصور
الذي هو الحصولي وفيها اي في النسبة باعتبار تعلق التصور النزاع هل يكون متصورة ام لا ولا يلزم من العلم الحضوري بالخاص العلم الحصولي
بذاتياته وهو ظاهر جدا كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون حقيقة السخاوة والشجاعة وسائر الصفات النفسية مدركة لنا الكنه بها وهو باطل
كذا في شرح المختصر اقول قد مر ان الخبر الخاص حكاية من تحقق مضمونه والحكاية انما يكون بالصورة الحاكية منه المطابقة هذه الصورة اياه وتصدق او لا
فيكذب فاما ان صورة المحكوم عليه والمحكوم به حاكيتان عنهما اي عن المحكوم عليه وبه كذلك النسبة التامة حاكية عن النسبة الواقعية المغايرة بها
بالذات في الوجود وكاشفة عن الطها بين المحكوم عليه وبه في نفس الامر اراد بها التحقق المغاير للحكاية سواء كان متحققا في الواقع او لم يكن
بالمغايرة في العلم ان مضمونها مفهوم الثبوت الاعم اما الهيمان حال الاخبار المعتبرة المستعملة في المحاورات ولهذا اي لاجل كون صورة
المحكوم عليه وبه والنسبة حاكية قالوا اجزاء القضية من ثلثة تصورات تصور المحكوم عليه وبه والنسبة التامة واما النسبة التقييدية
التي اعتبرها المتاخرون فالوجدان الصحيح يحكم بخلافها واذ قد ثبت ان الحكاية ليست الا بالصورة الحاكية فليس علم الخبر الا بالتصورة
حصول الصورة فاندفع الايراد ثم رجع الى التقرير الدليل توضيحا فقال فاذن هذا الخبر حاصل بذاته يكتنفه لا بوجه بالحصول الذي
هو التصور فكان هذا الخبر الخاص متصورا بالكنه بداهة فكان المطلق كذلك اي بالكنه بداهة لان الذاتي ضروري الثبوت في
مرتبة الذات فحصول الذات مع حصول الذاتي ولنا مناقشة اشار بالتقرير الى اندفاع المنع المشهور بانه لا نم اذا ثبت ذاتية الاعم
وكون الاخص متصورا بالكنه وكلاهما ممنوعان فتامل ثم هذا غير واف فان العلم بالخاص لا يلزم منه العلم بالمطلق كيف لا ويجوز
ان يكون الخاص متميزا عند العقل من دون تميز المطلق الذاتي وهو ظاهر جدا عند المتكلمين المنكرين لحصول الصورة فانه يجوز ان يكون
شبح الخاص بعنوانه شبح المطلق الذاتي فلا يلزم حصول احدهما حصول الآخر فلا يلزم من بداهة احدهما بداهة الآخر ثم ان العلم المتعلق
بالخبر الخاص علم تصديقي ولا يلزم من تعلق التصديق بشيء تعلق التصور بذاتياته ولعل هذا مراد شارح المختصر فان حصول
نفسه كما في العلم بالخبر الخاص والتصديق به لا يلزم منه تصور النسبة المطابقة التي هي تمام ماهيته واما بناء الكلام على الحصولي
او الحضوري فاحسان الى من لا يقبل فان شارح المختصر ممن لا يرون اتحاد العلم والمعلوم ولو سلم ان الادراك بحصول الصورة

فيرد عليه ما اورده بقوله الا انه يفيد تصور الكنه اجمالا الا في ضمن تصور ما خاص من غير ان تميز عما عداه لان امتياز الصور وتفرع تصور الذات تفصيلا وانما لم يكن صورة الذاتي متميزة عن صورة الذات لم يكن هو منكشفا ولا معلوما الا بعلم الذات وهو معه من وجه فلم يلزم انكشاف الكنه وفيه النزاع فتأمل فيه وقد تقرر الدليل بان حصة الخبر اعني الخبر المقيد بكونه بين هذه الاطراف متصورة بكنهه وتصور المطلق لازم من تصور المقيد فان تصور المقيد لا يكون الا بصورة تفصيلية صورة المثال وهي تستلزم تصور المطلق وعلى هذا لا يرد عليه شيء مما ذكر لكن يرد عليه منع كون المقيد متصورا بالكنه كيف وهذا في قوة اصل المدعى وقد استدل على بداهة تصور الخبر بالتفرقة بينه وبين غيره ضرورة وهي لا تكون الا بالعلم بهما والتميز بينهما والجواب لا نسلم ان التفرقة تقتضي تصور الخبر بل لا تقتضي التصور اصلا بل يكفي فيه التميز الحصولي اي حصول مطلق الخبر بل يكفي حصول الاخبار الشخصية بان الخصم قائل بالعلم بالقضية والمثال وهو يكفي للتميز ويمكن ان يقرر بان مراده انما يلزم التميز بمطلق العلم واما العلم الحصولي الذي هو التصور فكلا فتدبر بان المراد ان التفرقة بين مطلق الخبر وغيره ضرورية فلا بد من العلم بمطلق الخبر والعلم بالمطلق لا يكون حضوريا ولو سلم تصور مطلق الخبر فانه لا يقتضي الكنه اي التصور به بل يكفي التصور بوجه ما والنزاع وانما يقع في الكنه وما في التحرير ان لكل من الخبر وغيره لوازم واعطاء اللوازم كل بما هو لوازم له وتمنعها ومنعها لا يكون الا بتصور الملزومات نعم لا يلزم التصور من حيث انه مسمى الخبر ساقط لانه يكفي لاثبات اللوازم التصور بوجه يتميز به الملزوم واما التصور بكنهه فكلا وهذا ظاهر جدا ثم ان الدليل منقوض بسائر المفهومات فان التفرقة بينها وبين نقائضها ضرورية فلا بد من تصورها ضرورة وكذا منقوض بالانشاءات كالاوامر والنواهي فانه كما ينتج بداهة الخبر ينتج بداهة الانشاءات ايضا الا ان يقال هذا الدليل منسوب الى الامام الرازي وهو يدعي بداهة جميع التصورات فتأمل فيه ثم اعلم انه قيل ان الحكم بالبداهة لا يمكن ان يكتسب بالدليل بل يكفي فيه الالتفات الى المدرك بل يحصل من غير نظر ام لا فهو الى ما به وبه ادرك التي صاحب التحرير رحمه الله قد استوفينا الكلام في حواشينا على الحاشية الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف واما المورد ان اي المعرفون التعريف حقيقيا لقولهم بالكسبية فالقاضي الباقلاني او عبد الجبار المعتزلي قالوا الكلام يدخله الصدق والكذب اورد عليه كلام الله تعالى وكلام الرسل عليهم الصلوة والسلام فانه لا يدخله الكذب اصلا والاولى في الايراد ان يورد كل خبر فلا يصدق على شيء من افراده فان الخبر الصادق صادق دائما والخبر الكاذب كاذب دائما ولا يمكن ان يدخل في شيء من الاخبار وفيه رد على من زعم ان الاشكال غير وارد فان المفهوم من التعريف الذي يجتمع فيه الدخول للصدق والكذب ويجوز ان لا يجتمع بل يدخل في بعض الاوقات احدهما وفي الآخر الآخر وانما يلزم لو كان المراد دخولهما مجتمعا ولم يفرق هذا الزاعم بين تحقق مصداق الخبر وصدقه فان الاول قد يختلف بحسب الاوقات واما صدق الخبر فدائم فان صدق المطلقة دائم في الصادق صادق دائما فلا يدخله الكذب اصلا والا اجتمعا والكاذب كاذب دائما فلا يدخله الصدق فلا الصدق الحد على شيء من افراد المحدود ثم قد يجاب المراد ما يدخل حقيقة الصدق والكذب وهذا لا يوجب ان يدخلا فردا واحدا منه بل ما يصدق بدخول الصدق في بعض الافراد والكذب في البعض وهذا صحيح الا انه تكلف واما ما قال المصنف انه يلزم ان يتوقف خبرية كل خبر على خبرية الآخر فليس بلازم فان غاية ما لزم ان التنبه على خبرية الخبر انما يكون بعد التنبه على خبرية الآخر ولعله لا يلزم ويجوز ان يكون التعريف بها وتحقق المرسوم لا يوجب تحقق الرسم حتى يلزم منه التوقف في التحقق فتدبر وقد يجاب ايضا بحمل المراد على او اي يدخل احدهما وهذا تكلف ايضا والجواب عند المعنى المراد من دخول الصدق والكذب انه يحتملهما عقلا بالنظر الى حقيقة النوعية مع قطع النظر عن خصوص الطرفين والامور الخارجية من القائل وغيره وكل خبر الا كان خبر الله تعالى او خبر غيره فانظر اليه وقطع النظر عن الطرفين والمخبر فيلاحظ انه ثبوت شيء لشيء او نفي شيء عن شيء يحتملهما

العقل صدقه وكذبه او الجواب ان المراد كما صرح به القاضي المعرف دخولهما لغة فانهما لا تابى عنه واللغة لا تستنكف من تجويز صدق كل خبر وكذبه معا وان
كان العقل تحيل ذلك فان قلت اليس قالوا ان حقيقة الخبر الصدق فكيف يجوز اللغة كذب الخبر قال ولا ينافي ذلك اي دخولهما الخبر لغة ما تقرر
ان المدلول للخبر هو الصدق فقط والكذب احتمال عقلي وذلك لان كون مدلوله الصدق لا ينافي اتصافه بالكذب ومفهومه اللغوي فلا ينافي
دخولهما معا باعتبار مفهومهما اللغويين وهذا هو المعنى تجويزهما لغة فتدبر وانت تعلم ان الخبر انما وضع لتحقق معلومه في نفس الامر فان تحقق مطابقة
الخبر يكون صدقا والا يكون كذبا فليس الصدق مدلوله مطابقة ولا التزاما بل قد يعرضه وقد لا يعرضه فان اراد ان يكون مدلول الصدق
ان مدلوله تحقق لمصداق نحو والا فلا يخفى ما فيه اما الايراد بالدور بان الصدق مطابقة الخبر للواقع والكذب عدمه فيتوقف معرفتهما على معرفة الخبر
فتعريفه بهما دور قال ابن الحاجب لا جواب عنه فيندفع بانهما ضروريان تصورا وليس تصورهما موقوفا على تصور الخبر بل هما معنيان بسيطان
يعبر عنهما بالفارسية براست ودروغ يتعاطهما كل احد وان لم يعرف مفهوم الخبر نعم تحققهما موقوف على تحقق الخبر فانما الوجدان فيما سواه
والتفسير المذكور لهما تفسير لفظي غاية ما انهما يتوقفان على الخبر سواء كانا ضروريين او نظريين فتدبر او يقال هما مطابقة النسبة للواقع وعدمها
وهذا لا يتوقف على مفهوم الخبر فلا دور او يقال المأخوذ في مفهومهما الخبر المعلوم باعتبار ما والمعرف حقيقة الخبر فلا دور وقد قيل في تعريف الخبر
ما يحتمل التصديق والتكذيب هربا عن لزوم الدور زعما منه ان التصديق والتكذيب مما لا يتوقفان على معرفة الخبر بخلاف الصدق
والكذب وهو اي الدور وارد فلا فائدة في الفرار لانهما الحكم بالصدق والكذب فقد توقف معرفة الخبر عليهما فعاد الدور وقد يقال
لا نسلم ان التصديق والتكذيب الحكم بالصدق والكذب بل المراد بهما الايجاب والسلب على ما صرح به ابن سينا فالخبر ما احتمل الايجاب
والسلب ولا دور فيه الا ان الايجاب والسلب نفسهما الخبر فلا معنى لاحتمالهما والاظهر ان يقال المراد الاذعان للنسبة والانكار لها اي
اذعان نقيضها ولا شك ان كل خبر يحتملهما ح لا دور ولعل المراد بالايجاب والسلب الاذعان والانكار الا انه تسامح فتدبر قال ابو الحسين
في تحديده كلام يفيد بنفسه نسبة واراد بالكلام ما تألف من الحروف لا ما هو المشهور بين النحاة فيخرج نحو قائم من المشتقات مع انه
كلام عنده وليس بخبر لا كما زعم ابن الحاجب انه يفيد النسبة لا بنفسه بل مع الموضوع فلا يفيد بنفسه نسبة وذلك لان هذا يتوقف على ان الدلالة
بنفسه الدلالة بلا ضم ضميمة اخرى وهو خلاف ما صرح به المحدد فانه نقل عنه انها الدلالة بالوضع والنسبة داخلة في مفهوم المشتق فالدلالة
عليها بنفسها بل لان المراد افادة وقوع النسبة او لا وقوعها اي النسبة التامة الحاكية التي هي متعلق الاذعان والانكار ولا يرد
نحو قم اي جميع الاوامر على ما وهم ابن الحاجب بناء على ان قيامك مطلوب او الطلب منك القيام مفاد منه فيكون النسبة مفادة منه
لانه اي الفهامه منه ليس بنفسه فمدلوله المطابقي هو طلب القيام واما الاخبار بكونه مطلوبا فمدلول التزامي لانه لازم عقلي ليس نفسه وضعيا
وهو المراد من قوله بنفسه كما صرح به في المعتمد تامل فانه احق بالقبول ثم لعل المراد بالوضع الوضع الاعم من الحقيقي والمجازي لئلا يخرج
الانشاءات المستعملة في الخبر مجازا فالحاصل ان المراد هو الدلالة بنفسه الدلالة على المعنى المستعمل فيه فافهم وما ليس بخبر من الكلام وهو
المركب التام المفيد فائدة تامة انشاء ومنه الامر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والنداء وتسمية الجميع بالتنبيه كما في المختصر
غير متعارف عندهم والمناسب له لانه ليس ثم اهل النطق يسمون الانشاء الغير الطالب تنبيها مسئلة صيغ العقود نحو بعت واشتريت
وتكلمت واحلت والفسوخ نحو طلقت واعتقت وامات وظاهرت وغير ذلك هل هي انشاء او اخبار اختلف فيه ومحل الخلاف فيما اذا استعمل
عند ارادة انشاء العقد ولما كان الذهاب الى الاخبارية مستبعدا عند افهام العامة في بادي الرأي لان البيع مثلا لا يثبت الا عند تلفظ

هذا اللفظ حرر الخلاف اولا قال اعلم انه لا خلاف لاحد في ان مدار الفتوى على اللفظ وما يقوم مقامه من الكتابة والاشارة والمناط
لتحقق هذه العقود والفسوخ حقيقة معنى النفس القائم بها لكن لما كان المعنى النفسي امرا مبطنا ادير على اللفظ وما يقوم مقامه كالسفر والمشقة فانه
ادير الرخصة على السفر ومناطه حقيقة المشقة لكن دلالة لفظ بعت مثلا على المعنى الموجب للبيع وهو الحادث في الذهن عند احداث البيع اما
بالعبارة بان ينقل من المعنى الخبري اليه شرعا فهو انشاء كما في التقرير النقل الشرعي متشكل لان هذه العقود كانت في الجاهلية قبل ورود الشرع
فالاخرى ان يقال هو منقول عرفا وعليه الشافعية او بالاقتضاء بان يكون حكاية عن تحصيل البيع وهو متوقف على حصول المعنى الموجب
فهو لازم متقدم وهو اخبار وعليه الحنفية بل الجمهور من المالكية والحنابلة فالمعنى الموجب الذي هو المحكي عنه موجود والحكاية موجودة
بوجود مغاير كما في سائر الاخبارات وليس بين الحكاية والمحكي عنه مغايرة بالاعتبار كما ظن في شرح الشرح حيث فرق اولا بين الانشاء
والاخبار بانه على تقدير الانشاء ينعقد البيع بهذا اللفظ وعلى تقدير الاخبار ينعقد بمعنى ذهني معبر بهذا اللفظ وقال فان قلت فيجتمع
الحكاية والمحكي قلت هما متغايران اعتبارا فان المعنى القائم بالذهن من حيث هو قائم محكي ومن حيث انه مدلول اللفظ حكاية وليس الامر
كما ظن فان المعنى القائم بالذهن اعتبره الشارع موجبا محكيا عنه والنسبة المدلولة بهذه الصيغ المعلومة حكاية عنه وهذه النسبة مغايرة
بالذات ولو كان الامر كما زعم لكان الانشاء حكاية ايضا فان مدلول اضرب ايضا قائم بالذهن فله نسبتان نسبة الى الذهن بالقيام
والى اللفظ بالمدلولية فيكون باعتبار محكيا عنه وباعتبار حكاية ولعل في قوله هذا تسامحا ومقصوده ما حقق فافهم وهذا التحرير على هذا
النمط ادق وامتن الا انه يتوقف على ان المعنى الموجب سبب لوجود البيع وتحقق البيع في نفس الامر سواء حكى عنه بهذه الالفاظ اولا
وهو في حيز الخفاء فانه لا ينعقد بعقد القلب فقط بل لا بد من القول لان هذه التصرفات قولية والفرق يقع الطلاق ونحوه بالهزل وهو يكذبه ظاهرا
فلو كان المعنى النفسي موجبا لوقوع الطلاق لما وقع عند الهزل وانتفاء المعنى الموجب في الخطاء اظهر منه في الهزل والفرق اتم قالوا ان
وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما بالاقتضاء واذا كان الموجب هو معنى النفس حقيقة وهو معنى موجود مقدما على التكلم بهذه الكلمات
فلا اقتضاء ههنا بل هذا الا كما اذا طلق سابقا ثم اخبر بعد حين انه كان طلقها والجواب ان وقوع الطلاق بنحو بهذا اللفظ لكن الملائم
وجود الطلاق بتطليق الزوج فههنا التطليق سابق وليس الا عقد القلب فهو السبب لكن لم يعتبر الشرع اياه سببا الا الصدق منه والحكاية وهذا
القدر هو المعنى للاقتضاء فانه اعتبر لصدق الكلام شرعا بخلاف الحكاية عنه بعد هذه الحكاية انه كان طلقها فانه لم يعتبر سببية هذا العقد
القلبي لصدق هذا الخبر فاندفع الاخير ثم ان المراد بكونه تصرفا قوليا انه ثبت سببية هذا العقد بصحبة القول وبه يصرح بذلك شيخ الهداد
في شرح اصول الامام فخر الاسلام وما هو تصرف فعلي ثبت بفعل القلب فاندفع الاول واما في الهزل فالمطلق لم يعقد في القلب ايقاع الطلاق
ويخبر عنه بهذا الخبر الا انه لا يرضى بوقوع سببه والشرع لم يجعل بعض العقود مشروطة بالرضى بحكمها واما الخطاء فالحق فيه ان الوقوع فيه في
القضاء وانما الحكم بالظاهر فلا يصدق القاضي في عدم تحقق العقد القلبي واما عند عدم الخبر فلا يقع لعلمه لعدم تحقق ما هو سبب حقيقة فاندفع
الثاني ايضا لكن ههنا ينبغي ان يتنبه وقد يقال في تحقيق كلام الحنفية ان الخبرية لا تقتضي تحقق المحكي عنه والا لم يكذب اصلا بل الذي لا بد للخبرية
من الحكاية عن امر فان تحقق هذا الامر يكون صادقا والا كاذبا وهذه الصيغ قد قصد بها الاخبار والحكاية عن وجود البيع والطلاق
مثلا لكنها كاذبة لانتفاء المخبر عنه فالشرع اعتبر هذا المعدوم موجودا لتصديق الخبر فههنا ثابت اقتضاء تحقق البيع والطلاق قبله لتصحيح
هذه الخبر وهذا وان كان لبعض عبارات شراح الاصول للامام فخر الاسلام ايهام لكنه لا يخفى على من له قلب سليم ما فيه من التكلفة فان هذا القسم

كانت مستعملة في الجاهلية ولم يكن المستعملون ليعرفون الشرع فضلا عن هذه الاعتبار بل عامة المسلمين يستعملون هذه الصيغ ولا يعرفون هذا التدقيق
ولا يقصدون الكذب ايضا عند استعمالها الى الحكاية عما ليس في الواقع ثم اعتبار الشرع المعدوم موجودا مما يحيه العقل فالحق ما افاده المعترض لعقد
ان هذه حكايات عن العقد القلبي الذي اعتبره الشرع سببا فافهم لنا الصيغ موضوعة للاخبار فيبقى عليه لان الانشائية انما يكون بثبوت النقل ولم
لم يثبت وقد يقال المعنى الانشائي يتبادر اليه وهو دليل النقل الجواب ان القدر الضروري ان العقود تنعقد عند التلفظ بهذه الالفاظ واما
تبادر المعنى الانشائي فلا دليل عليه بل الصيغ المعنى اللغوي فلا عدول عنه لان الاصل هو الاصل فافهم الشافعية قالوا اولا لو كانت هذه الالفاظ
اخبارات لكان لها خارج يكون حكايات عنه ولا خارج لها بل البيع يقع بعث وكذا اخواته فليس هناك مع سابق عليها حتى يكون خارجا محكيا منه
وقالوا ثانيا لو كانت اخبارات لكانت محتملة للصدق والكذب ولا تحتمل الصدق والكذب فان الوجدان يحكم بخلافه من جوزهما عليها والجواب
لا نسلم ان لا خارج لها ولا تحتمل الصدق والكذب بل لها خارج من الكلام وهو العقد القلبي الموجب لانعقاد البيع وبه ينعقد البيع حقيقة فيما
فهي صادقة بلا ريب وتحتمل عدم المطابقة كما مر سابقا وانما اكتفى بذكر المطابقة لانه من المعلوم ان احتمال المطابقة احتمال اللامطابقة ايضا كما في شرح الشرح
ان هذا الخبر صادق قطعا ولا يحتمل الكذب لوجوده مصداقه فيه كما اذا اخبر احد ان في نفسه صورته لان هذا لا يستقيم فان الحكاية من الخبر
والخارج سواسيان في احتمال المطابقة واللامطابقة هذا محصول ما في الحاشية ولعل مقصوده ان هذه الاخبارات صادقة بالنظر الى
الامر الخارجي وهو ان المتكلم اعرف بحاله ومعلوم انه لا يقصد عند استعماله هذه الصيغ الكذب واما بالنظر الى حقيقتها فتحتمل كليهما فتدبر
وقد يجاب عنهما بان الخبرية لا تقتضي تحقق المصداق في نفس الامر والذي لا بد منه تقصد الحكاية عن امر خارج وعدمه ممنوع لكنه انما
لا يكذب لان الشرع اعتبره متحققا موجودا قبيل استعمال هذه الصيغ فيكون صادقة لهذا والا فهي كاذبة فثبت احتمالها وهذا الجواب مبني
على ما قلنا سابقا في تحقيق الخبرية مع ما عليه ويمكن حمل كلام شارح الشرح عليه ايضا بان صدقها مقطوع لاعتبار الشارع المصداق المقدم
موجودا او اعتبار الصيغ صادقة ولا ينكر احتمال الكذب بملاحظة نفس هذا الكلام فتدبر وقالوا ثالثا لو كان خبرا لكان ماضيا لانه
صيغته ولو كان ماضيا فلم يقبل التعليق والتوقف على ما هو في المستقبل ومحظور الوجود وهو باطل لانه يقبل
التعليق اجماعا وهو منقوض بما اذا كان انشاء لانه لو كان انشاء لكان انشاء للعقد الواقع في الحال فلا
يصح التعليق على امر مستقبل محظور الوجود فان قالوا الشرط مغير من كونه انشاء في الحال الى الانشاء عند وجود المعلق عليه
فنقول كذلك عند كونه اخبارا الشرط مغير عن الاخبار الماضي الى اخباره وقوعه في المستقبل عند وجود المعلق عليه فان قالوا انشاء
الحكم التعليقي قلنا انه على تقدير الخبرية للاخبار عن اللزوم والتعليق على الكائن في نفس الامر بالجملة ما هو جوابكم فهو جوابنا اقول العقد
مغير كما في سائر الاخبارات والانشاءات الا ترى النهار موجود يدل على الوقوع الحالي فاذا علق بالشرط لا يوجب الا الوجود فانه
يدل ح على الوقوع عند الوقوع ولتغير ما دل عليه حال الانفراد وكذا انت طالق على الانشائية كما هو مذهب الخصم طلاق في الحال والانشاء بعد
التعليق ليس كذلك بل انشاء الطلاق يوجد عند المعلق عليه فكذلك الحال حال الخبرية فانه يكون اخبارا عن طلاق يكون واقعا
في المستقبل عند وجود الشرط فلا نسلم انه لو كان ماضيا لم يصح التعليق بل يصح ويتغير من الماضي الى الاستقبال بل يخلع عن الحكم الماضي
ويكون حكم بينه وبين المعلق عليه باللزوم ثم لما كان المعنى الموجب من مقتضيات الخبر كان التعليق مستلزما التعليقه كيف ولو وجد المعنى ان
لكان الخبر عن الحكم استقليه كاذبا بل انما يستدعي وجود المعنى الموجب عند وجود الشرط لا غير ولذا قلنا التعليق يمنع السببية كما مر ولا يخفى ان هذا

لينتفي وجود الملزوم بين الطلاق ودخول الدار مثلا ولا يكون لزوم الا باعتبار الشرع بسببية العقد الشرطي النفسي لهذا القدر ضروري وتحقق ما ما ثبت
بل هو سبب لوقوع الطلاق عند وجود الشرط فالنزاع فيه باق بحاله كما مر مع ماله وعليه فلا نعيده وقد يجاب في شرح الشرح بانا نخبار عن وقوع تعليق الطلاق
في الذهن فلا ينافي كونه ماضيا وهو ليس بشيء لان الماضي انما يدل على وقوع مصدره في الزمان الماضي والتعليق لا يقتضي وقوع مصدره عند وجود الشرط
لا غير ما او وجود التعليق في الماضي فمعزل عما نحن فيه لانه ليس مدلول الصيغة طلقت وهو ظاهر جدا وقال الراد العالم لو كان الصيغ المذكورة اخبارا لزم عدم
الفرق بينه خبرا عن الطلاق الواقع من قبل او انشاء اي وقوع الطلاق بهذا اللفظ لانه خبر على كل تقدير وهو اي انتفاء الفرق باطل ولذلك
لو قال للرجعية المطلقة في العدة طلقتك يسئل عن نيته فان نوى الانشاء يقع الطلاق الآخر وان نوى الاخبار لا يقع اقول الملازمة ممنوعة بل
الفرق بانه مرة اخبار عما حصل من اقتضاء وبه يقع الطلاق ومرة اخرى ليس كذلك بل هو اخبار عن الطلاق الواقع لا بالاقتضاء والاظهر في العبارة
ان يقال مرة اخبار عن تطليق حاصل بالانشاء النفسي لم يحك عنه اصلا او لا ومرة اخبار عن التطليق المحكي بالحكاية اولا وعلى الاول يقع طلاق
آخر لوجود الموجب مرة ثانية وعلى الثاني لا يقع لعدم تكرار الموجب وقد يجاب بان الفرق بين ما اذا قصد ايقاع الطلاق وبين ما اذا قصد الاخبار
عن طلاق سابق ان في الاول لقصد الحكاية عن طلاق غير محقق بخبر عن وقوعه في الشرع لعبيره واقعا الصدق بهذا الكلام فيقع طلاق آخر
في الثاني لقصد عن طلاق واقع محقق فهو صادق في الاخبار فلا يحتاج الى اعتبار وقوع آخر وهذا ابتناء على ما مر نقله عن البعض
في تحقيق الاخبارية مع ما عليه منه كرقال شارح الشرح ان القطع بالفرق المذكور انما هو في الحكاية عن الخارج واما في الحكاية عما في الذهن
فلا تحقيقه ان الانشاء يدل على حدوث البيع بهذا اللفظ والاخبار عن حدوث البيع من الكلام النفسي والتغاير بين الحكاية والمحكي عنه بالاعتبار
فالمحكي عنه هو احداث البيع القائم بالنفس والحكاية هو من حيث انه مدلول اللفظ مطابقة وانت لا تذهب عليك ان هذا مع ابتنائه على التغاير
الاعتباري لا يفيد لان المستدل انما الزم عدم الفرق فيما اذا قصد الحكاية عن طلاق واقع وبين ما اذا قصد حدوث آخر بكونه اخبارا على
كل حال هذا مع ذلك وبيان الفرق بينه حال كونه انشاء وبينه حال كونه اخبارا اما لا طائل والقطع بالفرق في الحكاية عن الخارج لا يضره
بل لا يفيد لبطلان اللازم فلا وجه الا بالارجاع الى ما قال المصنف وقد يقال في الجواب الفرق بينه خبرا وبينه انشاء انه اخبار عن الذهن
اي عن الانشاء القائم بالذهن مرة فيقع آخر واخبار عن الخارج اي عن الطلاق الواقع في الخارج وفيه ما فيه فانك قد عرفت ان السبب
الموجب لوقوع الطلاق هو الانشاء القائم بالنفس به يصير المرأة مطلقة في الخارج والرجل بائعا والمال مبيعا فنحو طلقتك وانت
طالق حكاية عن هذا الانشاء الذهني او الاثر المترتب عليه فلا وجه لهذا الفرق نعم قد يكون اخبارا عن الانشاء الاول الذي به وقع الطلاق
مرة ويحكي عنه اولا وعلم وجوده بهذه الحكاية فلا يقع طلاق آخر وقد يكون اخبارا عن انشاء ذهني آخر غير الاول فيقع آخر ولذا يسأل
في الرجعي كما قدمر وقد يقال في الاستدلال على الانشائية بان انت طالق وطلقتك لو كانا خبرين كان الاول خبرا عن اتصاف المرأة
بالطلاق والثاني عن اتصاف الزوج بالتطليق فهما المخبر عنه ثابت من قبل ام لا وعلى الثاني فلا اخبار بل يكون انشاء لتطليق الزوج
وصيرورة المرأة متصفة به فانهما قد تحققا بهذا وعلى الاول يلزم ان يكون المرأة مطلقة قبل هذا الكلام وهو ظاهر الفساد لان الطلاق
انما يقع به لا قبله والقول بنوط الحكم بهذا اللفظ كما في السفر والمشقة لا يفيد لان الشارع قد اناط الحكم على السفر ولم يعتبر المشقة
فيه اصلا انما هو ابداء الحكمة مثال ما ههنا فقد قلتم ان ايقاع الطلاق قد اناط الشرع لعقد القلب وانما هذا حكاية وما اخبار عنه
لا دخل له في الايقاع والتعيين لابد لهذا الاناطة من دليل شرعي لانه لا يهتدي اليه العقل ولا يجوز نصب الاسباب بالرأي

واليقين لا يكون مع هذا من قبيل المقتضى فانه يترتب المقتضى وهذا قد ثبت من قبل والجواب منه ان المخبر عنه ثابت قبل التكلم بهذه الاخبار دان المرأة مطلقة قبلها بالانشاء النفسي وليس فيه فساد اصلا واما تأخير الحكم على هذا اللفظ مع كونه اخبارا لغة لانه اعتبر سببية الانشاء النفسي لئلا يلزم اعتبار الكلام الكاذب ومعنى لو طالحكم بهذه الصيغ ان العقد النفسي المخبر عنه انما يحصل مباشرا عند هذا الاخبار مقدما عليه فيكون ظهور سببية بهذه الاخبار ويكون الوقوع الفضيعته والدليل عليه وقوع الطلاق والبيع عنده فقال هذه الصيغ وهذا هو الدليل على ان المحال حال السفر الشرعي ثم لما كان اعتبار سببية هذا المعنى النفسي لوقوع الطلاق وصيرورة المرأة مطلقة انما هو مشروطة بارادة الحكاية لا انالة التسابع الحكم بهذا الانشاء لا على النفسي كيف اتفق كما ان انالة الرخصة بالسفر دلت على انه لا اعتبار للمشقة كيفما اتفقت بل حال كونها مقارنة للسفر فكان سببية هذا الانشاء النفسي لوقوع الطلاق انما الظهر لهذا الاخبار وقبل انها ثابتة باقتضائه وان هذه الالفاظ اسباب لاحكامها لكونها مظنة لها وهذا كلام صاف لا غبار عليه قد تفضل الله سبحانه بالكشف على هذا العبد عفى الله الى هذا الآن ولعله يحدث بعد ذلك امرا ثم الخبر عند الجمهور اما صادق او كاذب لانه اما مطابق للواقع الذي هو المخبر عنه وهو الصادق او لا مطابق وهو الكاذب وهذه المنفصلة حقيقية دائرة بين النفي والاثبات ونزاع من نازع ليس الا في اطلاق لفظ الصدق والكذب لغة هل هما لهذين المعنيين لا في صدق هذه المنفصلة وما قيل كل اخباري اليوم كاذب ولم يتكلم لغيره او كلامي هذا يشير الى هذا كاذب ليس بصادق ولا كاذب ولا كان كاذبا وصادقا معا لانه لو كان صادقا مطابقا للواقع لاتصف موضوعه بالكذب ومن هذا الخبر بعينه فيكون كاذبا ولو كان كاذبا لكان محموله مسلوبا عن موضوعه الذي هو هذا الخبر فاذا كان مسلوبا كان الصدق ثابتا وليس هذه الشبهة جذر الاصم فقد ذكرنا الجواب عنه في السلم وقد بينا في شرحنا انه لا يتم ما اجاب المحقق الدواني بانه ليس خبرا فلا استحالة في الخلو عنهما وههنا اسم لمادة الشبهة ولها اجوبة اخرى لولا الغرض نحو بالتفصيل القول فيه مع ما يرد عليها قال النظام من المعتزلة المخبر اما صادق او كاذب لانه اما مطابق للاعتقاد فهو صادق سواء طابق الواقع ام لا واما لا مطابق للاعتقاد وهو الكاذب سواء طابق الواقع ام لا ولا يخفى انه يختل الحصر بما اذا لم يكن هناك اعتقاد الا ان يتكلف ويراد بعدم المطابقة اعم من بان يكون اعتقاد لكن لا يطابقه ولا يكون اعتقاد اصلا لكن يكون صالحا لتعلق الاعتقاد لئلا يختل بالانشاء وتمسك بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فقد اثبت الله لهم الكذب في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع من غير ارتياب وشك فعلم ان الصدق ليس المطابق للواقع ولا الكذب عدمها فبطل قولكم وههنا ينبغي قول الجاحظ ايضا فتعين قولنا هو ان الصدق مطابقة الاعتقاد والكذب عدمها واجيب بمنع بان الله كذبهم في قولهم انك لرسول الله بل المعنى انهم كاذبون في الشهادة فكذبهم في قولهم نشهد وذلك لان الشهادة الاخبار عن صميم القلب والاعتقاد وهذا ظاهر اذا كان نشهد اخبارا لكان مقتضى الصيغة واما اذا كان انشاء للشهادة فالكذب باعتبار تضمنها الاخبار بانهم معتقدون ولا شك ان الاخبار بالشهادة وكذا اخبار انهم معتقدون غير مطابق للواقع ولكان تقرر بان قولهم نشهد انك لرسول الله كناية عن اخبارهم انهم معتقدون بانهم مؤمنون ثابتون على ايمانهم معبرا عنه بما هو لازم الايمان وهو الشهادة عن صميم القلب فرد الله عليهم انهم كاذبون في دعواهم لانهم منافقون وليس لهم في نفس الامر تصديق اصلا او التكذيب في ادعائهم العلم والاعتقاد للازم للنفاق اوسلمنا ان التكذيب راجع الى قولهم انك لرسول الله لكن لا بحسب الواقع فانهم صادقون فيه بل في زعمهم الباطل فانهم كالزاعمين انهم كاذبون وههنا جواب آخر هو ان المعنى انهم ديدنهم الكذب وعدم مطابقة كلامهم للواقع لا الكذب في هذا الخبر وهذا جواب ادق واجاب في المطول بان التكذيب راجع الى قولهم انهم ما قالوا

لا تنفقوا على من عند رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ولئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل كما يروى في صحيح البخاري
انشرح قالوا انهم ما قالوا ذلك نزل اذا جاءك المنافقون وفيه بعد فان قوله تعالى هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا
متأخر من قوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون بآيات كثيرة ومعنى ما في صحيح البخاري انه نزل هذه السورة ويؤيده ما وقع في
رواية النسائي فنزلت هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله الى قوله ليخرجن الاعز منها الاذل هذا والله اعلم بمراده والجاحظ
ابو مسلم من المعتزلة اثبت الواسطة بين الصدق والكذب ويدعي ان من الاخبار ما ليس بصادق ولا كاذب قائلا في التقسيم الخبر اما مطابق
للخارج اي الواقع اولا وكل منهما مع اعتقاد انه كذلك اي كل من المطابق مع اعتقاد انه مطابق ومن غير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق
اولا مع اعتقاد انه كذلك فالمطابق مع اعتقاد انه مطابق صدق وغير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق كذب والثاني منهما وهو المطابق
مع عدم الاعتقاد بالمطابقة سواء كان مع اعتقاد عدم المطابقة او لم يكن هناك اعتقاد اصلا وغير المطابق مع عدم الاعتقاد بعدم المطابقة.
سواء كان مع اعتقاد المطابقة ام لا ليس بكذب ولا صدق فقد بان لك مما ذكرنا ان الاقسام ستة واحد منها صدق وواحد كذب
والاربعة منها ليس بصدق ولا كذب واحتج الجاحظ اولا على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة وهؤلاء
الاشقياء لم يعلموا اخبار الرسول بالبعث وغيره صدقا مطابقا للواقع وقد حصروا ذلك الاخبار في الكذب وكلام اهل الجنة فقد حصروا
اللامطابق الذي مع اعتقاد بانه لا مطابق وهو الكذب والذي ليس معه اعتقاد وهو كلام اهل الجنة لان المجنون لا اعتقاد له فكلام اهل الجنة
مع كونه خبرا ليس بصادق عندهم ولا كاذبا لكونه قسيما له فهو واسطة عندهم وهم كانوا اهل اللسان فقولهم يكون حجة قلنا انه لا نسلم انه
قسيم للكذب بل قسيم للافتراء وهو اخص من الكذب لانه الكذب عن عمد فيجوز ان يكون كذبا في زعمهم الباطل فلا يكون واسطة عندهم
ويجوز ان لا يكون خبرا فلا يكون صادقا ولا كاذبا فلم يلزم الواسطة وذلك لان الكلام الصادر عن المجنون لا يكون مقصودا
بالافادة فلا يكون حكاية عن امر حتى يكون خبرا فتأمل فيه واحتج الجاحظ ثانيا بقول ام المومنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى
عنها في عبد الله بن عمر ما كذب لكنه وهم عن عمرة بنت عبد الرحمن انها سمعت عائشة ذكر لها ان ابن عمر عبد الله يقول ان الميت
ليعذب ببكاء الحي عليه فقالت عائشة يغفر الله لابي عبد الرحمن اما انه لم يكذب ولكنه نسي او اخطأ انما مر رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه وسلم على يهودية يبكى عليها فقال انهم ليبكون عليها وانها لتعذب في قبرها رواه الشيخان فام المومنين لم تعتقد هذا الحديث
قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ترى الاخبار مطابقا وصدقا ثم نفى عنه الكذب فعلم ان من الاخبار ما هو ليس بصدق
ولا كذب بل الوهم والسهو والخطاء وهذا الخبر عندنا رضي الله عنه منا واعلم ان هذا الحديث رواه امير المومنين عمر رضي الله عنه وتكلمت
عليها ام المومنين ايضا بما رواه الشيخان عن عبد الله ابن ابي مليكة قال توفيت بنت عثمان بن عفان رضي الله عنهم بمكة فجئنا لنشهدها
وحضرها ابن عمر وابن عباس واني لجالس بينهما فقال عبد الله بن عمر لعمرو بن عثمان وهو مواجهه الا تنهى عن البكاء فان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه فقال ابن عباس قد كان عمر يقول بعض ذلك ثم حدث فقال صدرت مع عمر
حتى اذا كنا بالبيداء فاذا هو بركب تحت ظل سمرة فقال اذهب فانظر من هؤلاء الركب فنظرت فاذا هو صهيب قال فاخبرته فقال
ادعه فرجعت الى صهيب فقلت ارتحل فالحق امير المومنين فلما ان اصيب عمر دخل صهيب يبكي يقول وا اخاه وا صاحباه فقال عمر يا صهيب
اتبكي وقد قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان الميت ليعذب ببعض بكاء اهله عليه فقال ابن عباس فلما مات عمر ذكرت

ذلك لعائشة فقالت يرحم الله عمر لا والله ما حدث رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه ولكن الله تعالى
يزيد الكافر عذابا ببكاء اهله وقالت عائشة حسبكم القرآن ولا تزر وازرة وزر اخرى قال ابن عباس عند ذلك والله اضحك وابكى
قال ابن ابي مليكة فما قال ابن عمر شيئا وانظر بالنظر الصائب ان نظرت بعين الانصاف علمت ان ام المؤمنين انما ردت الحديث لمخالفة
كتاب الله تعالى اياه عندها وانها لم تنسب الى الافتراء لعلمها بشأنهما وجلالة قدرهما وانزال الكتاب في شأنها بل حمل على الخطاء في فهم معنى
الحديث الذي ذكره ونقلها بالمعنى الذي فهماه وهذا الصحيح فارجا الان امير المؤمنين عمر وابنه كانا اشد اتقانا وضبطا عن ام المؤمنين فاذ
قد نقلا فوجب قبوله واتباعهما ما رفع معارضته كتاب الله تعالى اما تخصيص كتاب الله تعالى كما سوى الكفرة وهذا الحديث بهم واما بحمل الباء
على المصاحبة ان الميت ليعذب بحال كونه ملابسا ومصاحبا ببكاء اهله يعني ان البكاء لا ينفع شيئا في دفع العذاب واما في بحمل البكاء الموصى به
من قبل الموت كما كان اهل الجاهلية يوصون عند الموت بالبكاء ربا لاتفاق من ماله عليه وهو عادة لبعض الجهال اليوم ايضا وفي الحديث
ايضا اشارة الى التخصيص حيث قال ببعض بكاء اهله ولعله هو البكاء بالوصية فتدبر وقيل الميت من اشرف على الموت والمعنى المريض المشرف
على الموت يتأذى ببكاء اهله عليه ويرده رواية الميت ليعذب في قبره ببكاء اهله فالاحرى ان المعنى يتأذى الميت ببكاء اهله لان قلبه يستحسن
على الباكي لاجل الشفقة بالبكاء اما الحق فافهم فلما تريد ام المؤمنين رضي الله عنها ما كذب ابن عمر عمدا ولكن وهم وغلط في فهم معنى الحديث
وذلك اي ارادة التعمد شائع في الاطلاق لما تقرر في مقره ان الافعال التي من شأنها ان تصدر عن قصد وارادة فما كان
تقصدها في بعض الاحيان لامر تتصدر بخطا وغيره اذا انسبت الى ذوي الارادة يتبادر منها صدورها عن تعمد في المعنى وان لم يكن القصد
في مفهومها والكذب ايضا من جملة هذه الافعال فيتبادر صدورها بالقصد في النفي لا مطلق الكذب وقال في شرح المختصر والذي يحسم النزاع ان
على اليهودي الاقال الاسلام حق حكمنا بصدقه مع انه مخالف الاعتقاد والفاسد واذا قال خلافه حكمنا بكذبه مع انه مطابق لاعتقاده الكاسد
فعلم ان مطابقة الاعتقاد ليس داخلا في مفهوم الصدق والاعتبه فافهم والف الخبر اما العلم صدقه بنفسه اي نفسه لانه خبر صادر عن مخبر ... وهو المتواتر
او يعلم صدقه ضرورة بغيره وهو الموافق للعلم الضروري الذي علم به سواء اخبرا لا مثل الواحد نصف الاثنين فانه علم مضمونه ضرورة
سواء اخبرا لا او يعلم صدقه نظرا كخبر الله تعالى والرسول فانه يعلم صدقه بتوسط ان الخبر صادر عن الله ورسوله وكلما صدر منهما
فهو صادق وهذا لمن لم يبلغ مقام المشاهدة والحدس واما من بلغ الى احد هذين المقامين فهو معلوم الصدق ضرورة وخبر اهل الاجماع
والخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات كالهندسيات والحسابيات قطعا بهذا يخرج خبر الواحد المحفوف بالقرائن فيرد اشكال اخلال
الحصر عند من يراه مفيدا للعلم الا ان يدخل فيما يفيد العلم نظرا او يعلم كذبه ضرورة او نظرا وهو كل خبر مخالف اي مناف لما علم
او لا يعلم شيء منهما اي الصدق والكذب فقد يظن احدهما كخبر الواحد العدل فانه مظنون الصدق مع احتمال السهو والنسيان فخبر
الواحد الكاذب فانه يظن كذبه مع احتمال الصدق فان الكذوب قد يصدق وقد يتساوى وربان صدقا وكذبا كالمجهول اي كخبر الواحد
المجهول العدالة والكذب كذا قالوا لكن يرد عليه ان خبره حجة عند البعض بل شهادته مقبولة عند الامام الهمام رضي الله تعالى عنه
بل رواية ايضا على ما روي عنه في غير ظاهر الرواية مقبولة فكيف يكون خبره متساويا صدقا وكذبا بل يكون مظنون الصدق
غاية الامر الظن ضعيف قال البعض الظاهرية كل ما لا يعلم صدقه يعلم كذبه والظاهر مما نقلوا عنهم انهم ارادوا به الجزم المطابق كخبر مدعي
الرسالة اي انهم قالوا على خبر مدعي الرسالة فانه متى لم يعلم صدقه بارادة المعجزات يجزم بالكذب فان الاخبار سواسية وهو

اي قول الظاهرية باطل لاستلزامه ارتفاع النقيضين المستلزم لاجتماعهما لان كذب كل يلزم صدق الآخر فكذبهما يلزم صدقهما ولا استحالة
في العلاقة بين مستحيل ومنافيه بل هو الحق على ما ينادي عليه الأئمة الخلفية وللتفصيل موضع آخر في اخبار مجهولين بنقيضين تفصيله
انه اذا اخبر مجهول بخبر فلا العلم صدقه فيعلم كذبه ثم اذا اخبر مجهول آخر بنقيضه فلا العلم صدقه فيعلم كذبه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين و
هو مع كونه محالا في نفسه يلزم منه اجتماع النقيضين وشارح المختصر اقتصر على لزوم اجتماعهما والبناء على هذا الوجه تطويل للمسافة
فان ارتفاعهما محال كاجتماعهما فالاولى ان يقرر كلامه بانه اذا اخبر مجهول بخبر فلم يعلم صدقه فعلم كذبه فعلم صدق نقيضه وكذا في الاخبار
بنقيضه لكن لا مناقشة ان يناقش فيه بانه اذا علم كذب خبر المجهول فيعلم نقيضه فالاخبار به من مجهول آخر ليس مما لم يعلم صدقه بل قد علم كونه
مضمونه مطابقا للعلم ضروريا كان او نظريا لكن الامر سهل فان بطلان هذا الرأي ضروري غني عن الابانة والمذكور تنبيه فانهم اخرجوا
هذا اي لزوم ارتفاع النقيضين المستلزم للاجتماع مبني على ان مطابقة الواقع معتبر في العلم كما هو مفهوم عرفا ولغة وشرعا وذلك
لانه لو شمل الجهل الخ فلا يلزم ارتفاع النقيضين في الواقع و يكون التقسيم المذكور الى معلوم الصدق ومعلوم الكذب ومظنون احدهما
والمتساوي غير حاصر اذ الاخبار المطابق للجهل المركب وهو الجزم الغير المطابق للواقع ليس فيه علم لعدم المطابقة ولا ظن لانه لا
اذ فيها تجويز للجانب المخالف مرجوحا او مساويا والمجهول بالجهل المركب مجزوم لا تجويز فيه للمخالف اصلا فتدبر فان الامر سهل
اذ ليس المقصود من هذا التقسيم الحصر بل الغرض الرد على من زعم الانحصار في معلوم الصدق ومعلوم الكذب فتدبر ثم اجاب عن
تمسكهم بقوله اما تكذيب مدعي الرسالة عند عدم ظهور صدقه فانه بخلاف العادة اي تكذيبه بسبب كون هذه الدعوى من غير مثبتة خلاف
العادة وهي اي العادة توجب العلم قطعا فبهذا الوجه يعلم كذبه لا لانه لم يعلم صدقه فقط فقياسكم مع الفارق وقيل لا توجب العادة العلم
بكذبه فلا علم في الاصل حتى يقاس عليه لكن هذا خلاف الضرورة فان مدعي الرسالة العاجز من اتيانه معجزة مقطوع الكذب من غير ريب
فانهم الخ تقسيم آخر للخبر هو متواتر ان كان خبر جماعة يفيد العلم بنفسه اي من حيث انه خبر هؤلاء المخبرين لا بالقرائن المنفصلة عن الخبر
بخلاف القرائن اللازمة له من احوال المخبر المتكلم والمخبر السامع والمخبر عنه وهو مضمون الخبر فان لهذه الاحوال دخلا في افادة العلم كما
لا يخفى ولذلك اي لاجل كونه مفيدا للعلم بالنظر الى احوال المتكلم والسامع ومضمون الخبر تتفاوت عدد التواتر بتفاوت المخبرين فاخبار
العدول الاقلين ربما يفيد العلم دون الفسقة الاكثرين وكذا تتفاوت السامعين فان الاخبار عند ذي سلطنة يؤذي من كذب
عنده من اقلين يفيد العلم دون اكثرين عند غيره وكذا تتفاوت مضمون الخبر فان اخبار دخائل الملك عن اطراد الكائنة اقلين يفيد
العلم دون اكثرين غيرهم وهذا كله ضروري والا يكن خبر جماعة كذلك فخبر الواحد وهذا التقسيم يشمل جميع الاخبار لكن الظاهر ان المقصود
تقسيم الخبر المروي عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اذ هو المطمح لنظر الاصولي ويؤيده ما بعده فان رواه اي خبر الواحد رجل
واحد فقط بان يكون في السند واحد في مرتبة ما وان كان الرواة اكثر في مرتبة اخرى فهو الغريب وان رواه اثنان ولا ينقص عن
اثنين الرواة في كل مرتبة ولا يزيد عليه في مرتبة ما وان زاد في اخرى فهو العزيز وليس شرطا للصحيح من الخبر فالغريب ايضا يكون صحيحا ويوجب
العمل لعدم فرق الادلة الدالة على الحجية ولا للبخاري الامام محمد بن اسمعيل صاحب الصحيح رحمة الله عليه في المذهب الصحيح وان زعم البعض
انه شرط العزة على نفسه في صحيحه وان تتبعه يحكم بخلافه وما روي عن الحاكم الامام رحمه الله تعالى ان الامام البخاري التزم في صحيحه
ان يروي عن صحابي له راويان ثم لكل واحد من الرواة راويان وكذا الى الامام البخاري فلعل مراده انه لم يكتف بتوثيق واحد

بل يشترط في ترتيق ثقة ان يروي ويستفيد منه اثنان فصاعدا الا انه اخرج عن صحابي روى عنه التابعيان ذلك الحديث ثم عن كل واحد منهما اثنان بذلك الحديث فان ذلك لعله يكون خلاف الواقع وان اعتمد عليه بعض النقاد وقد رده حسن التدبير ان رواة ثقة او اكثر لا ان يكون للحديث ثلثة اسانيد بسند او مختلفة فصاعدا او لا ينقص في كل مرتبة عن ثلثة فالمشهور والمستفيض وقيل الى الثلثة فصاعدا وعلى الثلثة فالمشهور والاشهر الاول والتعليل ههنا يقتضي ان الاكثر اي الغالبية فاذا روى واحد في موضع من مواضع السند والاثنان او ثلثة في موضع آخر فهو غريب فالغريب ما تخلل في مرتبة من مراتب السند واحد سواء كان قبله او بعده اثنان فصاعدا ام لا والعزيز ما له سندان متغايرة الرواة ولا يزيد في مرتبة ما من المراتب على راويين اثنين فان روى اثنان في موضع وثلثة واربعة في آخر فهو عزيز لا غير والمشهور ما له ثلثة اسانيد او ازيد متغايرة الرواة واعلم ان هذا التقسيم للشافعية واهل الحديث ولا يظهر لتخريج هذه الاقسام وتسمية كل باسم وجه الا عند من يرجح بكثرة الرواة لكن ينبغي على هذا ان يسموا كلما زاد سنده ولم يبلغ حد التواتر باسم خاص كما لا يخفى على صاحب الدراية والله اعلم بالصواب

وقال علماء الحنفية رحمهم الله تعالى ما ليس بمتواتر احاد ومشهور فالقسمة عندهم مثلثة ووجه الحصر ان الخبر ان رواه جماعة لا يتوهم تواطؤهم على الكذب ثم ثم فمتواتر والا فان روى عن صحابي جماعة لا يتوهم تواطؤهم على الكذب ثم ثم وتلقاه الامة بالقبول فمشهور كما قال وهو ما كان احادا والاصل بان يروي عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم واحد او اثنان وبالجملة عدد غير بالغ حد التواتر ثم تواتر في القرن الثاني والثالث ومن بعدهم مع قبول الامة وما لم يكن كذلك فهو خبر الواحد وجعله الشيخ الامام ابو بكر الجصاص الرازي رحمه الله قسما من المتواتر وتبعه بعضهم كابي منصور البغدادي وابن فورك على ما في الحاشية فيستتبع للعلم نظرا فالمتواتر عنده مفيد للعلم ضرورة والمشهور نظرا واستدل بانه اذا نقل هذه الجماعة وتلقت بالقبول صار كونه حديث رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وبارك وسلم مجمعا عليه والاجماع مفيد للعلم وجوابه انه لا يلزم من نقل هذه الجماعة الاجماع بل يجوز ان لا يكون فيهم مجتهد اصلا فضلا عن اجماعهم ثم التخصيص بالتواتر في القرن الثاني تحكم فانه لو كان رواية هذا العدد اجماعا فيكون بالتواتر في كل قرن مجمعا عليه فيكون مقطوعا وما قيل انه لو سلم الاجماع اليه فلا يلزم ثبوت الخبر من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بل غايته انه يلزم ثبوته عن ذلك الراوي والصحة مجمعا عليه مقطوعا وكذا تلقي الامة بالقبول ليس الا للصحة لا لانه عنه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قطعا فليس بشيء فان تلقي الامة ليس الا انه ثبت عندهم انه امر الله ورسوله فبعد تسليم ان هذا التلقي اجماع لا وجه للمنع فان الاجماع قطعي في اثبات ما اجمع عليه وما كان اهل الاجماع ظانين فتأمل وقد يستدل من قبله ان رواية هذا الجم الغفير من الفحول مع كونهم ذوي الايدي الطولى في العلوم والمعارف يفيد القطع بانه قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والجواب ان رواية هذا الجم الغفير من الفحول انما يدل على ان المروي عنه عدل وروايته واجبة العمل لا على انه يروونهم قول رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وبارك وسلم قطعا كيف وقد تلقت الفحول اجمعين صحيح البخاري مع عدم قطعهم بكون مروياته قوله صلعم قطعا بل غاية الامر الظن القوي بالقبول كما فهم والاتفاق من الكل على ان جاحده لا يكفر اما عند غير الشيخ ابي بكر فظاهر واما عنده فلان قطعيته نظرية فقد دخل في حيز الاشكال وما قيل انه لم يبق على هذا ثمرة الخلاف فبيان الثمرة انه عنده لما كان قطعيا يعارض الكتاب وينسخه جميع انحاء النسخ بخلاف الجمهور كما سيظهر عن قريب بل قيل جاحده يحكم بتضليله ويوجب الخبر المشهور ظنا قويا كانه اليقين الذي لا مساغ للشبهة والاحتمال الناشيين عن دليل فيه اصلا ويسمى هذا الظن علم الطمانينة وهو الذي قد يعبر عنه باليقين فيما يقال للخاص مفيد لليقين وهو العلم الذي لا يحتمل الخلاف احتمالا

اشيا من دليل بل لو كان احتمال كان غير معتد به صرح به صدر الشريعة فيقيد به مطلق الكتاب لانه قطعي مثل قطعية المطلق وههنا بحث
قد تقدم عليها فان غاية ما لزم من الشهرة قوة ثبوته من الراوي لا قوة ثبوته من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم فانه جاء
الاصل وهو لا يفيد الا الظن وقبول الجم الغفير انما هو لعدالة الراوي وهي لا تفيد ظن المطابقة للواقع لان احتمال السهو والنسيان قائم بل احتمال
الكذب وان كان مرجوحا فان العدالة غير مقطوعة واذا لم يفد هذا الخبر الا الظن مثل خبر الواحد فكيف يجوز تغيير المطلق المقطوع الثبوت
وايضا ان هذا الايراد على السماع من الصحابي نفسه وهو الايراد به على الكتاب وتحقيق المقام ان عدالة الصحابة مقطوعة لاسيما اصحاب البدر
وبيعة الرضوان كيف لا وقد اثنى عليهم الله تعالى في مواضع غير عديدة من كتابه وعلى لسان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فضائلهم
غير مرة والاخبار فيها وان كانت مروية احادا لكن القدر المشترك متواتر واذا كان كذلك فلا احتمال للكذب عمدا اصلا ثم ان بركة صحبة
النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم واختيار الله تعالى اياهم لتلك الصحبة وبذل جهدهم في حفظ الدين يبعد النسيان بان يحفظوا وينسبوا الى
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ما لم يسمعوا كل البعد ثم ان تلقي الائمة بالقبول يوجب عدم الاعتداد باحتمال النسيان فان التلقي
بالقبول ليس الا لكونه قول رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وبعد هذا فاحتمال النسيان ليس الا كاحتمال المجاز في الخاص من غير قرينة فاذن
رواية الصحابي المقطوع العدالة الجليل مع تلقي الائمة اياها موجبة لليقين بالمعنى الاعم مثل اليقين في دلالة الخاص فاذا تواترت منه في
القرن الثاني والثالث اورث القطع بانها مروية عن الصحابي الذي هذا شانه وروايته مقطوعة بالمعنى الاعم فالخبر المشهور مقطوعة بالمعنى الاعم
ثم مطلق الكتاب وان كان ثبوته مقطوعا بالمعنى الاخص لكونه متواترا الا ان دلالته على الاطلاق مقطوعة بالمعنى الاعم
فيكون الاطلاق حكم الله تعالى وحكم الخبر المشهور بحكمه تعالى متساويان في المقطوعية العامة فيجوز ابطاله به فيجوز التقييد في الابتداء
او نسخ الاطلاق وكذا يجوز تخصيص عام الكتاب ونسخ لبعض افراده به لهذا لكن لا يجوز نسخ المطلق راسا ولا نسخ جميع افراد العام راسا بالخبر
المشهور اذ يلزم منه ابطال المقطوع بالمعنى الاخص بالمقطوع بالمعنى الاعم هذا ما عند هذا العبد ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا والمشهور
في ابانة هذا المطلب ان تقييد المطلق بيان من وجه وابطال من وجه وكذا الخبر المشهور برزخ بين المتواتر والاحاد فيوفر عليه شبههما
فيجوز التقييد دون الابطال بالكلية ولا يخفى عليك انه لو كان بيانا فبيان التغيير فهو ابطال له من كل وجه فلا صحة لهذا الا بالارجاع الى
ما قلنا وقال بعضهم في ابانة هذا المطلب ان رواية هذا الجم الغفير الذين بلغوا مبلغ التواتر وقد انضم اليه شهادة رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه وسلم بالصدق لقوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب توجب للثبوت قوة بينة فيبلغ مبلغ
قوة اطلاق الكتاب فيجوز ابطاله بالتقييد وفيه نظر ظاهر لان بلوغ الرواة من الصحابي حد التواتر انما يوجب ثبوته منه قطعا
ولا يلزم منه قوة الثبوت عنه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وشهادته صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم للقرون الثلاثة
انما هي بكثرة العدول فيهم ثم فشو الكذب بعدهم وهو لا يوجب قطعية عدالة كل راو واما احتمال النسيان والسهو فقائم كما كان تامل
والحق لا يتجاوز عما قررناك سابقا

كآية الجلد قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة قيدت بعدم الاحصان بحكم
ماعز تلقته الائمة بالقبول في فتح القدير اخرج احمد واسحق ابن راهويه وابن ابي شيبة عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
ابي بكر الصديق رضي الله عنه اتى ماعز بن مالك النبي صلى الله عليه وسلم وانا عنده فاعترف مرة فرده ثم جاء فاعترف عنده ثانيا
فرده ثم جاء فاعترف عنده الثالثة فرده فقلت له ان اعترفت الرابعة رجمك قال فاعترف الرابعة فقالوا لا نعلم الا خيرا فامر به فرجم ثم

في هذا التمثيل نظر فان ثبوت الرجم متواتر المعنى كما صرح به في فتح القدير وقد ثبت ثبوت الرجم من الحيوانات كما نقل عن القردة معجزة للنبي صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه وسلم فليس من الباب في شيء وكثيرا ما المشهور في التمثيل تقييد قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره بحديث العسيلة وتقييدا له ونحو خبر المسح على الخف
والاول صحيح والثاني منظور فيه لما يجيء ان خبر المسح متواتر المعنى فافهم والآحاد ما ليس احدها اي ما ليس متواترا ولا مشهورا بل نقل في القرن الاول
والثاني من غير بلوغ الرواة حد التواتر مسئلة العلم بالمتواتر حق ثابت خلافا للسمنية من البراهمة والمشهور انهم فرقة اخرى غير البراهمة من عبدة
سومنات اسم للصنم كسره السلطان محمود سبكتگين والسمنية قوم من اهل الهند منكرو النبوة وهو اي قولهم مكابرة صريحة فان النقل ضرورة العلم بالبلاد
النائية كمكة ومدينة تشرفهما الله تعالى والامم الخالية كالانبياء السابقين وكاوس وكي قالوا اولا انه اي الاخبار تواترا كالاجماع اي كاجتماع الجميع على طعام
واحد وهو ممتنع عادة فيستحيل الاخبار تواترا فلا يفيد العلم او هو فرع المحقق ومنه الشبهة يدل على انهم انكروا وجود التواتر اليقيني قالوا ثانيا يجوز
الكذب على كل من المخبرين تعمدا او نسيانا او ذهولا فكذا يجوز الكذب على الكل اجماعا لانه اي لان الكل هو اي كل واحد اجتماعا فحكمه حكمهم واذا جاز
الكذب فلا علم وقالوا ثالثا لو افاد التواتر العلم يؤدي الى التناقض اذا اخبر جمعان متغايران بالنقيضين كما اذا اخبر جمع بوجود اسكندر واخرى
بعدمه فلو كان معلومين لكان موجودا ومعدوما معا في الواقع وقالوا رابعا لو افاد المتواتر علما لزم التصديق لليهود والنصارى فيما نقلوا عن
موسى وعيسى عليهما وعلى نبينا وآله واصحابه الصلوة والسلام انه لا نبي بعدي والثاني باطل قطعا فان هذا النقل كذب وافتراء بلا مرية وقالوا
خامسا لو افاد المتواتر العلم لما كان بينه وبين العلوم الآخر تفاوت ونجد التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وهو دليل احتمال النقيض
في المتواتر فلا يفيد العلم والجواب عن شبهاتهم كلها اجمالا انه تشكيك في الضروري فان كل احد يعلم افادة المتواتر العلم كشبه السوفسطائية فانها
تشكيكات في الامور الضرورية فشبهات جلها باطل لا يلتفت اليه فافهم واما الجواب عن شبهاتهم تفصيلا فعن الدليل الاول وهو قياس
استلزام اجتماع الكل على الاكل لطعام انه قياس مع الفارق بين الفرع والاصل لوجود الداعي على اخبار الكل وهو العادة ههنا فان عادة الانسان
ان يخبر بما يعلم وعدمه اي عدم الداعي ثم اي المقيس عليه فان الداعي الى الاكل بالاشتهاء قلما يكون اشتهاء الجماعة طعاما واحدا عادة وعن الدليل
الثاني وهو جواز الكذب قد يخالف حكم الكل اي المجموع حكم كل اي كل واحد واحد فالاجتماع اثر في الحكم فلا يوجد عند عدمه واذا كان حكماهما
متخالفين فلا يلزم من جواز كذب كل جواز كذب الجميع … الاترى ان كلا من النقيضين مقدور لامكانه بخلاف الكل
فانه مستحيل غير مقدور فان قلت لو كان كل النقيضين غير ممكن لوجب نقيضه وهو رفعهما مع انه ممتنع بالذات قلت نفي الكل اعم من رفعهما على
انه قد يكون برفع واحد لا بعينه ولا يلزم من وجوب الاعم وجوب الاخص نعم يلزم وجوب احدهما لامتناع الارتفاع والكان كل ممكنا ولا يلزم من
امكان جميع افراد شيء امكان مطلقه فافهم وعن الدليل الثالث وهو لزوم اجتماع النقيضين عند اخبار الجماعة بخبرين متناقضين ان التواتر بالنقيضين
محال عادة فلا يلزم التناقض في الواقع بل على تقدير غير الواقع فلا استحالة فان قلت الاخبار بالمتناقضين وان كان خلاف العادة لكن ممكن
بالذات فلا يلزم من فرضه محال ولو فرض ههنا لزم المحال وهو التناقض فحصول العلم بالتواتر محال لانه ما لزم المحال الا بسببه قلت
لا نسلم امكانه بالذات بل هو محال بالذات والعادة ليفيد العلم باستحالته فتأمل والشيء الممكن بالذات لا يلزم منه بالنظر الى ذاته واما بحسب الواقع
فقد يستلزم محالا بالذات فهذا الاخبار وان كان في نفسه ممكنا غير مستلزم للمحال لعدم وجوب العلم منه بالذات لكن يستحيل في الواقع
بالعادة فيستلزم في الواقع المحال بالايجاب العادة العلم به فافهم وعن الدليل الرابع وهو لزوم صدق اخبار اليهود والنصارى المكاذبة
بيقين ان التواتر ممنوع وان ابتداءه ليس كوسطه بل لم يوجد في الابتداء مخبرون بعدد التواتر انما هم لبعض شياطينهم اخترعت

اشكال هذه الاقاويل واخبرت شياطينهم الآخرين وهم اخبروا المقابل علما بالكذب شياطينهم الآخرين فقد وجد في الوسط مبلغ التواتر ثم ان كلهم طائفون
غير مستيقنين فلم يوجد التواتر ومثل هذا اخبار الشيعة النفل الجلي على امامة امير المؤمنين وامام الاجمعين علي ابن ابيطالب كرم الله وجهه ووجوه
آله الكرام فان بعض شياطينهم اخترعوا وكذبوا على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ثم اخبروا شياطينهم الآخرين حتى صار منقولا
فيهم ثم ان الشبهة نشأت ممن لا يشترط العدالة في التواتر واما على الشارط فلا تتجه اصلا فتدبر وعن الدليل الخامس وهو وجدان التفاوت
بينه وبين البديهي الآخر الموجب لاحتمال النقيض ان غاية ما لزم منه وهم التفاوت في الجملة ولا نسلم ان العلوم لا تتفاوت فانه قد يكون لبعض
خفية عن لبعض لعدم ملاحظة الاطراف حقها او المصاحبة بعض الوسط دون بعض نعم انحاء التفاوت بحسب احتمال احدهما النقيض دون الآخر
ولزوم ههنا ممنوع بل المتواتر والواحد لنصف الاثنين لا يحتمل كل منهما النقيض ولو سلم ان العلوم لا تتفاوت جلاء وخفاء اصلا فالتفاوت ههنا
للانس وعدمه لا لكون احدهما جليا والآخر خفيا فتدبر مسئلة الجمهور على ان ذلك العلم الحاصل من التواتر ضروري غير متوقف على النظر حاصل
بالعادة وقال الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره الى انه من القضايا قياساتها معها والنزاع معنوي ان اراد الجمهور انه قسم آخر من
الضروري وهو يحصل بالعادة وان ارادوا بالضروري مطلق الضروري فلا نزاع بحسب المعنى بالظاهر فان الاليق بالفقهاء او المتكلمين
مطلق الضرورة وهو اي سبيل الامام حجة الاسلام قريب الى الصواب لان الوسط متحقق البتة ولما لم يتوقف عليه صار الوسط معه قال الكعبي
وابو الحسين كلاهما من المعتزلة والامام امام الحرمين من الشافعية انه نظري حاصل بالفكر وتوقف المرتضى الرافضي والآمدي من الشافعية
لنا على كونه ضروريا ولو نظريا لو كان العلم الحاصل بالتواتر نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين او اكثر ولا يحصل بدون المقدمات اصلا
والعلم بالمتواترات المذكورة ليس كذلك فان العلم يحصل بمجرد سماع الخبر من جماعة موصوفين حتى يحصل العلم لمن لا يقدر على الكسب كالبله والصبيان
قيل في حواشي ميرزاجان ان الاعتقاد الحاصل بسماع الخبر يتقوى بتدريج فان الحاصل عند اخبار واحد ظن ضعيف ثم اذا انضم اليه اخبار
واحد آخر يتقوى ذلك الظن ثم وثم الى ان يحصل العلم والقوة البشرية عاجزة عن ضبط ذلك البلوغ في اي وقت بلغ حد العلم واليقين
فلعل العلم الحاصل اولا حاصل بالفكر والذهن لم يحفظ كيفية حصوله فلا يلزم البداهة اقول في الجواب اذا اخبر الجم العظيم البالغ حد التواتر
دفعة حصل العلم بغتة فلا تدريج هناك في الحصول ولا ترتيب في المقدمات قطعا والضرورة الغير المكذوبة شاهدة بان المتواترات
سواسية في حصول العلم فاذا ثبت تحقق العلم في بعض المتواترات بالبداهة ثبت في الكل فتامل ولا يرد على ما قررنا ان حصول العلم
بغتة من غير ترتيب في بعض الصور لا يلزم منه الحصول في الكل من غير ترتيب ولك ان تجيب ايضا بان تقوي الاعتقاد تدريجا وقصور
القوة البشرية عن حفظ وقت البلوغ وان سلم لكن لا يلزم منهما ان لا يعلم كيفية الحصول بل يعلم بالضرورة ان العلم الحاصل ضروري
وان لم يعلم وقت حصوله والفهم منه بحصول البله والصبيان الذين لم يقدروا على الكسب فافهم واستدل بانه لو كان العلم الحاصل بالمتواتر
نظريا لم يكن الخلاف فيه ههنا باطلا بل يجوز وقوع الخلاف فيه كما في سائر النظريات والتالي باطل ويرد عليه انه يجوز ان يكون من النظريات
الجلية اي واضحة المقدمات التي لا يتطرق اليه التي الغفلة لصحة مقدمات الدليل بلا ريبة كالحسابيات والهندسيات التي لا يخالف فيها
عاقل فالقائل غرض المستدل لو كان نظريا لم يكن الخلاف فيه مكابرة والحسابيات ليس الخلاف فيها مكابرة بل لصحة المقدمات لم ينكر الفاضل ان
اردت بالمكابرة خلاف البداهة فبطلان اللازم ممنوع بل يكاد يكون مصادرة وان اردت انكار القطع فالملازمة ممنوعة فانكار الحسابيات
ايضا مكابرة بهذا المعنى فتدبر والحق ان غرض المستدل انه لو كان نظريا لاستفيد من انه خبر جماعة بالغة حد التواتر وكلما هو كذلك فهو حق ولا يخفى

انه يتطرق اليه الشبه وليس انكارها مثل انكار القطعيات وليس لوجود مقدمات قطعية اخرى يمكن الاكتساب منه فلا يكون الانكار عنادا كانكار
سائر القواطع والتالي باطل فلزم البداهة قطعا ولعله هو مراد العلم مما قال في الحاشية ان مراده انه لو كان نظريا لم يكن التشكيك في بادي الرأي
مثل التشكيك السوفسطائية فلا يرد عليه انه ان اراد انه مثل التشكيك السوفسطائية بلا ملاحظة المقدمات فممنوع ولعلها اخطاء انما هو مثل التشكيك
في الحسابيات وسائر القواطع النظرية قال قالوا اولا لا يحصل العلم بالمتواتر الا بعد العلم بانه خبر مخصوص من جماعة لا داعي لهم الى الكذب
وكلما كان كذلك كان صادقا وهذا دليل فقد حصل العلم في المتواتر بالاستدلال فلا بداهة والجواب لا نسلم توقف العلم بالمتواتر على هذه المقدمات
وان وجد صورة الترتيب لا يوجب الاحتياج اليه فانها متمكنة في كل ضروري مثلا الاربعة زوج فانه يمكن فيه ان يقال انه منقسم بمتساويين
وكل منقسم بمتساويين زوج او الكل اعظم من الجزء فيمكن ان يقال الكل مشتمل على الجزء وما سواه وما هو كذلك اعظم قالوا ثانيا لو كان العلم بالمتواتر ضروريا لعلم انه
ضروري بالضرورة من غير حاجة الى تجشم لان المراجعة الى الوجدان كيفية الحصول كاف فيه ولو كان ضروريا فلم يختلف فيه والتالي باطل بل يعارض
المعارضة بالقلب بان يقال لو كان نظريا لعلم نظريته بالضرورة بالمراجعة الى كيفية الحصول فلم يختلف فيه والحل ان الملازمة الاولى ممنوعة ان
بداهة البديهي يجوز ان يكون نظرية فان البداهة صفة خارجية من الشيء فيجوز ان لا يعلم الا بالكسب والمراجعة الى كيفية الحصول غير كافية
فانها قد ينسى لتطاول الزمان وكثرة الصور ووجود صورة الترتيب بل كان هذا حاصل بالنظر بحدس او بالبداهة لا سيما في التصديقات فان
بعد البيان بالمقدمات يجيء العلم بالمطلوب ضرورة فيقع الشك في انه هل كان هنا مقدمات ليست او لم يكن بل حصل ضرورة واما في التصورات
فقد ناقش بعض المتأخرين وقد بينا ما هو الحق في حواشينا على الحاشية الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف ولو سلم ان بداهة البديهي بديهي
فلا نسلم كبداهة الوفاق لجواز الخفاء فان البديهي ربما يكون خفيا فيختلف فيه فلا نسلم الملازمة الثانية الم تر السوفسطائية كيف خالفوا
في القضايا الضرورية فتدبر ولا تزل **مسئلة** للمتواتر شروط ينتفي بانتفاء واحد منها انتفى من زعم نظرية اي نظرية العلم به شرط تقدم
العلم بها ولعلهم زعموا انها شروط يتوقف عليها الاكتساب كما يلوح من الدليل الاول لهم ومن قال بالبداهة لا يشترط تقدم العلم انه بل
يقول الا يحصل العلم به في نفس الامر يتوقف على تحققها فيها منها تعدد المخبرين تعددا يمتنع التواطؤ على الكذب لا عمدا ولا سهوا ولا ثانيا
عادة ونفي التعيين هذا العدد خلاف لما ستذكر ان شاء الله تعالى ومنها الاستناد الى الحس بان احس المخبرون الاولون بمضمون الخبر
فلا تواتر في العقليات فلا يقبل جماعة المشائين من الفلاسفة ان لا حشر للاجساد وذلك لان العقلي لو كان بديهيا فيفيد العلم بنفسه
فلا دخل فيه للخبر والا يحتمل الخطاء بل ربما يتيقن بكما في خبر المشائين الحمقاء ومنها استواء جميع الطبقات ان كان هناك طبقات في بلوغ تعدد بحيث
فيجب ان يكون المخبرون الاولون جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب وكذا المخبرون عنهم كذلك ثم وثم ومنها كونهم مستيقنين لا ظانين
ولا شاكين بالمخبر عنه اذ لا مدار الا من علم ولقائل ان يقول ان افادة التواتر العلم بالعادة لا اللزوم عقلي فيجوز ان يكون اخبار الظانين
يقوي ظن السامع بحيث يبلغ اليقين فالاولى ان يحال الى الضرورة فانا نعلم ضرورة انه لو قال المخبرون نحن غير مستيقنين بالمخبر
عنه او ان لا يكون كذلك لا يحصل العلم قطعيا والكاره مكابرة وقال الشيخ ابن الحاجب هذا الشرط مما لا يحتاج اليه لانه ان اريد علم الجميع من
المخبرين فباطل لجواز ان يكون بعضهم ظانا فانه اذا استيقن من المخبرين جماعة وكان بعضهم ظانا يفيد العلم قطعا وان اريد البعض اي علم بعض
منهم فهو لازم من القيود الثلثة السابقة عادة لانه لا يجتمع جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب الا والبعض عالم به قطعا فلا حاجة الى هذا الشرط اقول
انه يرد انا شققنا ثالثا وهو الجميع الذي يحصل به عدد التواتر في كل طبقة ولزوم هذا من القيود الثلثة المذكورة ممنوع فان كان الجماعة عددا

لا یمکن تواطؤہم علی الکذب فی کل طبقة لا یلزم منه کونهم عالمین وهٰذا ما هو حد ابی الفضل الاستناد الی الحس مغن عنه فانهم اذا اخبروا الخبر بانهم حسوا به لزم علمهم قطعا قلت المراد بالاستناد الی الحس ان یکون الخبر فی المحسوسات لا انهم اخبروا بانهم حسوا فلا اغناء ثم بلوغ حد التواتر شیء ثم بیان لو کان اشتراط الملزوم مغنیا عن اشتراط اللازم کما قال ابن الحاجب اعنی باشتراط الاول وهو بلوغ المخبرین عددا یمتنع تواطؤهم علی الکذب عن الاخیرین کونهم کذلک فی کل طبقة والاستناد الی الحس لانه اذا بلغ عدد المخبرین حد امتناع العقل الاتفاق علی الکذب لا یکون ذلک الا فی المحسوس فان العقل لا یمتنع فیها الاتفاق علی الکذب ویلزم استواء الوسط والطرفین والا جاز الاتفاق لکن اعتبار اشتراط الملزوم عن اللازم ثابت فیلزم تغایر اشتراط الاخیرین او لیقال ان اغناء اشتراط الاول عن الاخیرین باطل فیلزم بطلان اغناء اشتراط الملزوم عن اشتراط اللازم وهو فیحتاج الی الاخیر وان کان الاول مستلزما ایاه فعلی الاول ایراد علی الجمهور مثل ایراد ابن الحاجب وعلی الثانی جواب عن ایراد ابن الحاجب ولا یصح هذا الکلام کیفما کان بل المراد من الشرط الاول وجود المبلغ فی الحد المذکور فی طبقة ما من الطبقات واما وجود هذا المبلغ فی جمیع الطبقات فهو الشرط الثالث ولا شک فی عدم لزوم هذا من الاول والمراد بمنع العقل التواطؤ علی الکذب منعه بعد وجود سائر الشرائط یعنی ان المراد منع اجتماع العدد من جهة الکثرة ولو کان تحصیل هذا المنع بعد تحقق شرائط اخری حتی لا یحتاج الی منع التواطی الی عدد زاید منه ولیس المراد استناع التواطؤ فی الحال حقیقة ویرد علیه ان ذلک یتضمن لسائر الشرائط فهو ملزوم لها ووضح ظهر ان الاول لیس ملزوم الاخیرین بهذا ینبغی ان یفهم هذا المقام ثم اختلف فی اقل العدد المشروط فی التواتر فقیل اربعة قیاسا علی شهود الزنا فانه امر عظیم وقد امرنا فی الدرء بالشبهات ولا شک ان غیر المتواتر مما فیه شبهة فعلم ان الاربعة مفیدة للقطع وقیل ذلک العدد خمسة قیاسا علی اللعان فانه خمس شهادات واذا قبل اخبار رجل خمسة مرة وافاد الیقین فاخبار خمسة رجال بالطریق الاولی وقطع القاضی الباقلانی بنفی الاربعة اذ لو افاد خبر الاربعة الیقین لم یحتج شهود الزنا الی التزکیة لان العدالة غیر معتبرة فی التواتر وفیه تامل ویرد علیه ورود ظاهر ان التزکیة فی الشهادة امر تعبدی لا لتحصیل الیقین الا تری ان سبعین الفا لو شهدوا بالزنا لوجب التزکیة ایضا ولذا لو حصل الیقین لا من شهود لم یجب الحد ولذا لم یحد رسول الله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه تلک المرأة وقال لو رجمت من غیر شهود لرجمت هذه رواه البخاری فان قلت غایة ما لزم من دلیل عدم افادة الاربعة فی الزنا والا یلزم منه عدم الافادة فی صورة اخری قال وذلک ای دلیل القاضی بناء علی ما قاله هو ووافقه الجبائیون من المعتزلة ان کل عدد افاد علما بواقعة لشخص مثلا ای مثل هذا العدد یفید العلم لغیر تلک الواقعة لشخص آخر فلو کان الاربعة مفید العلم فی الواقعة لافاد فی الزنا فلا یحتاج الی التزکیة ونفیه بانفیه فانه باطل بالضرورة کیف والافادة تختلف باختلاف مخبر عنه والمخبرین وغیر ذلک وربما یأول بان کل عدد افاد علما بواقعة فمثلت هذا العدد فی الاحوال العارضة لهم یفید العلم بمثل تلک الواقعة فی الامور العارضة لها وعلی هذا لا یکفی فی دفع الایراد فانه لما کان مشاهدة الزنا بعیدا فی العادة لکونه فی الاکثر فی مکان خال لم یفید الاربعة ویجوز ان یفید فی غیره مما یسهل المشاهدة فتدبر وتردد القاضی فی الخمسة ولم یقطع بانتفائه ویرد علیه ان وجوب التزکیة مشترک بین الاربعة والخمسة اتفاقا فانهم شهدوا بالزنا فیجب ان لا یفید العلم ایضا بل یجب ان لا یحقق تواتر اصلا فان کل عدد لو شهدوا بالزنا وجب تزکیتهم الا ان یقول القاضی حال کونه فارقا بین الصورتین کل خمسة صادقة قد یفید العلم بما اخبر فاذا لم یفید العلم فی الزنا علم ان فیهم کذابا ای من شانه ان یکذب لکن غیر معلوم بالتعین لا ان فیهم کذوبا فی الاخبار حتی یقال کذب واحد لیستلزم کذب الکل لان کلامهم واحد فالتزکیة لعلم صدق الباقی وهو النصاب فلم یلزم منه ان اخبار خمسة الصادقة غیر مفیدة بل بقی الاحتمال کما کان بخلاف الاربعة

فان التزكية فيهم ليس لمنافاة انه اذا علم كذب واحد علم صدق الباقي قطعا بل لا يفيد التزكية والتزكية واجبة قطعا فليس الا لان الاربعة غير مفيدة للعلم
قطعا فالتعلم الفرق فتدبر فانه غاية ما يوجه به كلام القاضي لكن بقي فيه شيء فانه تقدم ان كل عدد يفيد العلم في واقعة مفيد في جميع الوقائع للافادة
الحكمة في واقعة لا فادتها في الزنا اليقين مع لابسه التزكية فاذا لم يفيد العلم ان فيهم كذوبا بل علم انه لا يفيد في واقعة اصلا وكونه من شانه ان يكون
لا ينافي حصول العلم فان العدالة غير معتبرة في التواتر فافهم وقيل اقل العدد المعتبر سبعة قياسا على غسل الاناء من ولوغ الكلب سبع مرات قال
النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اذا شرب الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا رواه البخاري وهذا الحديث منسوخ عندنا بحديث الاكتفاء بالثلث
في غسل النجاسات كما بين في موضعه وجه القياس ان للسبعة تاثيرا في التطهير ولليقين ايضا تطهير فتامل فان فيه ما فيه وقيل اقل العدد المشروط في
التواتر عشرة لقوله تعالى تلك عشرة كاملة حيث وصف العشرة بالكمال فيكون مفيدا للعلم وقيل اقله اثنا عشر عدد النقباء في بني اسرائيل حيث جعلهم
موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام امناء ليعرفوا من اخبار الجبابرة ولو لا خبرهم مفيد العلم لما بعثهم لذلك وقيل اقله عشرون لقوله
تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين حيث فرض عليهم الجهاد ولما كان خبرهم من مجيء الرسول والمجيء به الايمان مفيدا للعلم حتى
وجب قتالهم بالمخالفة منهم وقيل اقله اربعون قال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام خير السرايا اربعون وليس الخيرية الا لان خبرهم
مفيد للعلم حتى وجب القتال بمجيء العلم وقيل اقله خمسون قياسا على القسامة فان فيها اخبار خمسين رجلا انهم ما قتلوا وما عرفوا قاتلا فعلم
الخمسين انما هو لكون خبرهم مفيدا للعلم دون الاقل منهم وقيل اقله سبعون لاختيار موسى على نبينا وعليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
سبعين رجلا لميقاته حتى ليسمعوا كلام الله تعالى ويخبروا من وراءهم فلو لا خبرهم مفيدا للعلم لاختار اكثر ولو كان خير الاقل مفيدا لاكتفى بهم
وقيل اقله ثلاث مائة وبضعة عشر عدد اهل بدر رضوان الله تعالى عليهم وجه الاستدلال كما مر في عشرين صابرين وقيل لا اقل بل لا يحصيهم
عدد لكثرتهم اذ الكثرة مانعة من التواطؤ على الكذب وهذه المذاهب كلها باطلة لا يستحق ان يلتفت اليها وشبهاتهم واهية لا حاجة الى
التصريح بضعفها والمختار عدم تعيين العدد للقطع بالعلم باخبار الجماعة من غير علم لعدد مخصوص لا متقدما عليه ولا متاخرا عنه ولو كان
العدد المعين شرطا لوجب العلم بالعدد المشروط متقدما عند من يقول بكسبية العلم او متاخرا عند من يقول ببداهته وفيه انه على تقدير
البداهة لا يجب العلم بالشروط وانما يجب التحقق في نفس الامر لا غير فالاولى ان يقال المقصود لو كان العدد معتبرا في المتواتر لكان
شرطا للعلم في وقت ولم يعلم لعدد لا متقدما ولا متاخرا فافهم والغير لا سبيل الى علمه اي العلم بالعدد المخصوص عادة لان الاعتقاد يتقوى
بتدريج خفي كالعقل يتقوى للصبيان بتدريج خفي فانه اذا اخبر واحد حصل الظن ثم بانضمام آخر تقوى ذلك الظن وهكذا الى ان يحصل اليقين
والقوة البشرية عاجزة عن ضبط ذلك التقوي فيتعسر التحديد واما حصول العلم بالاخبار لبعته فنادر لا عبرة به قيل في حواشي ميرزا جان اقل
العدد المخصوص شرطا في الواقع للتواتر عند القائلين بالتعيين ولا يلزم منه العلم بذلك العدد قبل ولا بعد اقول حق الجواب ان الكلام
ههنا في التعيين والتحديد للعدد المشروط وهو فرع العلم به اي بذلك العدد فاذا سلم ان العدد غير معلوم فقد تم المطلوب ولو ادعى انه معلوم
لكن لا يلزم كون العلم به عند حصول العلم بالخبر المتواتر فغايته الايهام فانا نقطع بعدم المعرفة بالعدد اصلا والقوة البشرية عاجزة عن المعرفة
فان قال انه هب ان القوة البشرية عاجزة لكن يجوز التعريف باخبار صاحب الشرع كما قالوا قلت هذا من هوساتهم ولم يجد صاحب الشرع
اصلا ولو سلم عدم لزوم العلم بالعدد المشروط فلا يصح التحديد فالعدد يقبل القوة اطلاع المخبرين كخاليل الملك فان اخبار العدد الاقل
منهم من اخبار الملك يفيد العلم والدخاليل جمع دخلل بمعنى المداخل وخلطه الساميين فانه اذا كان لهم خلطة يحصل العلم باخبار الاقلين

وقرب الوقائع عقلا فانه اذا كان الواقعة قريبا من العقل تسارع الى التصديق لكل اقل يمكن من الاقل فلا تعيين للتحديد بما كان في نفس الامر
محدودا كيف والاعداد متناهية في القلة الى الاثنين فان اثنا دعوى في واقعة فهو الاقل وان الاثنان اثنا ثلثة فهو الاقل وهكذا وانما الكلام في
معرفة المحدود ولا تقصير فتامل حق التامل لتعرف ان هذا الجواب تغيير الدليل فلا يتجه عليه ان مقصود صاحب الحواشي التكلم على الدليل المشهور الاكثر

اهل المبحث حتى يتوجه اليه اثباته بهذا النحو فافهم ثم قد شرط قوم ومنهم الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى العدالة والاسلام كيلا يرد اخبار
النصارى بقتل المسيح عيسى ابن مريم على نبينا وآله وعليه السلام فانهم اخبروا به فان لم يشترط الاسلام وجب افادة اخبارهم العلم وهو باطل اصلا

والجواب منع الاستواء في طبقات المخبرين بل انما قتل عدة من الرجال الغير العارفين بعيسى رجلا القى الله عليه شبه عيسى كما قال الله تعالى
وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم ثم القوا الجسد فكان المقتول على الصليب ثم اخبروا بعد ذلك انهم قتلوا عيسى وصلبوه وشكوا فيه الغير حتى
قال بعضهم لبعض ان قتلنا فاين صاحبنا ذلك الرجل وان قتلنا ذلك الرجل فاين عيسى فلا تواتر منهما فلا ايراد ثم ابد عدم اشتراط الاسلام
والعدالة بقوله ولو اخبر اهل قسطنطنية بضم القاف والطائين المهملتين بينهما نون ساكنة والاول منهما مضموم والثاني مكسور وبعدها ياء
ساكنة ثم النون المكسورة ثم ياء مشددة بلدة بالروم دار سلطنة وكان سكانها كفارا لم يفتح على وجه اتم وسيفتحها الامام محمد المهدي الموعود
وكان اغزى معاوية وبعث سرية فيهم ابو ايوب الانصاري ومات هو رضي الله عنه في الطريق كذا في جامع الاصول بقتل ملكهم حصل العلم
بلا ريب فعلم ان العدالة غير مشروطة وكذا الاسلام نعم ذلك اي العدالة والاسلام يحصل في تقليل العدد الموجب للعلم وهو لعدم
التواطؤ على الكذب واما الشرطية فكلا ومن ههنا اي من اجل ان التواتر مفيد للعلم وان كان المخبرون غير عدول قالوا ان التواتر
ليس من مباحث علم الاسناد بل التواتر كالمشاهدة في افادة العلم من غير تحرير ثم كان ثلاثيات البخاري رباعيات لنا لان صحيحه متواتر منه فكان
سمعنا من البخاري فلم يبق الا واسطة وحده وهي نفسه فتدبر واعلم ان عبارة الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى هكذا الخبر المتواتر
كالمعاين المسموع منه عليه السلام وذلك لانه يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم و
يدوم هذا الحد فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه وذلك مثل نقل القرآن والصلوة الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوة
واما اشبه ذلك انتهى وتوهم في ذلك اشتراط عدم احصار الرواة وعدالتهم وتباين اماكنهم ووجه كلامه بانه لم يقصد به الشروط الا بيانا بان
التواتر المتحقق فيما ذكر من هذا القبيل وهذا التعسف فانه لم يذكره احد ممن يعتد باعتماد واما الاستدلال بورود اخبار النصارى كما ذكره
المصنف فليس له عين ولا اثر في كلامه الشريف كيف وقد قال هو نفسه ان اخبارهم مرجعها الى الاحاد وليس اوله كآخره فافهم واشترط الشيعة خذلهم
الله تعالى في التواتر المعصوم فيهم اي الرواة وهذا بهت فانه اذا كان روى المعصوم فروايته وحده يفيد اليقين ولا حاجة الى التواتر وقال بعض
منهم لما تفطن ان هذا الشرط مكابرة بوقوع العلم بدونه اختار سبيل التكذيب بالجحود وقال هذا النقل تهمة عليهم كيف لا وانهم لا يقبلون خبر الواحد
فيجب ان يكون الاخبار المنقولة من الامام الثاني عشر والحادي عشر كلها متواترة عندهم والعصمة قد انحصرت في اربعة عشر على زعمهم
فلو كان التواتر مشروطا باخبار المعصوم لما كان هذه الاخبار عندهم حجة وانت لا يذهب عليك ان ناقل هذا المذهب ثقات لا يتاتى انكاره
وهذا العبد غفر الله له رأى في بعض كتبهم وسمع من بعض من يتبعونه انهم انكروا بعض القرآن لعدم رواية المعصوم كما قالوا في قوله تعالى
فانزل الله سكينته عليه ان الصحيح فانزل الله سكينته على رسولنا لا ول مع كونه متواترا لم يقبلوه لعدم رواية المعصوم على زعمهم وما التفي
نسبوا الى الامام زين العابدين على ابن الحسين عليه وعلى آله الكرام الرضوان وقبلوه مع كونه من الاحاد ونقل في مجمع عن بعض شيوخهم

الذين عندهم ثقات فانه ذهب من القرآن كثير والعياذ بالله الا عند الامام المعصوم بسببهما الامام محمد المهدي الموعود مع انه قد تواتر ان القرآن هو هذا وما
ذكره العاقل يقع كونه لا يفيد الا عدم اشتراط التواتر عند عدم وجود معصوم ويجوز ان يكون الشارطون شرطوا عند وجوده مع كونه مبنيا على عدم
قبول الآحاد مع ان البعض منهم قبلوا الآحاد ولعل قبولهم اياه لوجود اشتراطا ليس لعدم تمام ملاحظة الاعتراض عليهم فيوجب فساد مذهبهم لا عدم صحة النقل
عنهم ومن اشترط اليهود اهل الذلة والمسكنة في التواتر لامكان تواطؤ من عداهم من اهل العزة على الكذب لعدم خوفهم وذلك ان تقلب عليهم
خوفهم لو رضا احتمال التواطؤ مرضاة لاهل الاسلام فانهم لا يطلبون مرضاة احد لعدم الخوف واشترط قوم ان لا يحويهم بلد لان اهل بلد
واحد منهما يمكن اجتماعهم على الكذب لغرض واشترط قوم اختلاف النسب والدين والوطن لذلك والكل من المذاهب باطل للعلم بالعلم اي اليقين لوجود
العلم عند اخبار الجماعة بدون ذلك اي بدون كل واحد من الشروط الثلثة المذكورة ومنها اي من احكام التواتر مسئلة كثرت الآحاد المتفقة في شيء لو
التواطؤ اي ولو كان المعنى التواتر ما يوجب علم بالقدر المشترك بين تلك الآحاد ولا يحتاج في ذلك الى الدليل لان هذا العلم ضروري لعلم يحققه
عند الرجوع الى الوجدان ولو وجد منكرا لا يلتفت اليه ويكذب ببداهة العقل وهو التواتر المعنوي في الاصطلاح وذلك كجود حاتم في عطاياه
ووقائع امير المؤمنين علي في حروبه وقتال امير المؤمنين رضي الله تعالى وجلادته في الدين وقتال ابي ذر رضي الله عنه الى غير ذلك من اخبار الصحابة وبعدهم
وغيرهم وكرامات قطب الاقطاب محيي الملة والدين عبد القادر الجيلاني قدس سره العزيز فيعلم السخاوة والشجاعة والعدل والزهد والولاية والكرامة
قطعا مع ان شيئا من تلك الجزئيات لم يتواتر بخصوصه الا شيئا قليلا من كرامات قطب الاقطاب فانها وجدت متواتر اللفظ ايضا اقول منها ايضا
موقوف على مقدمة هي ان الكل اذا كان كل واحد من افراده جائز العدم انفرادا ومعا كان هذا الكل ايضا جائز الانتفاء والا يكن جائز العدم لزم
جواز المثل الافلاطونية وهي المهيات الموجودة ومعرات من التشخصات وجبا للملازمة انها افعالها بجواز الكلي مع انتفاء جميع الافراد بدلا ومعا
فقد جاز عدم الكل من غير تشخص وهي المثل وهذا تمهيد فنقول مهنا كذلك اي في متواتر المعنى يجوز انتفاء كل خبر انفرادا ومعا اما انتفاء الانفراد
فبالفرض لانه قد فرض ان كل منها احاد جائز العدم والكذب لعدم اليقين واما انتفاؤها معا فلانه لا علاقة بينها بحيث يلزم من انتفاء واحد
منها وجود الآخر لانه انما يكون في المتنافيين ولا تنافي مهنا ثم هذا يجري في المتواتر لفظا ايضا لانه لا علاقة بين الاخبارات يوجب
انتفاء واحد تحقق الآخر وذلك ان تمنع اختصاص هذه العلاقة بالمتنافيين الا ترى انه يجوز لزوم شيء ووجوبه مع تفارق جميع افراده و
امكانها كما بين في العلوم العقلية فغاية ما يقال في الجواب ان هذا اي القدر المشترك بين الاخبار المنقولة معلوم لا لان احدها صدق تعينا عقلا حتى يرد
ما قلت بل انما هو معلوم بالعادة فان العادة الالهية قد جرت باحداث العلم عند وجود هذه الاخبارات وذلك كما في التجربيات فان العادة الالهية جرت
باحداث العلم بعد التجربة والتكرار والسر فيه ان اجتماع الظنون الحاصلة باخبارات كثيرة يعد الذهن بعادة لقبول النفس من الله العلم واليقين بالواقع
والاخبارات على هذا الوجه انما لا يكون عادة الا فيما كان القدر المشترك حقا مطابقا للواقع فتفكر فان انكار ذلك مكابرة فائدة التواتر
من الاخبار لا يوجد لفقد شرطه من عدم الاحصاء واختلاف الدين وقال ابن الصلاح من المحدثين لا يوجد الا ان يدعي في حديث من كذب
علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار لان رواته ازيد من مائة صحابي وفيهم العشرة المبشرة بالجنة رضوان الله تعالى عليهم وقد يقال مراده
التواتر لفظا اي لم يوجد التواتر اللفظي الا في ذلك الحديث والا فحديث المسح على الخفين متواتر رواه سبعون صحابيا قاله الحسن البصري وقد عد
الرواة في فتح القدير وقال الامام الهمام ابو حنيفة رضوان الله تعالى عنه ما قلت بالمسح على الخف الا انه جاء مثل ضوء النهار واخاف
الكفر على من انكره وقال الامام احمد بن حنبل ليس في قلبي في المسح على الخف شيء كيف في هذا التاويل اليه شيء فانه قد تواتر قوله عليه وعلى آله وصحبه وسلم

ويل للاعقاب من النار رواه اثنا عشر صحابيا مقطوعا عدالتهم اكثرهم من اصحاب بيعة الرضوان رضي الله تعالى عنهم وقد تقدم تواتر
لا نورث ما تركناه صدقة ولعل تأويل قوله انه مبالغة في القلة وقيل حديث انزل القرآن على سبعة احرف متواتر رواه عشرون من الاصحاب
مع كونهم عدولا قطعا وفي تفسير سبعة احرف اختلاف مذكور في موضعه وقال ابن الجوزي تواترت احاديث النظر الى الله تعالى في الآخرة وحديث
غسل الرجلين في الوضوء رواه اربعة عشر كما بين في فتح القدير وغيره وحديث عذاب القبر وسماعه كثيرة في الغاية وحديث المسح
على الخفين ولم يرد الحصر فيه فان اعداد الركعات وذهاب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الى بدر واحد وسائر الغزوات
والاذان والاقامة والجماعة وفضائل الخلفاء الراشدين وفضل اصحاب البدر لعمومه متواترة من غير ريبة وسيجئ ان شاء الله تعالى
حديث لن يجتمع امتي على الضلال بمعناه متواتر وكذا احاديث الحوض والمغفرة والشفاعة وغيرها فافهم والله اعلم بالصواب

فصل في اخبار الآحاد مسئلة الاكثر من اهل الاصول ومنهم الائمة الثلاثة على ان خبر الواحد ان لم يكن هذا الواحد المخبر معصوما
نبيا لا يفيد العلم مطلقا سواء احتفت بالقرائن او لا وقيل يفيده خبر الواحد الغير المعصوم بالقرينة زائدة كانت او لازمة وتقييد ابن الحاجب
بالزائدة مما لا وجه له فانه لو كان مقصوده ان القرينة اللازمة لا يحصل معها العلم فلا يساعده دليله لعمومه وان اراد النزاع فيه ومما اللازمة فلا نزاع
فيها وهذا ايضا كما ترى اللهم الا ان يقال التقييد بها لاخراج خبر المعصوم وقيل خبر الواحد العادل يفيد العلم مطلقا محفوفا بالقرائن او لا نص الامام احمد
هذا الحكم مطرد فيكون كلما اخبر العدل حصل العلم وهذا بعيد من مثله فانه مكابرة ظاهرة قال الامام فخر الاسلام واما دعوى علم اليقين فباطل
بلا شبهة لان العيان يرده من قبل انا قد بينا ان المشهور لا يوجب علم اليقين فهذا اولى وهذا لان خبر الواحد محتمل لا محالة ولا يقين مع الاحتمال
ومن انكر هذا فقد سفه نفسه واضل عقله وقيل لا يطرد هذا الحكم بل قد يفيد في بعض الصور كرامة من الله تعالى وهو فاسد ايضا لانه تحكم محض
لنا كما اقول لا يفيد الخبر المحفوف بالقرائن والمستدل ان دلت القرينة على تحقق مضمون الخبر قطعا كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل الحاصلين
من مشاهدة الحمرة والصفرة فالعلم بها اي بالقرينة دون الخبر وان دلت القرينة عليه ظنا والخبر على تحقق مضمونه نفسه ايضا يدل ظنا فمن اين اليقين
الحاصل احدهما بالقرينة والآخر بالخبر لا يلزم العلم ضرورة وانما لم يتعرض للخبر الغير المحفوف لكون المدعى فيه جليا غنيا عن البيان وفيه ما فيه اشارة
الى انه يمكن ان يقال العلم بالقرائن بشرط الخبر فيحصل العلم بالمجموع وفيه ما فيه كذا في الحاشية ووجه الضعف فيه ان هذا انما يرد لو كان غرض
المستدل ان كل واحد منها لا يفيد العلم فالعلم ههنا لكن المستدل انما استدل بعدم حصول العلم اصلا لعدم حصول العلم من الظنين تجربة فافهم ثم لك
ان تقول على اصل الاستدلال انه لعل القرينة انما يفيد صدق المخبر واستحالة كذبه في هذه الحال كما انه يدل القرينة على صدق النبي المعصوم واما
لا انها تدل على تحقق مضمون الخبر حتى يكون هي بنفسه كافية من غير حاجة الى الخبر فاذا دل القرينة على صدق المخبر وقد اخبر هو بنفسه حصل العلم
بحصول ذا الخبر قطعا فان قلت فلا بد من اختيار احد الشقين قلت اخترت ان القرينة لا تدل على تحقق مضمون الخبر قطعا لكن لا يلزم منه ان يحصل
الظن بل لا يدل عليه وانما يدل قطعا على صدق المخبر فافهم وقد يقال ان افادة الظنين للقطع انما هو على تقدير ان يكون الافادة على طريق
الكسب اما اذا كان على وجه الضرورة فلا بل يجوز ان يحصل باحدهما الظن ثم يتقوى هذا الظن بظن آخر حتى يعد الذهن لقبول اليقين كما يكون
في التواتر بعينه فتأمل ثم انه لا يرتاب المنصف ان وجود قرينة دالة على صدق المخبر قطعا مما يحكم به الضرورة الغير المكذوبة وتوهمكم ليس الا افادة
ههنا ضرورة واما بل لو كان ضرورة لكان في خفاء البتة ومن الاوليات انه لا يزول الخفاء بحيث يصل الى الجزم من الظنين وذلك
ظاهر لمن له ادنى انصاف وان لم يقنع المجادل فتأمل فيما استدل في المشهور لو افاد خبر الواحد العلم لادى الى التناقض اذا اخبر عدلان بمتناقضين

اذ لو افاد كلا طرفاه تخصيص البعض دون البعض تحكم ولو اطرد لافاد خبران متناقضان العلم ايضا فيلزم تحقق مضمونهما وهو التناقض وحينئذ
اندفع ما في الحاشية انه لا يتم على غير المطردين فان لعل اخبار العدلين المخبرين بالمتناقضين وان جاز عقلا لكن يكون مستحيلا عادة
قال وذلك اي اخبار العدلين بمتناقضين جائز بل واقع كما لا يخفى على المستقري في الصحاح والسنن والمسانيد وقد يقال لو تم هذا
لدل على عدم افادة خبر الواحد الظن والا لزم في هذه الحال الظن بمتناقضين وهو ايضا باطل والحل ان نعلم لعله مشروط بعدم وجود المعارض
وههنا قد وجد المعارضة بين الخبرين وكذلك ان نقول في الجواب ان العلم الجزم بالشيء الواقعي فلو افاد خبر الواحد العلم لامتنع
وقوع الخبر الا حيث المحكي عنه واقع واذا العلم به مطرد والا لزم التحكم لم يمتنع وقوع اخبارا اصلا الا عند تحقق المحكي عنه في الواقع
فاذا وجد الاخبار بالمتناقضين يلزم تحققهما في الواقع وهذا بخلاف الظن اذ لا يجب فيه تحقق المحكي عنه في الواقع
بل ربما يكون كاذبا والخبر انما افاد الظن فاذا جاء خبر آخر يرتفع هذا الظن واما في العلم فانه يصح ارتفاع الجزم كما في الظن
لكن ارتفاع ما في الواقع غير صحيح باخبار احد اذ الاخبار لا يغير الواقع فيلزم التناقض وهذا ظاهر جدا فليكن منك على حفظ هذا الكلام
في المشهور ايضا لو افاد خبر الواحد العلم يوجب تخطئة المخالف للخبر بالاجتهاد لانه ح اجتهد على خلاف القاطع فيكون خطأ وهو خلاف الاجماع فانهم لم يخطئوا
احد المفتين بخلاف الخبر الواحد بالاجتهاد حتى لو انه قضى القاضي على خلاف اخبار الآحاد برايه لا ينقض قضاؤه اصلا وقد يقال ان التخطئة انما يلزم
لو كان العلم باخبار الواحد ضروريا وليس كذلك بل القائل بالعلم يقول بالنظرية فالخطأ في المخالفة وجوابه ان خلاف القطعي وان كان القطع نظريا
خلاف الواقع قطعا وهو الخطأ فعين افادة القطع يلزمه كونه خطأ وخلاف الواقع وان الحكم بحكم جاهلا قطعا انه خلاف حكم الله فينقض لان ما ذا بعد
الحق الا الضلال مع انه لا ينقض اجماعا واجيب عن الاول بان المحفوف بالقرائن يستحيل وقوعه عادة في المتناقضين فلا يلزم التناقض الا على تقدير
مستحيل عادة فلا استحالة واما غير المحفوف فنحن معكم في عدم الافادة وتحققه في المتناقضين واجيب عن الثاني بانه انما يلزم التخطئة لو وقع
الخبر المحفوف في الشرعيات ولم يقع في الشرعيات ولو وقع فرضا وتقديرا فخطأ المخالف ونقض القضاء به مسلم الدليل في غير المحفوف ونحن نحكم
فيه فانهم القائلون بتخطئة المخالف قالوا لو اخبر ملك بموت ولده وانضم قد كان في النزع مع صراخ وانتهاك حرم ونحوها بالقطع بصحته فاذن افاد
المحفوف اليقين قلنا العلم الحاصل ثمة بالقرائن المذكورة لا بالخبر ولو فرضنا ارتفاع الخبر من البين يبقى العلم على ما كان واجيب بانه لولا الخبر لجوزنا
موت شخص آخر فان القرائن المذكورة انما دلت على موت احد من اقارب الملك واما خصوص الولد فبانضمام الاخبار كذا في المختصر
اقول لو لم يرتفع هذا الجواز جواز موت شخص آخر بالقرائن فارتفاعه بالخبر والحال انه يحتمل الصدق والكذب ممنوع بل لا يرتفع بالخبر اصلا
فانه من البين انه لا يرتفع احتمال النقيض بما يحتمل الكذب البتة وقد يقال انه لو علم اشتراك الولد بخصوصه على المرتابين مفردة وغيرها ثم وجد
هذه الاحوال من الصراخ وهتك الحرم فالعلم بالقرائن ولا دخل فيه للخبر اصلا كما في حمرة الخجل واما لو علم اشتراك احد من الاقارب ثم وجد هذه
الاحوال فلا تفيد هذه القرائن الا موت احد من الاقارب والخبر يعين موت الولد ولا يذهب عليك انه اذا لم يفد القرائن موت الولد
بخصوصه فالاخبار الذي يحتمل الكذب لا يعين موت الولد فافهم والقول الفصل ان القرائن ان كانت قرائن ثبوت مضمون الخبر كما في المثال
المضروب فان كانت قاطعة فيحصل العلم بها ويلغو الخبر وان كانت غير قاطعة فمعها يبقى احتمال عدم ثبوت مضمون الخبر والاخبار ايضا يحتمل عدم
ثبوت مضمونه فلا يرتفع هذا الاحتمال من البين فلا قطع وان كانت القرائن قرائن صدق المخبر فان كانت دالة عليه قطعا فاذا اخبر مع وجود
تلك القرائن حصل القطع لصدق الخبر وتحقق مضمونه قطعا لكن الكلام في تحقق هذه القرائن في غير المعصوم من النبي واهل الاجماع فانه لم يدل

دليل على تحققها في مادة من المواد فلا بد من اثبات تحققها ودونه خرط القتاد وبهذا ينبغي ان تفهم هذا المقام ثم انه ربما يجاب عن دليلهم
بان غاية ما لزم منه ثبوت الجزم واما كونه علما فلا لجواز عدم مطابقة الخبر وكون الجزم جهلا مركبا الا ترى انه لو اخبر الملك بعد هذا الخبر بانه
لم يمت وانما اشتبه الحال ينال الجزم بالموت كذا في الحاشية فتامل فيه الطارد دون القطع قالوا يجب العمل اي الخبر الواحد العدل اجماعا
ولو لم يكن مفيدا للعلم لما وجب العمل به بل حرم كيف وقد قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وهو نهي عن اتباع ما ليس علم وقال تعالى
ان يتبعون الا الظن وهو ذم على اتباع الظن فيحرم قلنا انه لا ليس المتبع في العمل بخبر الواحد الظن الحاصل به حتى يكون منهيا عنه بل المتبع
هناك الاجماع الدال على العمل به وهو قاطع فلا يلزم العمل بالظن المحض كذا في المختصر وتبعه بعض شراح اصول الامام فخر الاسلام
قدس سره اقول الظاهر انه اجماع على العمل به اي الخبر فيكون العمل بالظن لانه عمل بالاجماع حتى يكون العمل بالقاطع بدليل العمل به
في حيوته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ولا اجماع هناك فالاجماع دليل على العمل بالخبر فلو لم يكن مفيدا للعلم لزم الاجماع على خلاف
النص القاطع وقلنا ثانيا تحريم العمل بالظن المدلول عليه بالكريمتين مخصوص باصول الدين فان الظن واجب الاتباع في العمليات بالدلائل القاطعة
الا ترى انه يجب العمل بظاهر الكتاب مع كونه مظنونا وقلنا ثالثا كما اقول لو تم ما ذكرتم لدل على بطلان الراي او افاد العلم لان الراي مظنون
فيحرم اتباعه للكريمتين او يقول الراي واجب العمل اجماعا فلو لم يفد العلم فلزم اتباع الظن وهو منهي بالكريمتين وقلنا رابعا لا نسلم تحريم العمل
بالظن والكريمتان لا تدلان عليه اصلا اما الاولى فلانه خطاب للرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولا يلزم منه حرمة اتباع له مع كونه قادرا
على تحصيل اليقين بالانتظار الى الوحي الحرمة لنا مع عدم قدرتنا وايضا يحتمل ان يراد بالعلم مطلق التصديق الشامل للظن فان اطلاق العلم
عليه شائع وايضا يجوز ان يراد ما ليس بعلم ما يكون خلافه معلوما وكذا الجواب لو استدل بقوله تعالى خطابا لنوح عليه الصلوة والسلام وعلى
نبينا وعلى آله واصحابه الكرام فلا تسئلن ما ليس لك به علم واما الثانية فلان الذم فيها ليس لاتباع الظن بل لانحصار حالهم في اتباع الظن وعدم اتباعهم
الا الظن ولا شك انه مذموم لان فيه ترك ما هو معلوم قطعا فافهم فرع ابن الصلاح وطائفة من الملقبين باهل الحديث زعموا ان رواية
الشيخين محمد بن اسمعيل البخاري ومسلم ابن الحجاج صاحبي الصحيحين يفيد العلم النظري للاجماع على ان للصحيحين مزية على غيرهما وتلقت
الامة بقبولهما والاجماع قطعي وهذا بهت فان من راجع الى وجدانه يعلم بالضرورة ان مجرد روايتهما لا يوجب اليقين البتة وقد روي فيهما
اخبار متناقضة فلو افاد روايتهما العلم لزم تحقق النقيضين في الواقع وهذا اي ما ذهب اليه ابن الصلاح واتباعه بخلاف ما قاله الجمهور من الفقهاء
والمحدثين لان انعقاد الاجماع على المزية على غيرهما من مرويات ثقات آخرين ممنوع والاجماع على مزيتهما في انفسهما لا يفيد ولان
جلالة شانهما وتلقي الامة لكتابيهما لو سلم لا يستلزم ذلك القطع العلم فان القدر المسلم المتلقى بين الامة ليس الا ان رجال مروياتهما جامعة للشروط
التي اشترطها الجمهور لقبول روايتهم وهذا لا يفيد الا الظن واما ان مروياتهما ثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
فلا اجماع عليه اصلا كيف والاجماع على صحة جميع ما في كتابيهما لان رواتهما منهم قدريون وغيرهم من اهل البدع وقبول رواية
اهل البدع مختلف فيه فاين الاجماع على صحة مرويات القدرية غاية ما يلزم ان احاديثهما اصح الصحيح يعني انها مشتملة على الشروط
المعتبرة عند الجمهور على الكمال وهذا لا يفيد الا الظن القوي هذا هو الحق المتبع ونعم ما قال الشيخ ابن الهمام ان قولهم بتقديم مروياتهما
على مرويات الائمة الآخرين قول لا يعتد به ولا يقتدى بل هو من تحكماتهم الصرفة كيف لا وان الاصحية من تقارب شرائط الرواة وقوة
ضبطهم واذا كان رواة غيرهم عادلين ضابطين فهما وغيرهما على السواء ولا سبيل للحكم بمزيتهما على غيرهما الا تحكما والتحكم لا يلتفت اليه فافهم

مسئلة بعض ما نسب الى الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كذب لقوله صلى الله عليه وسلم سيكذب علي عزي الى جامع الاصول ووجه
الاستدلال ان هذا الحديث اما صحيح فيكون صادقا قطعا فلابد من تحقق مصداقه الذي هو الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم
قطعا واما ليس بصحيح فهو كذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وبارك وسلم فثبت المدعى على التقديرين وعلى هذا لا يرد
ان الحديث احاد يفيد ظنا فلا يصح للاستدلال ولو سلم فلا يصح لاثبات القطع والمقصود هذا وبقي فيه نوع مناقشة فانه يختار الشق الاول ويقال
لا يدل الا على وقوع الكذب في المستقبل ولا يلزم منه وقوعه الى هذه الغاية القيم الا ان يستدل بان السين للاستقبال القريب وبان منها
ما يعارض العقل ولا يقبل التاويل وما يخالف النقل كذب فيستحيل صدوره عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وقد يمثل له بما
يخالف العقل برواية لا يبقى على ظهر الارض بعد مائة سنة نفس منفوسة رواه الشيخان وغيرهما فانه قد بقي الا نفس كثير وقال في الحاشية [illegible]
فانه يقبل التاويل بان المراد الموجودون الآن لا يتجاوزون المائة بل لا دليل على هذا فان المشتق لا يتصف بالمبدأ في الحال فالمنفوسة هي المنفوسة
في الحال وقد يقرر الكلام بان ابا العباس الخضر عليه السلام بقي وكان نفسا منفوسة زمان التكلم بهذا فذهب عليك ان التخصيص في العام غير عزيز
فليس مما لا يقبل التاويل وربما يناقش بالتزام موت الخضر بل اتخذه البعض مذهبا لهذا الحديث ونقل عن البخاري رحمه الله تعالى وما وقع في
حديث طويل حدث في خروج الدجال فيخرج اليه رجل مؤمن فيقول انت الكذاب الذي حدثنا به رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
فهذا مؤول او محمول على غير الخضر والجمهور على ان الخضر حي وهذا الرجل المؤمن وهو الحق فان اولياء الله قاطبة اتفقوا على انه حي وقد لاقاه
الاكثر مثل قطب الاقطاب الشيخ محي الدين عبد القادر الجيلاني الذي قدمه على رقاب كل ولي الله ومثل الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية الشيخ محي الدين
محمد ابن العربي وغيرهما قدس الله اسرارهم وسببه اي سبب الكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم نسيان الراوي
فيظن ان مكان حديث حديثا آخر وغلطه فيظن غير الحديث حديثا وذلك قد يكون لغلبة الصلاح والزهد والتشاغل بالعبادة بحيث لم يتفرغ لنقد
الحديث وذلك كما حكي عن ثابت بن موسى الزاهد دخل على شريك وهو في املاء الحديث وشريك يقول حدثنا الاعمش عن ابي سفيان
عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ولم يذكر متن الحديث فلما نظر الى ثابت بن موسى فقال من كثر صلوته
بالليل حسن وجهه بالنهار واراد به مدح ثابت فظن ثابت انه روى الحديث بالاسناد المذكور فكان ثابت يرويه عن شريك ومن الغلط والنسيان
روايات ابن لهيعة وكان قد احترق كتبه بسبب فذهب حديثه فكان يحدث عن حفظه فيروي المناكير فصار ممن لا يحتج به قال الامام
احمد بن حنبل سماع ابن المبارك واقرانه الذين سمعوا منه قبل وفاته بعشرين سنة صحيح لاحتراق الكتب بعده او اتباع الهوى فيضع
الاحاديث ويكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم قال ابن عدي لما اخذ عبد الكريم الوضاع ليضرب عنقه
قال لقد وضعت فيكم اربعة الآف حديث احرم فيها واحل كذا في شرح النخبة كما في الحاشية ومن اتباع الهوى وضع الرجال الاحاديث
للتقرب الى الملوك مثل غياث بن ابراهيم دخل على مهدي ابن منصور وكان يعجبه اللعب بالحمام فروى وقال لا سبق الا في خف او حافر او جناح
فامر له بعشرة آلاف درهم فلما قام ليخرج قال المهدي اشهد ان قفاك قفا كذاب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ما قال
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم جناح ولكنه اراد ليتقرب الينا يا غلام اذبح الحمام فقيل ما ذنب الحمام قال من اجله
كذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وفي نخبة الفكر روي عن بعض الكرامية المتصوفة وهم الذين اظهروا الصوفية
بالتكلف وهم ليسوا من الصوفية في شئ بل هم يتشبهون لهم قلوبهم قلوب الملاحدة اباحة الوضع في الترغيب والترهيب لترغيب الرجال

في الحسنات ويزادون بها ويبعدون عن السيئات ليجتنبوا عنها واما الائمة وفيه حقانهم خيار الامة بجاعن مثل هذا التشنيع كيف وهم لا يجوزون الافتراء
على احد ولو كان الموضع موضع ترخص وجعل معهم الافتاء بالعزائم وهم في الاكثر يشتغلون بتصحيح انفسهم ولا يفضحون غيرهم نصائح حق الائمة تمنعهم
انفسهم فكيف يجترؤن على اهلاك انفسهم بالكذب على سيد البشر صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه لنصيحة باطلة قبيحة وذلك الوضع كما وقع من ابي عصمة
نوح بن مريم انه وضع احاديث في فضائل سورة سورة بعنوان ان قرء سورة كذا فله كذا وروى عن عكرمة عن ابن عباس وتارة يروي عن
ابي ابن كعب وهي الاحاديث التي نقلت في تفسير البيضاوي عند ختم كل سورة فلما سئل من اين هذه الاحاديث قال لما رأيت اشتغال الناس
بفقه ابي حنيفة ومغازي محمد بن اسحق واعرضوا عن حفظ القرآن صنعت هذه الاحاديث حسبة لله تعالى وهو اي هذا الرأي خطاء باطل لان تعمد
الكذب خصوصا على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من الكبائر بل من اشدها قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار واتفقوا على تحريم رواية الموضوع من الحديث وهو الذي يكون في اسناده كاذب ولا بيانه انه
عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام من حدث عني بحديث يرى على البناء للمفعول اي يظن انه كذب فهو احد الكاذبين رواه مسلم مسئلة
اذا اخبر بحضرته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فلم ينكر ذلك الخبر فالظاهر المظنون الصدق اي صدق الخبر لان الظاهر تقريره ذلك الخبر
لا القطع بصدقه كما ظن لاحتمال انه ما سمع الخبر او ما فهم او ما علم صدقه ولا كذبه لكونه دنيويا او راى تاخير الانكار الى وقت
الحاجة او راى عدم افادته اي افادة الانكار لكون المخبر متعنتا ومع جواز هذه الاحتمالات لا قطع وما قيل انه لا قطع بجواز الكذب لعدم القائل
لكونه صغيرة وهي جائزة على الانبياء فمردود المصر بقوله واما تجويز الصغيرة فبعيد جدا فانه خلاف العادة قطعا بل لا يكاد يصح فان العصمة قد
مر فيما سلف عدم صدور الصغيرة عن الانبياء وبراءة شانهم عنه قطعا كخلاف العادة كما ان تجويز السكوت على خلاف العادة بعيد مسئلة اذا اخبر
بحضرة خلق كثير فسكتوا عن تكذيبه يفيد ظن صدقه لان سكوت جماعة عن الكشف ما يحتمل الكذب عندهم بعيد غاية البعد ان لم يكن خبر
غريب الخبر به بل يكون بحيث لو كان يعلمه الجماعة ولا حامل لهم على السكوت من موانع الانكار بل يظهر بقرائن الحال ان سكوتهم لصدق الخبر عندهم
يفيد القطع بصدق الخبر بالعادة فان العادة تحيل كذب هذا الخبر وهذا ظاهر جدا وهذا تواتر سكوتي مثاله ما قال امير المؤمنين عمر حين بايع امير المؤمنين
الصديق الاكبر بقوله رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم في امر ديننا فمن لم نرضه في امر دنيانا بحضرة جم غفير قد شاركوه في سبب العلم وكان حالهم
لتعيين الخليفة وما احوالهم كانت شاهدة بانه لو كان فيه نحو من الريبة لما سكتوا فافاد القطع بانه قدمه رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه
وسلم في امر ديني لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور مسئلة اذا اجمع على حكم يوافق خبرا ايدل على الصدق اي صدق ذلك الخبر قطعا عند
الامام الشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله تعالى وابي هاشم والبصري كلاهما من المعتزلة قالوا في الاستدلال والا اي وان لم يدل على الصدق
قطعا احتمل الاجماع الخطاء واعلم ان الخبر الموافق للاجماع على نحوين احدهما ان يكون ذلك الخبر سندا للاجماع والاخر ان لا يكون سندا
والظاهر ان دعوى الكرخي في الاول ومع ذلك فوجه الملازمة انه لو احتمل الخطا لاحتمل البطلان دليل حكم الاجماع فيكون الاجماع
على خطاء ورد بمنع اي القطع غير مسلم لانه اي الاجماع ليفيد القطع بحقية الحكم المجمع عليه ولا يستلزم ذلك القطع بصدق السماع بل يجوز ان
لا يكون الحديث مسموعا من الرسول ويكون حكمه مطابقا واعلم انه كان منهم في الخبر الذي هو سند الاجماع فليس شيء اذ الاجماع على الحكم بالاستدلال
يوجب الاجماع على ان الخبر صالح للاحتجاج فيجب كونه صحيحا مطابقا لنفس الامر قطعا والجواب ليس الا القول صاحب الشرع فان كونه قولا
له قطعي واستدلال اهل الاجماع سبيل لهم وسبيلهم لا يكون كذبا وضلالة في نفس الامر فالحكم وخبرية الحكم كلاهما اجماعيان مقطوعان

ولا يرد عليه ان اهل الاجماع انما استدلوا بالنص فيكون الصحة مقطوعة دون السماع فلا يلزم القطع به على ان ظن السماع لابد منه والا لم يكن حجة فاذا ظن الكل السماع صار السماع مجمعا عليه وهو قطعي وكذا لا يرد عليه شرح فهم قول ابن الصلاح لتلقيه مرويات الشيخين للاجماع على الصحة لان الاجماع هناك ممنوع كما مر مشروحا فتذكر مسئلة قيل من المقطوع خبر العلماء اي الخبر الذي رواه احد بحضرة العلماء وبالتي تحتج به والاول لم اي احتج البعض به والاول الآخرون لانه اجماع على القبول لان الاحتجاج قبول له وكذا التاويل والا لانكروه وهو ضعيف لان التاويل يجوز ان يكون على التنزل مسئلة لبعض الزيدية قالوا بقاء النقل مع توفر الدواعي على ابطاله يدل على القطع بصحته وليس كذلك لان عدم تاثير الدواعي في ابطال الباطل لا يفيد ظن صحته فضلا عن القطع كيف بل ربما كان ضد الشي متظاهرا مع توفر الدواعي على بطلان ذلك الشي ولا يبطل كعقائد المشركين مسئلة اذا انفرد واحد بما يتوفر الدواعي اليه اي انفرد واحد بما يتوفر الدواعي الى نقله لو كان وفي سببه العلم مشاركة خلق كثير لو كان لكونهم مشاهدين له قطع بكذبه وحاصل المسئلة انه اذا انفرد بخبر لو كان لعلم خلق كثير ذلك الخبر ولم يرو من تلك الخلق احد سواه وهذا احد سواه اورده واحد علم يروه من سواه قطع بكذب هذا الخبر لا سيما اذا ادعى المخبر مشاركة الكل او الاكثر في العلم به فان قلت يلزم كذب الصحابي العيان فالمدعى لان كذب الخبر يستلزم كذب المخبر قلت لو سلم هذا الامر القطعي انما وقع من الصحابة الاخيار هذا الشرط هو ممنوع وعليك بالاستقراء ولا جواب السعر بانه يحمل على السهو والنسيان او الغلط بالجملة على العذر الصحيح ان كان وما لا يلتزم كذب المخبر والحكم بعدالة الصحابي منظور فيه معتبر بالرد دليل العدم لا يستحق اسقاطا قوله الاخير من الحين ولا الاكتفاء بالحمل على السهو لشبهة فان عدالة الاكثرين قطعية كيف وقد شهد الله تعالى بعدالة اصحاب بيعة الرضوان رضي الله تعالى عنهم ورسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم بعدالة من لا يحصى كما لا يخفى خلافا للشيعة الشنيعة زاعمين النص الجلي على امامة امير المؤمنين علي بعد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قالوا ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اثبت الخلافة له في غدير خم حين المراجعة من حجة الوداع بحضرة جم غفير ازيد من مائة الف ثم كتموا بعد ذلك وبايعوا امير المؤمنين ابا بكر الصديق الاكبر فانظر الى سفاهتهم وحماقتهم كيف ساغ لهم ان يقولوا مثل هذه المزخرفات فانه لما جاز كتمان هذه الجماعة فقد اجازوا تواطؤهم على الكذب فيما هو اهم بل عندهم هو لا الاحق الكتمان ما هو جزء الايمان ومما يؤدي الى امور ظنية شنيعة فانهم قد جاز وقوع معارضة القرآن لكنهم كتموا وقيام المعجزات على يد مسيلمة الكذاب لكنهم كتموا ثم من اين وصل اليهم هذا الخبر ان نسبوا الى امير المؤمنين علي كرم الله وجهه فهو خبر واحد غير مقبول عندهم مع ان الكذب يجوز عندهم تقية فيجوز ان يكون هذا من هذا القبيل كما انهم قالوا ان انكاره من تسليم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الخلافة تماما كان تقية وكذا بالفرض وان تشبثوا بالعصمة فمن اين يثبتون العصمة لا القرآن والاحاديث كلها صارت غير متواترة على الاعلم لكا سد فلم يبق في ايديهم الا الدعاوي والحماقة اشد من هذا وهم كالسوفسطائية بل اشد منهم في انكار الضروريات واشد من الملاحدة في ارادة هدم الشريعة الغراء لكن الله متم نوره ولو كره الكافرون لنا انبياء وقابلة ای بالقطع بالكذب في مثل هذه الصورة فان سكوت هذا الجم الغفير العظيم خبر على ما وكتمانهم ذلك مما يحيله العادة قطعا كما لو انفرد بالخبر عن قتل خطيب على المنبر مشهد من اهل المدينة وسكوت اهل المدينة عن الاخبار به يقطع بكذب المخبر المتفرد ولا سيما اذا اخبر احد من المشاهدين بل اخبروا فلا نهم ثم ترتب بعدهم كالخبر الذي ادعته الروافض خذلهم الله تعالى في امامة امير المؤمنين فانه كذب البتة خلافا لفرقة الروافض قالوا العل حاملا حملهم على كتمانهم انما لا يفيد السكوت القطع الا اذا علم انتفاء الحوامل والحوامل على الكتمان كثيرة لا يمكن ضبطها فالسكوت سلكه كونه كذبا الا ترى انه لم ينقل النصارى كلام عيسى على نبينا وعلى آله واصحابه وعليه الصلوة والسلام في المهد حين دخل القوم على مريم تتهمها

فقال اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا اينما كنت واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وبرا بوالدتي ولم يجعلني جبارا شقيا
والسلام علي يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا ونقل انشقاق القمر ايضا وعن ابن مسعود قال انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم فرقتين فرقة فوق الجبل وفرقة دونه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اشهدوا رواه الشيخان وتسبيح الحصى والطعام عن ابن مسعود
رضي الله تعالى عنه قال كنا نعد الآيات بركة وانتم تعدونها تخويفا وقال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم في سفر فقل الماء
فقال اطلبوا فضلة من ماء فجاؤا بماء قليل في اناء فادخل يده صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم في الاناء ثم قال حي على الطهور المبارك والبركة
من الله تعالى فلقد رأيت الماء ينبع من بين اصابعه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم ولقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل رواه البخاري
وحنين الجذع عن جابر رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اذا خطب استند الى جذع نخلة من سواري المسجد فلما صنع
المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عنده حتى كادت ان تنشق فنزل النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم حتى اخذها فضمها اليه
فجعلت تئن انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت قال بكت على ما كانت تسمع من الذكر رواه البخاري وسعي الشجرة عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما
قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فاقبل اعرابي فلما دنى قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
وان محمدا عبده ورسوله قال ومن يشهد على ما تقول قال هذه السلمة فدعاها رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو بشاطئ الوادي
فاقبلت تخد الارض حتى قامت بين يديه فاستشهدها ثلثا فشهدت ثلثا انه كما قال ثم رجعت الى منبتها رواه الدارمي وتسليم الحجر والغزالة عن جابر
ابن سمرة ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قال ان بمكة حجرا كان يسلم علي ليالي بعثت واني لاعرفه وكثير من الفروع مختلفة
لكون الاذان مثنى مثنى وغير ذلك ايضا وان تعلق بنقل يعني نقل هذه الامور ايضا ومع سكوت الباقين ولا نقطع بالكذب والجواب ان تحول حال
نقل الاقامة والاذان في كل زمان وفي كل مكان كما قالوا امتنعت عادة ولمسئلة في ما اذا سكتوا مدة العمر ثم ان الحاصل الذي ذكره
خبر الامامة الخوف من الخلفاء الثلثة وباقي العشرة فانظر الى سفاهتهم كيف خاف الجمع الازيد من مائة الف من رجال معدودين وكيف يستمر
هذا الخوف حتى بقي وبعد وفاتهم رضوان الله تعالى عليهم ثم انهم يقرون ايضا ان امير المؤمنين اشجع الناس وان اهل بيتهم كلهم كانوا [illegible]
وان مثل عمار والمقداد وابي ذر ايضا كانوا من ناصريه وكان ابو ذر ذا قبيلة ولم يخف عن امثال ابي جهل حتى اظهر الاسلام
بين ايديهم واذا كانت هو خائفا مع وجود الناصرين فاين الاشجعية بل هذا الخوف مناف الشجاعة ويثبت الاشجعية الخلفاء الثلثة وبلادتهم
فقد بان لك بالتوضيح ان مذهب الشيعة الشنيعة لا يختاره الا سفيه انتهى حد البلادة ومنغمس في امور مستشنعة واما كلام عيسى في المهد
والمعجزات المذكورة فلم يكثر مشاهدوها ليتواترت كما قيل في انشقاق القمر وحنين الجذع انهما متواترتان وصرح بتواترهما السبكي
ولا بعد فيه بل الانشقاق معلوم بالقرآن فاكتفوا في النقل به فالنقلت يحتمل الآية الاخبار عن الآخرة قلت بعيد عن السياق فانه قال تعالى
اقتربت الساعة وانشق القمر وان يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر واحتمال معنى آخر لا يضر والاولى وان لم يكثر مشاهدوها فغير محل
النزاع فانه ما ليس انفرد به الواحد بين الجماعة وكلام عيسى عليه السلام وباقي المعجزات من هذا القبيل قال اكثر
العلماء ان انشقاق القمر كان في ليلة والناس نائم ولم يكن شاهدها من الصحابة الا واحد او اثنان ومن الكفرة جماعة قليلة
يمكن الكتمان منهم فلم ينقله الا من شاهد من الصحابة فليس هذا من الباب في شيء على ان القرآن مغن عن سائر المعجزات
فليس هنالك على نقل المعجزات الاخر دواعي فليس من الباب في شيء قيل في حواشي ميرزا جان التحقيق ان اعجازه لكمال

ازالة الغين

البلاغة بحيث لا يقدر البشر على اتيان شئ في البلاغة فلا يعلمه الا الافراد من البلغاء الذين لم يوجد واحد في كل عصر
منهم الا اقل من انهم قليلوا غاية القلة فكون القرآن متواتر الا يغني من ذكر تلك المعجزات لعدم علم الاكثر باعجازه ولا بد
من نقل معجز يعلم اعجازه ليقوم حجة والجواب عنه انه نقل القرآن تواترا ونقل انه لم يعارض مع جد المخالفين
في ذلك تواترا وهذا القدر كاف للعلم بالاعجاز وليقوم حجة فتعليه على هذا الوجه يكون مغنيا اقول في الجواب
البلاغة صفة لازمة له فما دام موجودا معجز وفي ذكر المعجز الموجود كفاية عن ذكر معجز آخر فقد زال لا ريب فيه وفيه نظر
ظاهر فان الشاك انما يشك بان هذا المعجز الموجود لا ينتفع به الاكثر لعدم علمهم باعجازه فذكره لا يغني عن ذكر المعجزات
الأخر التي اعجازها بين عند كل احد فيقوم حجة فينتفع به فلا جواب الا بالمراجعة الى ما قلنا ويمكن الجواب ايضا بان
نقل كل معجزة معجزة سوى القرآن وان كان احادا لكن القدر المشترك بين الكل متواتر وهو يقوم حجة فنقله كفاية
عن نقل واحد واحد واما الفروع التي استدلوا به فليس مما يتوفر الدواعي على نقله مطلقا والمسئلة كانت مفروضة فيما كثر
مشاهدوها ولتوفر الدواعي على نقلهم اياه واما الكلام بان خبر الواحد لا يقبل فيما عم البلوى به فكلام آخر سيجيء في المسئلة
الآتية مسئلة خبر الواحد فيما يتكرر وقوعه ويعم البلوى كخبر ابن مسعود في مس الذكر انه ينقض الوضوء رواه مالك واحمد
ورواه بسرة ايضا بلفظ اذا مس احدكم ذكره فليتوضأ ورواه ابو هريرة ايضا بلفظ اذا افضى احدكم بيده الى ذكره ليس
بينه وبينها حجاب فليتوضأ رواه الشافعي رح والدارقطني وممن يراه من الصحابة الانتقاض بالمس عبد الله بن عمر وابو ايوب
الانصاري وزيد بن خالد وابو هريرة وامير المؤمنين عمر رض على ما هو المشهور فعلى هذا في كونه من الباب نظر فالملك
فالبعض الحنفية في حكم لعدم الانتقاض قلت ان الرواية عن ابي هريرة لم تصح فان في سنده يزيد بن عبد الملك وهو ضعيف
كذا في فتح القدير ولم يصح الرواية عن ابن مسعود كما قال الشيخ عبد الحق واما حديث بسرة مع كونه مضعفا ايضا عند
بعض اهل الحديث في سنده عن عروة عن بسرة ولم يلاق عروة بسرة فهو منقطع فلا يعارض ما رواه ابو داود والنسائي وابن حبان
والترمذي وقال احسن شئ يروى في هذا الباب عن طلق عن النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انه سئل عن الرجل يمس ذكره
في الصلوة فقال هل هو الا قطعة منك وقد تأيد قولنا بعدم الانتقاض بما ثبت عن امير المؤمنين علي وعمار وابن مسعود وحذيفة ابن اليمان
وعمران ابن الحصين وابي الدرداء وسعد ابن ابي وقاص فانهم لا يرون النقض منه كذا في فتح القدير لا يثبت الوجوب وان اشتهر
او تلقته الامة بالقبول كذا حرر المسئلة في التحرير ومثل للتلقي بقوله كحديث التقاء الختانين عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها
قالت قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وسلم فاغتسلنا رواه الترمذي وابن ماجه فقبله امير المؤمنين عمر وسائر المهاجرين وقال لمن لا يرى الغسل
لا تأتي في الوجه وتجاوز في ادارته ماء من الماء ومثل هذا الحديث جاء ايضا عن ابي موسى الاشعري في رواية مسلم وكون هذا مما عم
به البلوى منظور فيه بل هذا الصنع يقع نادرا غاية الندرة عند عامة الحنفية لا عند بعضهم فقط كما في شرح المختصر فلا فائدة من الشافعية
والمالكية لنا على ما في كتب الشافعية لو صح هذا الخبر فيما يعم به البلوى في الواجبات والفرائض لادى الى بطلان صلوة الاكثر بعدم علمهم
بذلك الخبر وعدم العمل به وهذا مستلزم البطلان قد يقال لو تم لدل على عدم قبول الخبر المشهور فانه يؤدي الى بطلان الصلوة قبل الشهرة

الا ان يدعى وجوب الشهرة من حين نزوله وليس الامر كذلك فان الخبر الذي اشتهر في القرن الثاني بعد رواية واحد من اصحاب القرن الاول يقبل وان كان فيما يعم البلوى به ثم ان حاصل الدليل ان الخبر المشتمل على حكم ما تتكرر البلوى به لو نقل من غير شهرة لادى الى بطلان صلوة الاكثر علا من الشهرة في مثله وان رواه واحد اشتهر روايته وليس المقصود منه وجوب التواتر حتى يمنع الملازمة بل المقصود وصول هذا الخبر الى الاكثر ولو من واحد الثقة به وما في شرح المختصر من ان بطلان الصلوة يكون في حق من بلغه خاصة دون من لم يبلغه وح لا يلزم بطلان صلوة الاكثر فاقول ممنوع كما تقرر ان الحكم اذا بلغ الى مكلف واحد يثبت في حق الجميع اتفاقا فلو صح مثل هذا الحديث لثبت حكمه على الكل فيلزم فساد صلوة من لم يبلغه ولم يعمل به وهم الاكثر فقد تم الملازمة وهذا غير واف فان عدم العمل به لدليل لم يعلم من قبيل الخطاء وهو معفو الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لم يامر من صلى الى بيت المقدس بعد نزول التوجه الى الكعبة الشريفة زادها الله شرفا وقبل الوصول اليهم بالقضاء فهذا الفساد المعفو الغير الموجب لبقاء الذمة غير معلوم البطلان فافهم واعلم ان الذي يظهر في تحرير المسئلة من كتب الكرام ان الخبر الشاذ المروي من واحد او اثنين فيما عم به البلوى وورد مخالفا لما عليه الجماعة وهم يعملون به بحيث يكونون لو علموا بالخبر لعملوا به سواء كان الخبر في مباح او مندوب او واجب او محرم لم يقبل ولم يعمل به ويكون مردودا ويدل على التعميم تمثيل الامام فخر الاسلام بحديث جهر التسمية في الصلوة الجهرية وهو من هذا القبيل البتة فانه قد ثبت عمل الخلفاء الراشدين خلافه وكذلك مدة عمرهم والصحابة كلهم كانوا يصلون خلفهم ومن البين ان شانهم اجل من ان يتركوا السنة مدة عمرهم ومن ذلك حديث قنوت الفجر فانه لو كان القنوت سنة لما خفي على احد فان الصحابة كلهم كانوا يصلون خلف رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فلو كان قنت جهرا والمقتدون يامنون كما هو مذهب الشافعي لما استمر وجرى العمل فيما بينهم وكذا احاديث القنوت سرا كما عليه مالك فان مثل هذا السكوت لا يخفى على احد بل حديث القنوت من جزئيات المسئلة لانها مما يقطع بالكذب ومن ذلك حديث صلوة التسبيح فيما اظن فان المعلوم من الصحابة وسائر السلف الصالح من التابعين وغيرهم ان جل همتهم كانت مصروفة الى الاستغفار والتوبة وصلوة التسبيح لما حاسن بالفضائل المنقولة في حديثها مثل التوبة للمغفرة بل اعلى لكونها عملا قليلا مؤثرا تأثير التوبة فلو كانت ثابتة لعملوا بها البتة ففيها ضعف ومن هذا القبيل احاديث يطول الكلام بذكرها واستدل المشائخ على المطلوب بما اشار اليه المصنف بصيغة التمريض وقال واستدل العادة تقضي في مثله بالالقاء الى الكثير لحاجتهم الى معرفة حكم ما ابتلوا به وعدم تخصيصهم بالقصود عنه ورد بالمنع اذ اللازم من قضاء العادة العلم به باي طريق كان ويكفي فيه رواية البعض مع تقرير الاخرين واما القاء رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الخبر اليهم فكلا وهذا الرد ليس بشيء فان الالقاء الى الاكثر ليس المراد منه القاءه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم بل ما هو اعم منه ومن الالقاء السابع والمقصود ان العادة قاضية بان حكم حادثة ابتلى الاكثر بها ويفعلون فعلا لو كان الخبر مخالفا لفعلهم لعلموا البتة ولو من رواية واحدة وتلقوا الخبر بالقبول فاذا لم يعلموا الخبر او علموا ولم يتلقوا بالقبول علم ان الخبر غير صالح للعمل والاحتجاج وهو المراد بالرد فقد تم الحجة بحيث لا يمسها شبهة اصلا فافهم وتثبت الشافعية وغيرهم قالوا اولا قبلت الامة في تفاصيل الصلوة فيكون القبول مجمعا عليه قلنا انما كانت تلك التفاصيل التي رويت فيها الاخبار من السنن والمستحبات كغسل اليدين للمستيقظ الثابت بما روى ابو هريرة اذا استيقظ احدكم من النوم فلا يغمس يده في الاناء رواه الشيخان فانه واقع فيما ابتلوا به مخالفا لفعلهم فانه كما قالت ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها فما نصنع بالمهراس ورفعهما في الصلوة عند الركوع وعند رفع الراس منه كما رواه ابن عمر مع انه حكي وروي عن امير المؤمنين عمر انه لم يرفع والصحابة كلهم كانوا يصلون خلفه فهو الفعل مخالف لما ابتلى به الامة وعملت بخلافه فلا نزاع فان النزاع

إنما هو في الواجبات وقد عرفت أنه في السنن والمندوبات اليهم نزاما فإن كانت مما خفيت عليهم وعملوا بخلافها أو كانت من الأركان الابتدائية
فبتاملها أي فقد ثبت الأركان بالقاطع ولم يقبل فيه الخبر أو من الأركان الخلافية كخبر الفاتحة المروي في الصحيحين وغيره لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة
الكتاب فإن اشتهر الخبر الوارد في الأركان الخلافية أو تلقي بالقبول بين الأئمة قبلنا بالوجوب وعملنا ولذا لم نقل بخبر الفاتحة وما قلنا انه ركن
صلوتي وفيه نظر ظاهر فإن الفاتحة واجبة عندنا فالخبر المروي فيه إما مشهور متلقى بالقبول يجوز به الزيادة على الكتاب فيزاد به على قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن فيكون الفاتحة فرضا أو ليس مشهورا ولا متلقى فينبغي أن لا يقبل ولا يقال بالوجوب اللهم الا أن يقال إن الأحاديث
كما روي عن الإمام محمد في قراءة الفاتحة خلف الإمام والإمامي وإنه لم يشتهر ولم يتلق بالقبول كحديث وجوب الصلوة على النبي صلى الله عليه
وعلى آله وأصحابه وسلم في الصلوة كما هو مذهب الإمام الشافعي ففيه النزاع فنحن لا نقبله وكذا المقدرات الصلوتية إن كانت بقاطع إجماع وغيره
يقبل وكذا إن اشتهر أو تلقي بالقبول وإلا ففيه النزاع فتدبر والجواب الصحيح الصواب أن قبول الأمة أحاديث تفاصيل الصلوة مسلم لكن
قبولهم فيما عمت البلوى مخالفا لعمل الأكثر منهم وأما الفاتحة فكان الأمة يقرؤنها في الصلوة والحديثان ما بينا أن فعلهم يقع امتثالا الوجوب
الشرع فليس من الباب في شيء فيقبل وإنما لم يثبت الركنية لامتناع الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وكذا حديث غسل اليدين إنما قبلت فيما
الكمن الغسل قبل الغمس بأن يكون آثار صغيرة الكين رفقه فلا يخالف ما عم به البلوى من المهراس ورد أم المؤمنين إنما كان لما فهم أبو هريرة من
العموم وهكذا أو ما فيها وقع مخالفا لفعلهم لم يقبل البتة عندنا ولذا ما قبلنا حديث قنوت الصبح وحديث لا يؤمن فاسق لمؤمن ونظائرها
ومن هنا ظهر جواب ما أورد في المحصول إنكم قبلتم حديث وجوب الوتر فإن الأمة كلهم كانوا يوترون فذلك الحديث بين أن فعلهم كان للعمل
الوجوب فليس مخالفا لما ابتليت به الأمة وعملت به فليس من محل النزاع في شيء ومن ههنا ظهر فساد تفريع عدم قبول حديث رفع اليدين كما في بعض
شروح أصول الإمام فخر الإسلام فإن المسألة كانت مختلفة فيما بين الصحابة والحديث الوارد فيه قد تلقته بعض الصحابة وأكثر التابعين بالقبول
وقد نقل صاحب سفر السعادة من العشرة المبشرة فاحفظه فانه التحقيق وقالوا ثانيا قبلتموه في الفصد والقهقهة قال رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله وأصحابه وبارك وسلم الوضوء من كل دم سائل رواه ابن عدي والدارقطني وقال رواه عمر بن عبد العزيز عن تميم الداري رضي
ولم يره ولا يضر فإن غايته الانقطاع والمنقطعة حجة عندنا والتفصيل في فتح القدير وقال صلى الله عليه وسلم من كان منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة
رواه أبو حنيفة الإمام قلنا ليس هما من محل النزاع وليس مما يتكرر وليعم حتى يشتد الحاجة فإن الرجل قلما يفتصد الا عند عروض المرض وقهقهة
في الصلوة لا يكاد يوجد الا نادرا ممن ليس له تثبت لأمر الصلوة وقد يقال العذر في القهقهة صحيح وأما في الفصد فلا لأنه ليس الكلام في خصوص
الفصد بل فيما يخرج من غير السبيلين والناس يبتلون به كثيرا ولا يذهب عليك أن خروج النجاسة من غير السبيلين غير معتاد وإنما يبتلى به بسبب
المرض فلا يشتد الحاجة على أنه إن سلم أنه فيما يتكرر به البلوى لكن من أين علم أنه يخالف لعمل الأكثر حتى يكون من الباب وعلى التنزل
فالانتقاض ثابت بالقياس وهو مقبول فيما يتكرر البلوى والاستدلال بالخبر الزام فافهم وقالوا ثالثا قبل في أي فيما عم البلوى
القياس مع احتمال أنه هو دونه فإذا قبل ما هو دون الخبر فلأن يقبل هو فيه أولى قلنا لا نسلم أنه دون الخبر فيما عم به البلوى بل القياس

يوجب الظن بخلاف خبر الواحد فيما يعم به البلوى إلا إذا اشتهر أو لم يخالف عملهم وقد يقال في تقريره كلامهم عموم البلوى يقتضي عادة شهرة
معرفة حكمه على القياس مع أنه لم يعد إليه يقتضي القياس علم أن الحكم فيه ليس بآحاد والقياس فلا يفيد القياس الظن فيه أصلا أقول لا يلزم
قضاء العادة معرفة الحكم القياسي من قبل بل لا تكليف إلا بعد ظهور الرأي بخلاف الخبر فانه يتوجه التكليف من حين نزوله فلا حاجة إلى

معرفة الحكم قبلاً اكتفاءً بالاباحة الاصلية واصحاب اهل القباء الذين هم قبل النقاش غير لازم كما قال عليه وآله الاسلام رب حامل فقه غير فقيه. رواه الترمذي
واما الخبر فافادة فائدة بتكلمه واشاعته لبعد العلم به فيما هم باد البوادي فافهم الشيخ فيهم ومحلا بخلافه علم انه غير صالح للاحتجاج فافهم **مسئلة التعبد**
وهو ايجاب الشارع العمل بخبر الواحد اي بمقتضاه جائز عقلاً والعقل يجوزه خلافاً للجبائي من المعتزلة لنا كما اقول انه اي التعبد بخبر الواحد ايجاب
العمل بالراجح لانه يفيد غلبة الظن بانه حكم الله تعالى وهو معقول لا يحيله العقل ويستدل بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال لا بالذات ولا بالغير
وكل ما هو كذلك فهو جائز عقلاً وفيه ما فيه فان الخصم لا يقنع عليه يدعي الاستحالة كما الغفيه منه دليلاً لكن يدفع بدعوى البداهة الغير المكذوبة فافهم
الجبائي واتباعه قالوا اولاً التعبد بخبر الواحد العدل ممتنع بالغير لانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال عند كذبه بان كذب المخبر انه سمع انه
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم في خبره هذا فان الخبر الكاذب ان كان محللاً في الواقع حرام يلزم الاول وفي العكس يلزم الثاني
ويؤدي الى اجتماع النقيضين ان كان الخبر اخبار اثنين بالنقيضين عند تساوي الخبرين اذ المراد انه يلزم اتصاف الفعل بالحرمة والحل معاً فانه
عند كذب المخبر يكون الفعل حراماً في نفس الامر وانما وجب التعبد بتغيير حلاله اليه وهو الانسب قلنا منقوض بالتعبد بالمفتي والشاهدين فانه يجوز كذبهم
فيلزم ما الزمتم اراد هذا انما يرد عليهم لو قالوا بجواز التعبد باخبارهم عقلاً والمحال انه ان قلنا بان اصابة كل مجتهد كما هو رأي البعض فالحكم متعدد
فمن ادى اجتهاده الى العمل بمضمون الخبر فهو الحكم عليه ومن ادى اجتهاده الى خلافه فهو الحكم عليه فلا تحليل الحرام ولا التحريم الحلال والمحل
على تقدير اتحاده اي اتحاد الحق كما هو المختار فالمخالفة لظن المجتهد ساقط عنه اجماعاً عقلاً فلا استحالة في تحليل الحرام وعكسه وعند التعارض
بين الخبرين التكليف بالتوقف فالحكم بشيء منهما فلا تناقض وقالوا ثانياً لو جاز التعبد بخبر الواحد العدل لجاز التعبد به في العقائد ونقل القرآن
وادعاء النبوة من غير معجزة فيجب الاعتقاد بحسبه وهو باطل والجواب منع الملازمة للفرق عادة بين الخبر في العمليات وفي الامور المذكورة
كيف لا والمقصود في العقائد تحصيل العلم والخبر من الواحد لا يفيده ونقل الواحد القرآن مع سكوت الكل مع توفر الدواعي الى النقل والحفظ
مما يقطع بكذب الناقل وادعاء النبوة من غير معجزة ايضاً مما يحيله العادة ولو قيل لا ملازمة بل قياس فقد ظهر لك انه مع الفارق وقد يمنع
بطلان اللازم ايضاً لان المنع من قبول خبر الواحد في امثال هذه الامور شرعي **مسئلة التعبد بخبر الواحد العدل واقع شرعاً خلافاً للروافض**
وطائفة ممن لا يعتد بهم ثم الجمهور يقولون انه اي وقوع التعبد بالسمع فقط يعني ان الادلة السمعية دلت عليه وقال الامام احمد وابو الحسين البصري
من المعتزلة والقفال وابن سريج كلاهما من الشافعية وقوع التعبد به ثابت بالعقل ايضاً لنا اولاً انه لما كان قول الرسول صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وسلم قطعاً يجب العمل به قطعاً فوجوب العمل لازم لقول الرسول صلى الله عليه وسلم والظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم و
خبر الواحد يفيد الظن بكونه قوله صلى الله عليه وسلم فيكون العمل به مظنوناً فيجب العمل به كظاهر الكتاب فانه مفيد للظن ايضاً هذا ما يقتضيه ظاهر
العبارة ويرد عليه ان غاية ما لزم منه الظن بوجوب التعبد والمدعى القطع فانه من الاصول العظيمة ولا يكتفون فيه بالظن ويمكن ان
يقرر بان كلما هو قوله صلى الله عليه وسلم قطعاً فيجب العمل به قطعاً فهو حكم الله تعالى قطعاً فقول الرسول صلى الله عليه وسلم ملزوم لكونه
حكم الله والظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم فصار كونه حكم الله مظنوناً فيجب العمل به قطعاً لان مظنونية حكم الله تعالى ملزوم لوجوب
العمل قطعاً كالعمل بظاهر الكتاب فان قلت لا نسلم ان مطلق المظنونية مظنون وجوب العمل قطعاً بل المظنونية التي حدثت من قطعي المتن
كظاهر الكتاب قلت الفرق تحكم فان مظنونية البتة انما يحدث الظن في كون الثابت به حكم الله تعالى ومثله ظاهر الكتاب فهذه المظنونية
ان اوجب هناك لوجب ههنا ايضاً وهذا ظاهر جداً فافهم فان قيل لعل الملزوم لوجوب العمل القطع بكونه صلى الله عليه وسلم لا الظن بكونه قولاً

ذا هم من ان يكون مقطوعا او مظنونا قلت العلم به ليس بشرط في ثبوت الحكم الشرعي ووجوب العمل به بل الشرط التمكن من العلم اتفاقا فانه
من ضروريات الدين العمل بمقتضى ظاهر الكتاب مع انه ليس هناك العلم انما التمكن ليس الا لكنه التمكن في خبر الواحد العدل حاصل اذ يمكن فيه تحصيل
العلم بالمشافهة كما كان التمكن هناك بالاستفسار والفرق بين ظنية الدلالة والثبوت مما لا طائل تحته فانهما مشتركان في مظنونية ثبوت
الحكم من الله تعالى فتامل فيه فانه واجب القبول. لنا ثانيا اجماع الصحابة على وجوب العمل بخبر العدل وليس قياسا لا كل العمل حتى يرد انه
ليس حجة ما لم يكن اجماعا وفيهم امير المؤمنين علي وفي اقراره كرم الله وجهه قطع لما سولت به انفس الروافض خذلهم الله تعالى بدليل ما تواتر عنهم
وفيه تنبيه لدفع ان الاجماع الحادي ثم اثبات المطلوب به دور من الاحتجاج والعمل بها اي بخبر الواحد لا لانه اتفق فتواهم بمضمون الخبر على ما
لا يرد ان العمل بدليل آخر فما ثبته ملغى الباب انه وافق مضمون الخبر في الوقائع التي لا تحصى وهذا يفيد العلم بان عملهم لكونه خبر عدل في محله
اندفع انه يجوز ان يكون العمل ببعض الاخبار للاحتفاف بالقرائن ولا يثبت الكلية من غير نكير من واحد وذلك يوجب العلم عادة لا كالقاطع كالعمل
الصريح الموجب للعلم كما في التجريبيات وبه اندفع ان الاجماع سكوتي وهو لا يفيد العلم ثم فصل بعض الوقائع فقال فمن ذلك انه عمل الكل من الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم بخبر خليفة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه الائمة من قريش
ونحن معاشر الانبياء لا نورث قد تقدم تخريجهما والانبياء يدفنون حيث يموتون حين اختلفوا في دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم
رواه ابن الجوزي كذا نقل عن التقرير وعمل في ذلك خليفة الاعظم الصديق الاكبر ابو بكر رضي الله تعالى عنه بخبر المغيرة في توريث الجدة روى
الحاكم قال جاءت الجدة الى ابي بكر فقالت ان لي حقا في مال ابن او ابن ابنة مات قال ما علمت لك في كتاب الله حقا ولا سمعت من رسول الله
صلى الله عليه وسلم فيه شيئا وسأل فشهد المغيرة بن شعبة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطاها السدس قال ومن سمع ذلك معك فشهد
محمد بن مسلمة فاعطاها ابو بكر السدس وروى الحاكم ايضا عن عبادة بن الصامت قال ان من قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم للجدتين من
الميراث السدس بينهما على السوية وما اشتهر في كتب الاصول ان مذهبه رضي كان عدم توريث الجدة حتى شهد به مغيرة فلا يظهر من الاخبار المروية
في الباب وعمل امير المؤمنين عمر رضي الله عنه بخبر عبد الرحمن ابن عوف في الجزية من المجوس وهم عبدة النار روى ابن ابي شيبة انه لم يأخذ
عمر الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن ابن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذها من مجوس هجر كذا في الدر المنثورة ومثله في
صحيح البخاري ايضا وروى الامامان مالك والشافعي ثم ابن ابي شيبة عن جعفر عن ابيه ان عمر بن الخطاب استشار الناس في المجوس في الجزية
فقال عبد الرحمن ابن عوف سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب وعمل ذلك الامير الفاروق بخبر حمل بالنجابهم
المغيرة حمل ابن مالك في ايجاب الغرة بالجنين قال اقتتلت امرأتان فضربت احديهما الاخرى فقتلتها وجنينها فقضى رسول الله صلى الله
عليه وسلم بغرة عبد او امة وان تقتل بها اخرجه اصحاب السنن وابن حبان والحاكم كذا في شرح مطلع الاسرار الالهية قدس سره الاصفى وعمل ذلك
الفاروق رضي الله عنه بخبر الضحاك بن سفيان في ايراث الزوجة من دية الزوج وظاهر القياس كان يأبى عنه فان الدية وجبت بعد
موت الزوج وهو وقت بطلان النكاح قال الضحاك كتب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان ورث امرأة اشيم من دية
زوجها اخرجه احمد واصحاب السنن وعمل ذلك الفاروق رضي الله عنه بخبر عمرو ابن حزم في دية الاصابع عن سعيد ابن المسيب قال قضى عمر في الابهام
ثلاثة عشر وفي الخنصر بستة حتى وجد كتابا عند آل عمرو ابن حزم يذكرون انه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه في كل اصبع عشر من
الابل حديث حسن اخرجه الشافعي والنسائي كذا في الشرح وعمل امير المؤمنين عثمان ذو النورين وعلي رضي الله تعالى عنهما بخبر فريعة

معتبرا في ان عدة الوفات في منزل الزوج روى عبد الرزاق وابو داؤد والنسائي وابن ماجه والحاكم وصححه عن الفريعة بنت مالك ابن سنان وهي
اخت ابي سعيد الخدري انها جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تسأله ان ترجع الى اهلها في بني خدرة وان زوجها خرج في طلب اعبد لها
ابقوا حتى اذا كانوا بطرف القدوم لحقهم فقتلوه قالت فسألت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان ارجع الى اهلي فان زوجي لم يترك لي مسكنا
يملكه ولا نفقة فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم نعم فانصرفت حتى اذا كنت في الحجرة او في المسجد دعاني او امر بي فدعيت
فقال كيف قلت قالت فرددت عليه القصة التي ذكرت له من شان زوجي فقال امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله قالت فاعتددت فيه اربعة اشهر
وعشرا قالت فلما كان عثمان ابن عفان ارسل الي فسألني عن ذلك فاخبرته فاتبعه وقضى به كذا في الدرر المنثورة قال مطلع الاسرار الالهية لم تثبت
هذه القصة الى امير المؤمنين على كرم الله وجهه والله اعلم بحاله وحمل ابن عباس لخبر ابي سعيد بالربوا في النقد عند التفاضل راجع لما كان عليه من انه
لا ربوا في النقد الا كان احد العوضين متفاضلا استدلالا بقوله صلى الله عليه وسلم الربوا في النسيئة كما في صحيح مسلم وغير ذلك مما لا يعد الا بالتطويل
وبالجملة قد اشتهر فيما بينهم التمسك باخبار الآحاد والآثار بجاد واعترض بانه انكر الخليفة الاعظم صديق الاكبر ابو بكر رضي الله تعالى عنه على المغيرة
ابن شعبة حتى رواه ابن مسلمة كما تقدم وانكر امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه خبر ابي موسى الاشعري في الاستئذان حتى رواه ابو سعيد الخدري اخرج
روى الشيخان والامام مالك وابو داؤد عن ابي سعيد الخدري قال كنت جالسا في مجلس من مجالس الانصار فجاء ابو موسى فزعا فقال ما
افزعك قال امرني عمر ان آتيه فاتيته فاستأذنت ثلثا فلم يؤذن لي فرجعت فقال ما منعك ان تأتينا فقلت اني اتيت فسلمت على بابك ثلثا
فلم ترد علي فرجعت وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استأذن احدكم ثلثا فلم يؤذن له فليرجع قال لتأتيني على هذا بالبينة فقالوا
لا يقوم الا اصغر القوم فقام ابو سعيد معه فشهد له فقال عمر لابي موسى اني لم اتهمك ولكن الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانكر امير المؤمنين
على كرم الله وجهه خبر ابن سنان في المفوضة وهي التي نكحت من غير مهر او بشرط ان لا مهر لها روى ابو داؤد عن ابن مسعود قال في رجل
تزوج امرأة فمات عنها ولم يدخل بها ولم يفرض لها الصداق كاملا ولها الميراث وعليها العدة فقال معقل ابن سنان سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق بمثله وله روايات اخرى قال البيهقي كلها اسانيد صحاح كذا في فتح القدير ولا يذهب عليك انه
ليس فيه انكار امير المؤمنين على نعم قد يروى من مذهبه انه لا صداق لها ولا عدة ولها الميراث لكن لا يلزم منه الانكار لجواز عدم اطلاعه
على الحديث وانكرام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها خبر عبد الله ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه وقد تقدم التخريج و
كان امير المؤمنين على يحلف غير ابي بكر على ما في فتح القدير قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره انه لم يثبت عنه كرم الله وجهه وممن انكره
الحافظ المنذري وحاصل الاعتراض ابطال الاجماع بنقل الخلاف والجواب انما توقفوا عند الريبة في صدق الراوي او غلطه الا ان الخبر من الآحاد
الا ترى انهم عملوا بعد الانضمام اي بعد انضمام راو آخر والحال انه من الآحاد بعد الانضمام ولنا ثانيا تواتر عنه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام
يرسل الآحاد لتبليغ الاحكام ومنهم معاذ بن جبل ولم يكن ينتظر الى التواتر قط فلولا الآحاد حجة لما افاد التبليغ بل التسيير تضليلا فان قلت
لو تم هذا الدليل لزم ثبوت العقائد بالدليل الظني او افاد خبر الواحد العلم فان من المبعوثين معاذ ابن جبل وقد قال له انك تأتي قوما اهل
الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله الحديث قلت الامر بالشهادتين قد تواتر عند الكل ولم يكن لهم ريب في ان ذلك مأمور
من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما امر معاذا بالدعوة اليها ولا لان دعوة الكفار اليه امر حتم او سنة ولا يحتمل ان يؤمنوا فيثابوا
لوا بالتعليم فانهم قبل النزاع ههنا في وجوب عمل المجتهد والمبعوث اليهم كانوا مقلدين اي يجوز ان يكونوا مقلدين فلا التقريب فقد يجاب بمنع

سلمنا ان المبعوث الیہم مقلدون لکن فیہ المطلوب لانہم انما کلفوا بما اخبر المبلغ لانہ بلغہ قول المعصوم الرسول وفی ہذا المقلد والمجتہد سواء
فان الطاعۃ فرض علی کل احد انما الفرق بان المقلد لیس لہ قوۃ فہم الدقائق فاکتفی بعلم مالم آخر دون المجتہد وہذا لا یفید ہہنا وہذا کلام متین الا
انہ لا ینفع المجادل فان لہ ان یقول لعل ارسال الآحاد للافتاء لانہم للمقلدین لا للروایۃ الاخبار ولہذا البعث فقہاء الا العوام اقول معلوم بالتواتر
انہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وبارک وسلم فی تبلیغ الاحکام الی الصحابۃ المجتہدین ما کان یفتقر الی عدد التواتر بل یکتفی بالآحاد فالمبعوث الیہم کما کانوا
مقلدین کذلک کانوا مجتہدین ایضا وہم کانوا مکلفین مثل العامۃ فلو لم یکن مبعوثا الیہم لزم تاخیر التبلیغ عنہم وہذا واضح جدا ولنا ایضا قولہ تعالی
فلو لا نفر من کل فرقۃ منہم طائفۃ الی قولہ لعلہم یحذرون یعنی فلو لا نفر من کل فرقۃ منہم طائفۃ لیتفقہوا فی الدین ولینذروا قومہم اذا رجعوا
الیہم لعلہم یحذرون فان الحذر انما یکون من الواجب والکریمۃ دلت علی الحذر فیکون الاخذ بمقتضی اخبار الطائفۃ واجبا والطائفۃ من
کل فرقۃ لا تبلغ مبلغ التواتر بل الطائفۃ علی ما قال ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ یشتمل الواحد والجماعۃ ویمکن ان یقرر ان الکریمۃ دلت علی ان
نفور الطائفۃ للانذار بالاخبار واجب ولو لم یجب الاخذ یخلو الانذار عن الفائدۃ وقد یقال علیہ لعل الانذار من کل طائفۃ لیحصل العلم
بالانذار بعد الانذار لبلوغ حد التواتر واجیب بانہ خلاف الظاہر فان الکریمۃ یدل علی الانذار الذی یحصل الحذر فلا یتنظر الی عدد
التواتر واستبعد ہذا الاستدلال بان المراد بالانذار الفتوی للعامۃ لا روایۃ الحدیث للمجتہد وہو فی غیر النزاع ولو سلم ان المراد الروایۃ
فظاہر ای فقولہ تعالی المذکور ظاہر وہو ظنیۃ لا یکفی ہہنا لکون المسئلۃ اصولیۃ ویدفع الاستبعاد بان التخصیص بالفتوی تحکم بل الامر
الانذار مطلقا للعامۃ بالفتوی وللخاصۃ بروایۃ الاحادیث والعام قاطع فلا ظنیۃ بل لیس ہہنا عموم فان الطائفۃ مطلق وہو من العام
والخاص مقطوع اتفاقا وہذا انما یتم لانہم اکتفوا بالقطع بالمعنی الاعم فی الاصول کما ہو الظاہر فافہم واستقم وتقدیم دفع الاستبعاد ثانیا بالاجماع
علی وجوب اتباع الظن بمعنی ان الکریمۃ احدثت ظن وجوب العمل بمقتضی خبر الواحد والاجماع القاطع حل علی وجوب العمل بمقتضی الظن الحادث
من الشرع فقد وجب العمل بمقتضی الخبر قطعا فلا یصح انہ یکفی ان یقال الخبر مفید للظن وہو واجب العمل بالاجماع فیلغو التمسک بالکریمۃ وہو
ہذا الدفع ضعیف لان من لم یکتف بالظن فی الاصول لم یکتف بالدلیل الاجمالی فیہا ایضا لجریانہ فی الفروع بان یقال
وجوب الوتر مظنون والظن واجب الاتباع فیصیر الفروع کلہا قطعیات فلا یکفی ہذا الدلیل الاجمالی ہہنا بل لا بد من دلیل قاطع
فی کل مسئلۃ مسئلۃ ولا یظہر لاعتبار الکلام علی عدم اعتبار الظن وجہ اللہم الا ان یقال الدلیل الاجمالی لا یفید القطع والا افاد فی الفروع
المظنونۃ ایضا فلا یکفی من اشترط القطع فی الاصول کما اقول ما ان انعقد الاجماع علی اتباع الظن مطلقا بل ہو علی قطعی المتن ظنی
الدلالۃ والظن الحادث من قطعی المتن واجب الاتباع بالاجماع واتباع الظن الحادث من ظنی المتن متنازع فیہ فافہم ولمطلع الاسرار الالہیۃ
قدس سرہ تحقیق بدیع وہو ان الدلیل الاجمالی عند الانضمام الی التفصیلی ان افاد القطع یجب اعتبارہ کیف لا والا یلزم ہدر العلم الموجود
وہہنا یفید لان مقتضی الکریمۃ وجوب العمل بالخبر المظنون فلما اوجب الاجماع اذ قد اوجب العمل بہذا الظن الحاصل من قطعی المتن قطعا لزم وجوب
العمل بالخبر قطعا واما الفروع فان اثبت بہذا الدلیل القطع بوجوب العمل فلا شناعۃ فی الالتزام اذا العمل بہا واجب قطعا وان ارید القطعیۃ
بنفس الفروع فلا یفیدہ ہذا الاجماع واما ہہنا فالمطلوب ہو وجوب العمل وہو لازم وبہذا اندفع الشبہتان علی ان ما اورد المصنف یندفع بشمول الامر
من ان اتباع الظن الحادث من قطعی المتن انما ہو لکونہ حکم اللہ تعالی ظنا وہذا حاصل فی ظنیۃ المتن فایجاب العمل باحد الظنین دون الآخر تحکم
ثم فیہ ہذا الکلام ہو انہ ہب ان دلت الکریمۃ علی وجوب الانذار الموجب علی التنذر لکن ہہنا امران العمل بہذا الوجوب والعلم بہ فمن شرط القطع

في الاصول يحكم بانه لابد من العلم بالمسئلة الاصولية فهذا لايلزم من الاجماع قال الاجماع انما دل على وجوب العمل لو جوب الانذار لا العلم حتى يلزم العلم لوجوب العمل بخبر الواحد لان الاجماع على وجوب العمل بالظن الحاصل لظاهر الكتاب للخبير فافهم فانه دقيق كانه لم يعرف ونبكره استدل بقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه يدل على انه ان جاءكم عادل فاقبلوا قوله وهذا الاستدلال بناء على مفهوم المخالفة فلا يستطيع الحنفي المنكر اياه ان يستدل بها والفرض لو سلم فهو ظاهر ظني قلنا ضعيفا فلا يصلح حجة فيما القصد فيه القطع ولك ان تدفع بما سبق من ضم الاجماع اليه واعترض الغير بان مفهوم شرطه هو انه اذا لم يجيء فاسق بنبأ فلا تبينوا وهو اعم من قبول خبر العدل وعدم اخبار واحد واجيب بان ثبوت المفهوم لئلا ينتفي الفائدة وفي هذا المفهوم لا فائدة اصلا فانه معلوم من قبل والحق ان الاستدلال ليس بمفهوم الشرط بل بمفهوم الصفة فان الفاسق صفة ومفهومه ان جاء غير فاسق وهو العادل فاقبلوا فافهم واما المثبتون لوجوب التعبد به بالعقل فمنهم من قال وجوب الاجتناب عن المضار معلوم عقلا وهذا اصل كلي يعتقده الخاصة والعامة والعمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل واجب عقلا كاخبار واحد بمضرة طعام وشرطوا عا لطا فانه واجب القبول وقول الرسول مبين للمضار والمنافع فان ظن به وجب العمل قطعا وهو مبني على حكم العقل بالوجوب وقد مر من قبل فلا ينتهض حجة ممن لا يقول به على ان الوجوب وجوب العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل عقلا ممنوع بل هذا العمل اولى عقلا لعدم وجوب هذا الامر ثابت شرعا ومنهم من استدل اولا ان صدقه مظنون ضرورة فيجب العمل به احتياطا ومنع كون الاحتياط واجبا مطلقا الا ترى لم يجب الصوم بالشك في روية هلال رمضان الشريف ولا يذهب عليك انه ما ادعى وجوب الاحتياط مطلقا بل الاحتياط في المظنون ولا شك فيه فاما عدم وجوب صوم يوم الشك فلعدم الظن هناك فالاجرى منع كون الاحتياط واجبا عقلا بل انما يجب فيما يجب عادة استدل ثانيا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لتعطلت الوقائع اكثرها من الاحكام لان القران والمتواتر من السنة لا يفيان بجميع الوقائع بل لا يفيان الا بالقليل والجواب منع الملازمة لان الحكم عند عدم الدليل عدم الحكم بالشرع وهذا يشتمل جميع الوقائع الخالية عن القطع اذ هو الدليل فيتوقف او العمل بالاباحة الاصلية على اختلاف القولين كما قدمنا والاظهر الاباحة فيما لا دليل فيه بالشرع فلم تعطل الوقائع على ان في تشريع الاجماع والقياس الوفاء بالاكثر فلا خلو الا في اقل القليل وفي كونهما وافيين تامل اما الاجماع فلكونه في وقائع معدودة واما القياس فلانه لابد من الاصل المقيس عليه وهو لا يكون الا من القران والمتواترة من السنة والاجماع وهي غير كافية فتامل وقد يمنع لبطلان التالي عقلا فان استحالة خلو الوقائع من الاحكام لا يظهر عند العقل وانما هي بالشرع لكن الاستحالة يظهر بالتثبت بالحسن والقبح العقليين في الافعال فانهما يستلزمان تعلق الحكم بها من الشارع كما هو التحقيق عند محققي مشائخنا قال الروافض ومن وافقهم قالوا اولا التعبد بخبر الواحد اتباع الظن وقد قال الله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن قلنا فيه ابطال الشيء بنفسه لانه ظاهر ظني ومقتضاه ابطال الظن فان قلت العام قطعي عندهم قلت هذا النقض والالزام لهم بناء على ان العام ظني عندهم وههنا تام ان الآيتان مظنونتان فيحرم العمل بها فلا يصلح الحجية وقد يقرر بانه لو صح العمل بالمظنون لصح العمل بهاتين الآيتين والثاني باطل لانه ينفي العمل بالظن وفيه ان الملازمة ممنوعة فان العمل بالظن بنفسه لا يوجب العمل به عند لزوم المحال على تقدير العمل به ولا يلزم من العمل بالمظنون العمل بهاتين الآيتين فافهم وتدبر وتذكر ما تقدم من الحل وقالوا ثانيا لو توقف عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وبارك وسلم في خبر ذي اليدين بالقصر والنسيان حتى اخبره غيره فلم يعمل بخبر الواحد وهذا روي عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وذرياته وبارك وسلم لا لافادة الظن عن محمد ابن سيرين قدس الله سره العزيز عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم احدى صلوتي العشاء قد سماها ابو هريرة لكن نسيت فصلى ركعتين ثم سلم فقام

الى خشبة معروضة في المسجد فاتكأ عليها ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبك بين اصابعه ووضع خده الايمن على ظهر كفه اليسرى وخرجت سرعان الناس من ابواب المسجد فقالوا قصرت الصلوة وفي القوم ابو بكر وعمر فهابا ان يكلماه وفي القوم رجل في يديه طول يقال له ذو اليدين فقال يا رسول الله انسيت ام قصرت الصلوة فقال لم انس ولم تقصر فقال اكما يقول ذو اليدين فقالوا نعم فتقدم وصلى ما ترك ثم كبر وسجد مثل سجوده او اطول ثم رفع راسه وكبر وسجد مثل سجوده او اطول ثم رفع راسه وكبر فربما سالوه ثم سلم فيقال نبئت ان عمران بن حصين قال ثم سلم رواه الشيخان وهذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة كما قال الشيخ عبد الحق الدهلوي واما قوله لم انس ولم تقصر فمعناه لم انس في ظني ولا كذب فيه ولو سهوا كذا قال الامام النووي على ما نقل عنه والله اعلم بالصواب قلنا اولا انه خبر الواحد فلا يستدل به لابطاله وثانيا انما توقف للريبة لان الانفراد من بين جماعة مشاركة في سبب العلم مظنة الكذب كما تقدم لا لانه خبر الواحد كيف وقد عمل هو بخبر الاحاد فتدبر

مسئلة عند الجمهور خبر الواحد العدل مقبول في الحدود وهو قول الامام ابي يوسف رحمة الله تعالى عليه والشيخ ابي بكر الجصاص الرازي خلافا للكرخي الشيخ ابي الحسن من الحنفية والبصري من المعتزلة واكثر الحنفية على ما في التحرير لنا الراوي عدل جازم روى في حكم عملي فيقبل روايته كغيره اي كما يقبل في غير الحد وهو من العمليات وللكرخي ان يقول الخصم لا يسلم القبول في كل عملي بل فيما اذا لم يمنع مانع وههنا الشبهة مانعة منه والمقصود واضح فان خبر الواحد مفيد لحكم الله تعالى فيجب العمل به وهذا واضح واما الاحتمال كشف الشبهة لا غير فافهم الامام الكرخي واتباعه قالوا قال عليه وعلى آله واصحابه من الصلوة والسلام من الله العزيز العلام ادرؤا الحدود بالشبهات رواه الامام ابو حنيفة ومثله في بعض السنن ايضا وفيه اي خبر الواحد شبهة فلا يقبل فيه اي في الحد وقلنا المراد درؤه اي الحد بالشبهة قبل اللزوم والمعنى ادرؤوا الحدود بالشبهات في ثبوت سبب الحد لا الدرء بالشبهة في الحد اللازم يعني الشبهة في دليل ثبوت الحكم المسبب عن الذمة فانها غير دافعة كما في سائر الاحكام وعلى هذا فالاستدلال بهذا الوجه على عدم اثبات الحد بالقياس لا يتم بل يستدل عليه بعدم اهتداء العقل الى التقديرات الشرعية ان تم وقلنا ثانيا دليلكم منقوض بالشهادات لان فيه شبهة ايضا فلا يقبل بل فيه شبهة في ثبوت السبب والجواب عنه ان امر الشهادات على خلاف القياس فلا يقاس عليه ومنقوض بظاهر الكتاب فانه ظني ايضا فلا يصلح اثباته للحدود وربما تخلص من النقضين بان التعبد بالشهادات بالنص القطعي فيخص من ذلك الخبر وظاهر الكتاب قطعي وليس فيه شبهة لانتفاء الاحتمال الناشي عن دليل فهو المعتبر لا مجرد الاحتمال فافهم وقد يدفع هذا الجواب بان العموم الوارد في آيات الحدود مخصوص وهو ظني اتفاقا وهذا انما يتم لو كان التخصيص بالكلام المستقل الملاصق واثباته خرط القتاد وقلنا ثالثا انه منقوض بالخبر المشهور اذ فيه شبهة ايضا وجوابه بانه مفيد للطمانينة والشبهة بعدها غير معتبرة لعدم انتشائها عن دليل فافهم تقسيم للحنفية محل الخبر مطلقا من تقييد كونه خبرا عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اما حقوق الله تعالى وهو عقوبات او لا كالعبادات والمعاملات وهو اي خبر الواحد العدل مقبول فيها اي المعاملات والعبادات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فاذا اخبر العدل بنجاسته يباح التيمم والاخبار من رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فان حكمها الوجوب وهو عبادات كما مر ولا يقبل فيها خبر فاسق فلا يجوز التيمم باخبار الفاسق بنجاسة الماء بل يعمل بالتحري فان وقع التحري على الطهور توضأ وان اخبر الفاسق بالنجاسة والتيمم احب وان وقع على النجاسة تيمم واراقة الماء قبله احب واما حقوق العباد فاما فيه الزام محض او ليس فيه الزام اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فما فيه الزام محض كالبيوع عند تجاحدهما ونحوها كدعاوي اخر فيشترط مع سائر الشرائط المرعية الولاية فلا يقبل قول الكافر على المسلم ولا قول العبد ولفظ الشهادة والعدد كون المخبرين رجلين اثنين او امرأتين مع رجل واحد عند الامكان فلا عدد ولا ذكورة شرط في شهادة القابلة بالولادة فانه لا يحضر الرجل عندها فسقطت وقد صح من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انه قبل شهادة القابلة ولا اسلام في الشهادات

على الكافر وقلنا يشابه المسلم معاملة الكافر ففيه ضرورة اليها وفيه خلاف الشافعي رحمه الله تعالى وما لا الزام فيه اصلا كالوكالات والهدايا
ونحوها ومنه اخبار كون اللحم الذي يباع في الاسواق ذبيحة مسلم او كتابي فلا يشترط سوى التمييز فلا يقبل قول الصبي الغير المميز والمعتوه
غير المميز والمجنون ويقبل قول المميز مع تصديق القلب بصدق المخبر فاذا اخبرت جارية وقالت ان سيدي ارسل بنفسي اليك هدية يقبل قولها
ويحل وطيها ونفي الحرج فانه لو اشترط العدالة لاقتصر امر المعاش فانه لا يجد الانسان عدلا يعامل معه او يبعثه يشهد وايضا الهدايا كيف وكان عليه
وعلى آله الصلوة والسلام يقبل خبر الهدية من البر والفاجر والحر والعبد وقد صح انه عليه الصلوة والسلام قبل هدية سلمان حين كونه عبدا
وفصل اخبارا ما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون فان هذا الخبر سلب المخبر الولاية الثابتة ولا يلزمه شيئا من الدعوى كالوكيل
والرسول من العامل بل المحاجر كما تقبل يقبل قوله وان فاسقا او عبدا لانهما يقومان مقام الموكل والمرسل فيقبل لها قوله واشترط الامام في المخبر
الفضولي احد شطري الشهادة العدد او العدالة لانه لما كان ذا شبهين عمل بهما فاعطى حكم كل من وجه فلو تصرف الوكيل بعد اخبار واحد
فاسق لنفذ التصرف خلافا لهما فانهما يقولان انه مثل الاول لا يشترط فيه شيء سوى التمييز والتصديق القلب لمكان الضرورة قلنا الضرورة قد اندفعت
بعدم الاشتراط في الرسول والوكيل ومسائل ما لا نهر قولها وفي وجوب الشرائع على من اسلم بدار الحرب باخبار واحد فاسق او كافر فيه خلاف
فقيل يشترط العدالة لانه امر ديني وقيل على الخلاف بين الامام وصاحبيه كما في القسم الثالث وقيل الاصح عدم اشتراط العدالة اتفاقا حتى
يجب عليه العبادات ويجب القضاء ان لم يأت بها باخبار فاسق وبه قال شمس الائمة لانه اي المخبر رسول الرسول صلى الله عليه وسلم وقد اشترط
في اخبار الرسول شيء ومنقوض بالرواية فان راوي الحديث ايضا رسول الرسول والحق ان عدم الاشتراط انما هو في رسالة رجل لعينه لا اخبار شيء
بعينه في المعاملات ولا يلزم من ذلك عدم الاشتراط مطلقا والحق في الاستدلال انه لم يعتبر العدالة ههنا لمكان الحرج العظيم فان حصول
العدل ههنا قلما تيسر فلو لم يقبل قول الفاسق والكافر فيه يجوز عدم الاتيان بالعبادات لم يتمثل ذلك المسلم الكامل الا انسانية ويلحق
بالبهائم فافهم مقدمة في شرائط الرواية فمنها العقل والتمييز للتحمل اي تحمل الحديث وقد اختلفوا في تعيين اقل السن الذي يحصل التمييز فيقال
خمسة وهو المختار عند ابن الصلاح كما قال محمود بن الربيع عقلت مجة مجها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وانا ابن خمس سنين رواه
البخاري وقيل اربعة لحديث المجة وزعم هذا القائل بان الصحيح ان محمود بن الربيع كان حين المجة ابن اربع سنين والصحيح هو الاول ولا يلزم من هذا
الحديث انه لا يكون الاقل من الاربع او الخمس مميزا ولا ان يكون كل الصبيان في هذه السنين مميزين وقيل الاقل خمسة عشر وهو
منقول عن ابن معين قال الامام احمد هذا عجيب منه والحق ان التقديرات المذكورة لا يستحق ان يلتفت اليه والاصح عدم التقدير
ليس فان العقل نور قوي قليلا قليلا من الرحمة الالهية لا يقدر الانسان على تقدير قدر منه ويختلف هذا القدر باختلاف الصبيان بل
التقدير بفهم الخطاب ورد الجواب فاذا كان الصبي بحيث يفهم الخطاب ويرد الجواب يكون صالحا للتحمل بحديث لكن في الغالب لا يكون
على هذه الحيثية قبل بلوغ السبعة ولهذا امر الاولياء بامرهم بالصلوة حين بلوغهم هذا السن واما نقل محمود بن الربيع في سنة خمس او اربع
وحفظ الامام الشافعي الموطأ وهو ابن خمس وحفظ الامام سهل ابن عبد الله التستري لبعض الاوراد وهو ابن ست فمن جملة الكرامات
لا ينبغي عليه الامر في الغالب نعم لو وجد صبي على هذه الصفات صح تحمله البتة ولهذا ما شرطنا شيئا لكنه قلما يوجد فافهم والشرط للاداء الكمال
للعقل وهو البلوغ يختلف باختلاف الرجال فلا يمكن تعيين قدر منه فادير بسببه مقامه شرعا كما في السفر والمشقة كما قال ومنها
البلوغ سالما عن العته والجنون وانما شرطنا نفس التمييز للتحمل وكماله للاداء قياسا على الشهادة لكونهما اخبارين ولقبولهم عند لهد

ونحوها

وابن عباس وعبد الله بن الزبير والنعمان بن بشير وانس بن مالك روايتهم بلا استفسار منهم انهم تحملوا قبل البلوغ او بعده فعلم ان البلوغ ليس شرطا
عند التحمل بل انما الشرط عند الاداء فيجب قبوله اما علمت ان عبد الله بن عباس له ثلاث سنين قبل الهجرة في قول الواقدي نحوه وحين وفاته صلى الله
عليه وعلى آله واصحابه وسلم ثلث عشرة سنة كما في الاستيعاب وقال ابن عبد البر فيه وقد روينا من وجوه عن سعيد بن جبير عن ابن عباس توفي
رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا ابن عشر سنين وقد قرأت المحكم يعني المفصل ثم روى باسناد آخر من طريق عبد الله بن احمد عن ابيه باسناده
عن ابن عباس توفي رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وانا ابن خمس عشرة سنة وقد روى البخاري عنه انه ناهز الاحتلام في ايام
حجة الوداع نعم لا يتحقق بلوغه عند التحمل اصلا وكذا عبد الله بن الزبير اول مولود في الاسلام بعد الهجرة سنة ثنتين في التشهير وقيل في
الاولى فجميع مسموعاته كان قبل البلوغ فان مدة اقامته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام بالمدينة عشر سنين وكذا النعمان
ابن بشير اول مولود في الانصار بعد الهجرة وتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثمان سنين وقيل ست سنين قال ابن عبد البر
في الاستيعاب والاول اصح ان شاء الله تعالى لان الاكثر يقولون انه وعبد الله بن الزبير ولدا في سنتين من الهجرة وروى الطبري انه
قال ابن الزبير نعمان ابن بشير مني بستة اشهر فجميع مسموعاته ايضا قبل البلوغ واما انس بن مالك فكان ابن عشر سنين حين قدوم
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وابن عشرين حين توفي فكان اكثر مسموعاته قبل البلوغ وقد قبلوه كله واما ما روي
انه شهد بدرا فانما كان شهوده لا للقتال بل لخدمة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان خادما له رضي الله عنه فقد بان لك ان وجه
في الاستدلال ان يقال انهم سمعوا انهم رضوان الله عليهم قبل البلوغ فافهم وقد استدل بانه جرت عادة السلف باسماع الصبيان
فلو لم تقبل مسموعاتهم لما كان له فائدة ولم يرتض به المصنف وقال اما الاسماع للصبيان فغير مستلزم للطلب لاحتمال التبرك باتصال الاسناد
بالرواية وهما من اعظم الفوائد وقبل المراهق مقبول سماعه واداء لكن لا مطلقا بل مع التحري فان وقع على الصدق تقبل والا لا
وقال في التحرير لا اصالة المعتمد في هذا الباب الصحابة ولم يرجع اليهم اي المراهق فهو غير مقبول اقول غاية ما لزم منه فقدان الدليل
ولا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول وهو غير واضح فانه يستدل بانتفاء المراجعة على عدم قبوله لعدم الرجوع وقيل عليه الا انه يجوز
ان يقال لعدم المراجعة لعدم حاجتهم الى المراجعة اليهم فلا يصلح حجة بل الوجه البطالة ثمة عدم التكليف فان المراهق غير مكلف فلا يحرم
الكذب عليه فيجوز ان يكذب فلهذه التهمة لا يقبل كما في الفاسق بل الاولى ان يقال لمن يقبل المراهق ان اهل قبا قبلوا قول انس بن مالك
وابن عمر وهما اذ ذاك غير بالغين فاجاب بقوله واستدلالهم اهل قبا على انس وابن عمر ليس البلوغ على الاصح وقد عرفت ان انسا كان يوم تقدم
الشريف ابن عشر وكان تحول القبلة بعد خمسة عشر شهرا او سبعة عشر كما في صحيح البخاري فكيف يكون بالغا واما ابن عمر ففي الاستيعاب قال
الواقدي كان يوم بدر ممن لم يحتلم فاستصغره رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم ورده فكيف يكون بالغا عند تحويل
القبلة والعجب من هنا ما قيل ان الصحيح ان المخبر انس وابن عمر وهما اذ ذاك بالغ والسن بين ابن عمر وقبلا قوله فانه قد بان لك ان الامر
بالعكس فالحق في الجواب ان انسا وابن عمر لا يرويان والمخبر غيرهما فانه في رواية انس مر رجل من بني سلمة وهم في ركوع في صلوة الفجر وفي
رواية ابن عمر بينا الناس بقبا في صلوة الصبح اذا جاءهم آت الى آخره فقيل هو عباد بن بشر في التيسير قال الحافظ العسقلاني انه الذي
رواه ابن خيثمة وفي التحرير هو عباد بن نهيك عند المحدثين وهو شيخ كبير وعباد بن بشر قتل شهيدا يوم اليمامة وهو خمس واربعين سنة
وبينك كلهم والذي يظهر لهذا العبد ان المخبر لاهل مسجد بني حارثة لا لاهل قبا والله اعلم ثم لو سلم ان المخبر اياهما انس وابن عمر فغاية

ما لزم قبولها بل قبله وهو ليس بحجة فان ثبت بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم فممنوع بل قال لهم آمنوا بالغيب فلم يعد هذا الخبر خبرا فافهم ومنها الاسلام
اعتبار حال الاداء لا حين التحمل وعدم الاشتراط حين التحمل لقبول جبير في قراءة المغرب بسورة الطور حين تحمل حين جاء اسيرا يوم بدر
اجماعا ولانه يكفي للتحمل التمييز وهو يعتمد العقل وعقل الكافر غير مؤف واما الاشتراط اداء فلانه قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
وهو اي الفاسق بالعرف المتقدم يعم الكافر والفاسق في عرفنا وهو المؤمن المرتكب للكبيرة والبدعة المفضية كفرا اي البدعة التي يلزم الكفر بها كالتجسيم
كالكفر عند الجماعة المكفرة اي عند من يكفر بها كالقاضيين القاضي ابي بكر الباقلاني والقاضي عبد الجبار من المعتزلة وعند غيره
اي عند غير المكفر فرقا بين لزوم الكفر والالتزام فان الملتزم كافر دون من لزمه كالمجسمة وهو لا يرى ذلك ولا يعتقد كالبدعة الجلية
وهي البدعة التي لم يكن عن شبهة قوية معتبرة شرعا بحيث لم يكن عنده اثم في الدنيا ولا آخرة كفسق الخوارج المبيحة دماء المسلمين واموالهم
وسبي ذراريهم وفيها اي في البدعة الجلية القبول عند الاكثر غير محققي الحنفية وهو المختار عند من تلاهم خلافا للآمدي من الشافعية
ومن تبعه والامام مالك ومعظم الحنفية وهو المختار عند هذا العبد قال الامام فخر الاسلام واما صاحب الهوى فان اصحابنا عملوا بشهادتهم
الا الخطابية لان صاحب الهوى انما وقع فيه لتعمقه وذلك يصده عن الكذب فلم يصلح شبهة الا من يدين بتصديق المدعي اذا
كان منتحل نحلته فيتهم بالباطل والزور مثل الخطابية وكذلك من قال الالهام حجة يجب ان لا يقبل شهادته اليه واما في السنن فقيل
ان المذهب المختار عندنا ان لا يقبل رواية من انتحل الهوى من اجله ودعي الناس اليه على هذا ائمة الفقه والحديث كلهم لان
المحاجة والدعوة الى الهوى سبب داعي على التقول فلم يؤتمن على حديثه وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس لان ذلك لا يدعو
الى التزوير في ذلك الباب فلم يرد شهادته فاذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب السنن والاحاديث انتهى
كلماته الشريفة وعندي ان قوله من انتحل من قبيل اقامة الظاهر موضع المضمر والحال ان اصحاب البدع لا يقبل رواياتهم كما يدل عليه
قوله آخرا انما اقام الظاهر تنبيها على ان اصحاب الهوى كلهم منتحلون البدعة داعون اليها فلا يقبل رواياتهم في امر الدين اصلا كما روي عن محمد
ابن سيرين انه دين فانظروا عمن تاخذون دينكم فانظروا عمن تاخذون دينكم وصاحب الكشف حمل كلامه على ان صاحب البدعة
ان كان داعيا للناس الى بدعته لا يقبل والا يقبل والذي حمله على هذا الحمل انه وجد في الصحاح روايات عن اصحاب البدعة فان محمد ابن اسمعيل
البخاري روى في صحيحه عن عباد بن يعقوب وقال الامام ابو بكر ابن اسحق ابن خزيمة حدثنا الصادق في روايته المتهم في دينه عباد
بن يعقوب واحتج البخاري بمحمد ابن زياد وجرير ابن عثمان وقد اشتهر عنهما النصب وقد اتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بابي معوية
محمد ابن حازم وعبيد الله ابن موسى وقد اشتهر منهما الغلو وفيه نظر ظاهر فان صاحب الهوى لما زعم في زعمه الباطل انه الصواب
وانه الشريعة المحمدية وان الامر بالمعروف فرض عنده فلا بد ان يكون للناس داعيا الى هواه ففرض انه ليس بداع الى هواه
اما محال واما مناف للعدالة لاتيانه محذورا دينيا في زعمه والتحقيق ما فيه كلام في آخر البحث واذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة
الفاسق وتخريج محمد ابن اسمعيل البخاري ومسلم محمد ابن اسحق لا حجة فيه فان المسألة مختلفة فيها فلا يكون زعم احد الفريقين
حجة على الآخر كيف ومثل الامام امام ائمة الحديث محمد بن سيرين كيف يروي عنهم العجب من هذا الحمل ما حمل عليه البعض من ان
ما قال انما هو في البدعة الغير الجلية واما في البدعة الجلية فيقبل رواياتهم وان كانوا داعين كيف يصح ولا يساعده اول كلامه
وليس له عين ولا اثر ولما كان الدعوة الى البدعة الغير الجلية موجبة للتهمة وعدم القبول كان الجلية بالطريق الاولى

فقد بان لك ان رواية اهل البدع مطلقاً لا تقبل عند هذا الحبر الامام الهمام ثم اعلم انما الخلاف في اصحاب البدع الذين لم يجوّزوا الكذب واما المجوّزون
كالكرامية فلا تقبل رواياتهم البتة لانه لما جاز في دينهم على زعمهم الكذب لا يبالون بالارتكاب عليه ومنهم الروافض الغلاة والامامية فان
الكذب فيهم اظهر واشهر حتى صار يضرب المثل بهم في الكذب وهم جوّزوا الارتكاب بجميع المعاصي حتى الكفر تقية عند معرفتهم فضلاً عن خوفهم
وسخط عليهم بل يوجبون المعاصي في هذه الحال فلا امان منهم ان يكذبوا على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم عندنا بل
وهم لا يبالون بالكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ومن نظر في كتبهم لم يجد اكثر الروايات الا موضوعة مفتراة
يشهد على كونها مفتراة عباراتها ومضامينها وقد سمعت لبعض الثقات يقول حدثني الثقة انه صحب طاهر الشاه حين ما توجه الى كنت مكلّفاً
بالطب عند الطبيب المسمى بشكر الله السنديلوي وكان رافضياً خبيثاً وكان عنده مجلد فيه رسائل مشتملة على عقائدهم الفريدة
وكان يخفيه عني وكان صاحبه الذي تعلّم يجادلني كل يوم ويدعوني الى هواه فقدر توليه الى اخذ ذلك عند غيبته فاخذته وطالعته
فاذا وجدت في بعض تلك الرسائل جواز وضع الحديث عند المخاصمة مع اهل السنة ثم اذا اراد يوم آخر المجادلة اباه قلت اياك
والمجادلة واتق الله فان في مذهب امثالك جواز وضع الاحاديث فقال من اين تقول قلت من رسائلك فبهت الذي فسق
وتذكر هذا العبد ظناً انه نسب في تلك الرسائل هذا القول الى الامام على ابن موسى الرضا قدس سره وسائر آبائه الكرام هذا كذب
آخر صدر منهم وما قيل ان البعض قبلوا البعض المتشيعين الذين يتشيعون من الامامية والغلاة بل هؤلاء المتشيعة هم الراوون لتفضيل
امير المؤمنين علي كرم الله وجهه على الشيخين صرح به ائمة التتمية خير وفاتهم وثبت لنا ان تدينه لبعيده عن الكذب لعنوان اهل الهوى
لم يخرج بهواه على ملة الاسلام فتدينه بهذا الدين لبعيده عن الكذب لكونه محرم دينه والكلام في العدل في مذهبه وفيمن لا يتدين
بحل الكذب ومن ههنا قبل شهادة اهل الاهواء مطلقاً الا الخطابية هم من غلاة الروافض ينسبون لابي الخطاب ومن مذهبهم حل الشهادة
لمن يحلف عندهم لزعمهم ان المسلم لا يحلف كاذباً وقيل من مذهبهم حل الشهادة لاهل طريقتهم فلا تقبل شهادتهم لاجل هذين التهمتين
وكذلك الرواية اذ لا شبهة فيها اصلاً كذا قيل قلنا اولاً انه منقوض بالكافر فان الكذب محرم في دينهم ومع هذا من يدينهم البتة
لبعيده عن الكذب انما الكلام في العدل في دينه فينبغي ان تقبل الكافر الغير فان قالت لا ولاية لهم علينا قلت الرواية ليست من
باب الولاية وثانياً والحل ان دينه لا لبعيد عن الكذب مطلقاً بل عن الكذب الذي لا يغير هواه وهذا الان جعل دينه الهوى والشرارة
لا يهتدي به الى سواء السبيل بل دينه بهذا لبعيده عن الخروج عن هواه الذي هو مليء بهواه الذي يحرض على المجادلة والخصومة وهي تفضي
الى الوضع والغير مذهبهم هو القيام على هواهم ومذ التزم تصلبهم على الهوى والتعصب والغلو فعد التزم موقعة في شبهة الوضع ومبنى امر السنة
على الاحتياط المرعي ان الامام الهمام ابا حنيفة كره الاقتداء بالمتكلم المجادل ولو كان على الحق والمحققون اعرضوا عن المتكلم المجادل
في اخذ الحديث حتى قال بعض الكبراء ما كتبت الاحاديث كثيرة لكون رواتها متكلمين فاذا كان حالهم هذا فما حال اهل البدع منهم
قالوا صلعم معطوف على ما حصل بالتقدير اي تقبل اهل البدع الجلية بامر وبقوله صلعم امرت ان احكم بالظاهر وظاهر حالهم الصدق قلنا
الحديث غير صحيح في التيسير قال الذهبي وغيره لا اصل له ونقل عن بعض اهل الحديث انه رواه وما في الصحيحين عن سلمة ابن الاكوع ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال اني انا البشر مثلكم وانكم تختصمون الي ولعل بعضكم ان يكون الحق بالحجة فاقضي له على نحو ما اسمع فمن قضيت له
بشيء من حق اخيه فلا يأخذنه فانما اقطع له قطعة من النار فلا يدل الا على القضاء بحسب ظاهر الحجة لا على قبول الرواية بحسب الظاهر فافهم

بل بحسب مفهوم الموافقة قلت لان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يقبل الا الشهادة بحسب الظاهر والفهم منه اخذ الدين ممن ظاهره الصلاح وباطنه الفساد
اصلا وفي المختصر انه متروك الظاهر بالكافر والفاسق المظنون صدقهما فالحديث مخصوص بمن عداهم مقدوح بانه اي ظن صدق الفاسق او الكافر
غير واقع لان القطع بالفسق ينافي ظهور الصدق فان الفسق آية الكذب فيتعذر الوقوع وهو مردود فان الفسق ليس موجبا للكذب على القطع كيف وكثير
من الفساق يحترزون عن الكذب فوق ما يحترز غيرهم لمروتهم وجاههم وكذا بعض الكفرة وقد يورد على المختصر بان تخصيص الحديث لا يبطل الحجية
في الباقي والجواب ان الآية الكريمة على الظاهر والحديث متروك فلا ايراد ضرورة لا يرد شيء لكن يبقى فيه ان الآية ايضا مخصوصة بما عدا المعاملات
فالاولى ان يقال ان الحديث مخصوص بما عدا الفاسق واهل البدع الجلية من الفساق واي فسق اشد من فسقهم فتدبر واستدل على قبول
اهل البدع بان الصحابة كانوا يقبلون قتلة امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه شهادة ورواية وهم من اخبث الخوارج واجيب بمنع الاجماع
على القبول فان المباشرين للقتل لم يقبل قولهم اصلا واما غير المباشرين الداخلين في البلوى فانما قبل بعضهم بعد التوبة ولم يقبل آخرون
الا ما جاز من بعض الولاة ولا يعتد بهم ولم ينقل من اكابر الصحابة اصلا فضلا عن الاجماع واجيب بمنع الاجماع على الوضع اي وضع البدعة
فليس هذا من البدع الواضحة بل جعل كثير اجتهادا وهذا الجواب ليس من شيء فان امير المؤمنين والامام الاحسين عثمان بن عفان امام
حق فوه ومناقب عليه قد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بكونه من اهل الجنة وبالشهادة وبكونه ذا فضل عظيم وهو معصوم البتة لا ريب فيه
لاحد من المتدينين فقتله كبيرة عظيمة واستحلاله كفر فلا يكون اجتهاديا البتة ولا مساغ للاجتهاد فيه ولا محل للشبهة اصلا فلو كانت فهي غير قوية
غير معتبرة شرعا فالبدعة جلية قطعا فافهم وتثبت الحنفية الذين لا يقبلون اهل البدع قالوا قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
واي فسق اشنع من سوء العقائد اقول لك ان تمنع كون المبتدعين من اهل القبلة المدعي اتباع الدين المحمدي فاسقا بالاطلاق المتقدم
الذي عليه نزل القرآن الشريف وهذا المنع ليس بشيء فان الفاسق هو الخارج من الحد الشرعي وعليه نزل القرآن ولا شك ان المبتدع
متجاوز عن الحد سالك سبيلا غير سبيل شرعي مستقيم فهو فاسق البتة نعم لم يكن في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم المبتدع موجودا فانه لو كان لانكر عليه
مباهم فان اتبع الى رفع اشتباهه والاكفر كفرا جليا لكن لا يلزم منه عدم كونه فردا للفاسق لعدم وجوده كما من لم يكن في ذلك الزمان الشريف
احد تارك الصلوة من المؤمنين ولا يلزم منه ان لا يكون المؤمن التارك الصلوة لعدم وجوده فاسقا كما لا يخفى فافهم وقد يجاب بان الآية
مؤولة بالكافر والفاسق الغير المؤول والمبتدع فاسق مؤول وهذا ما فانه تاويل من غير قرينة صارفة فافهم واما البدعة الغير الجلية
لم يكن فيها مخالفة لدليل شرعي قاطع واضح كنفي زيادة الصفات فان الشريعة الحقة انما اخبرت بان الله عالم قادر واما انه عالم قادر
بعلم وقدرة هما نفس الذات او الصفة قائمة بالذات فالشرع ساكت عنه فهذه البدعة ليست انكار امر واضح في الشرع فيقبل شهادة
ورواية اتفاقا لان هذه البدعة لا يوجب الفسق اذ ليس فيها مخالفة لامر شرعي الا ان دعى هذا المبتدع الى هواه فان الداعي الى الهوى
متخاصم لا يؤتمن عن الاجتناب عن الكذب انظر لعين الانصاف انه لما كانت الدعوة الى البدعة الغير الجلية رافعة للامان على الاجتناب
عن الكذب فالاولى ان يرتفع بالجلية هذا الامان والمبتدع بالبدعة الجلية داع البتة الى بدعته فلا يقبل اصلا فافهم ومنها رجحان ضبطه
وعدم تساهله في الحديث كبعضهم اكتفوا بالضبط فقط والاولى ما ذكره المصنف لان الضابط ربما التساهل يقع في الغلط الا ان اشتراط العدالة
يغني عن اشتراط عدم التساهل لان العدل لا يتساهل فتامل لتحصيل الظن بالصدق وطريقه ان يراقب كلية الى اللفظ معناه ويداوم عليه
ويثبت بالكرة حتى يؤدي وهذا مبني على ان فهم المعنى شرط الرواية وسيجئ ان شاء الله تعالى ويعرف ضبطه بالشهرة وانه ضابط او بموافقة

الضابطين اي يكون حديثه مثلا لاحاديث الضابطين او يكون سيرته موافقا لسير الضابطين بان يراقب ليلا ونهارا كما يراقب الضابط فالمغفل
لا يروي العدل الا ما يذكره والا لم يكن عدلا فاذا روى حديثا وتذكر ارتفع احتمال النسيان والتساهل في الضبط ولذا انكر على ابي هريرة الاكثار
في الرواية فانه ينافي الضبط ويخل بالعدالة قلنا العدل لا يروي الا ما يتيقن تذكره لانه لا يروي الا ما يذكره في الواقع لكن السامع لا يتيقن الا بالضبط فمن
احتمال السهو والخطاء في اعتقاد التذكر وهذا اذا لم يكن ضابطا وكان قاصر الحفظ احتمل احتمالا قويا انه لعله نسي المتن وتذكر غير ما سمع والانكار
مدة الاكثار بتعمد الكذب بل لعدم تيقن السامع بروايته لا بحيل بمطابقة الواقع فليس الانكار للاكثار الا لان الاكثار ينافي معه ذلك اي الخطاء في العادة
التذكر فافهم ومنها العدالة حال الاداء لا حال التحمل وهي اي العدالة ملكة التقوى والمروة والدليل على هذه الملكة ترك الكبائر من الذنوب
والمخل بالمروة من الصغائر والافعال الخسيسة ولما كان هذه الملكة خفية ادير الحكم على دليلها كما في السفر والمشقة فانت لا يذهب عليك ان
المناسب للاشتراط هو الملازمة على التقوى بالاجتناب عن المحرمات والافعال الخسيسة واتيانه بالواجبات والافعال المناسبة للمروة وهذا
هو الذي يجتنب ويتقي عن الكذب واما الملكة فامر زائد لا دخل فيه بل الملكة قد تتخلف عنها الاجتناب فهي لا ينافي اتيان كبيرة مرة فالملازمة
على التقوى بترك الكبائر والافعال الخسيسة هي الشرط لا ان الشرط حقيقة الملكة وهذا اسقطنا كما في المشقة والسفر فافهم اما الكبائر فعن
ابن عمر الشرك بالله تعالى والقتل عمدا من غير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف اي من مقابلة العدو الكافر الحربي لكن اذا
لم يكن مثلين اقل من النصف والسحر اي تعلمه والعمل به ولبعضهم اباحوا التعلم اذا قصد منه العلم وهذا اهل والاول المختار وجاز من الصحابة
ان يقتل الساحر كذا ذكره الشيخ عبد الحق الدهلوي واكل مال اليتيم والعقوق اي عقوق احد الوالدين او كليهما بالم يكن للامر شرعي والالحاد
اي الظلم في الحرم تخصيص الحرم لان هتك حرمته اشد وزاد ابو هريرة اكل الربوا وزاد امير المؤمنين علي رضي الله عنه السرقة وشرب
الخمر نقل عن السبكي ان عد السرقة لم يثبت عنه باسناد واما شرب الخمر فقد روي عنه شارب الخمر كعابد وثن وقد زيد اليمين الغموس وهو اليمين
على امر ماض مع العلم بانه كاذب فيه وقد ثبت عده من الكبائر في الحديث الصحيح والاصرار على الصغائر قال رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه وسلم لا كبيرة مع التوبة ولا صغيرة مع الاصرار والقمار والطعن في الصحابة والسلف الصالح واراد به الاظهار بالسب فانه
مردود شهادة ورواية وعلى هذا فالمراد المبتدع المقدم من لم يظهر السب اما على التحقيق فالساب مطلقا مردود رواية وان لم يسع
بالفساد فانه ذنب عظيم بالنص القراني وعدول الحاكم عن الحق بان امتنع عن الحكم بالحق سواء حكم بخلافه او لم يحكم بشيء والاول اشد
من الثاني وقد شهد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بكون القاضيين الحاكم على خلاف الحق والمتوقف بالحكم بالحق
في النار قال الشيخ عبد الحق الدهلوي اضطربت الاقوال في عد الكبائر وتعينها فقيل المذكورات هي الكبائر وما دونها صغائر ولا يخفى
انه ليس المراد الحصر وقد روي عن ابن عباس انه قال الكبائر الى سبعمائة اقرب منها بل النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
اخبر في كل مجلس بما احتاج اليه فلم يحصر وما كان مفسدته مثل مفسدة شيء من المذكورات او اكثر منها فهي ايضا من الكبائر واليه اشار المصنف
بقوله وقيل وكلما مفسدته كاقل ما روي مفسدة فالزيد منه وهو ظاهر جدا فدلالة الكفار على المسلمين اكثر مفسدة من الفرار عن الزحف
فان المفسدة فيها اهتاك لكلمة الله واهله شديد وقال ذلك الشيخ اما المثل فكشرب بعض المسكرات من غير الخمر وكاللواطة مثل الزنا
وكايذاء الاستاذ مثل ايذاء الوالد وكالغصب مثل الربوا واما الاكثر فمثل قطع الطريق مع اخذ المال اكثر من السرقة وكذا ايذاء
النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اكثر من ايذاء الوالدين وكدلالة جيوش الكفار على بلاد المسلمين للغارة اكثر من الفرار عن الزحف

وحكم القاضي بتغيير الحق اكثر من شهادة الزور ظلماً واثماً وقيل ما ثبت النهي عنه بنص قطعي وقيل ما قرن به في الشرع حد او لعن او وعيد واولى هذا ما الى
الشرع وما اليها شار بقوله وقيل الكبيرة ما توعد عليه بخصوصه وقال في كتاب الترجيح زعم بعضهم هذا القول اليقين وقال وما من سيئة كتفسيرة اقترنت به احد هذه الثلاثة
وقيل ما اشعر بتهاون المرتكب بالدين او اكثر اشعاراً مثل اشعار الكبائر كقتل رجل بحقيقة انه معصوم الدم فظهر انه مستحق له وكوطئه حليلته وهو ظنها
اجنبية ونقل عن الكافي ما الاصح ما كان شنيعاً بين المسلمين وفيه هتك حرمة الدين فهي كبيرة والا فهي صغيرة واما ما قيل كل معصية اصر عليها العبد فهي
كبيرة وكلما استغفر منها فهي صغيرة فيلزم منه ان يكون الزنا والقتل والشرب صغائر فانه لم يصر عليها اللهم الا ان يريد ما السنة عنه واقرب منه ما نقل
عن صاحب الكفاية وقال الحق انهما امران اضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الى ما تحتها فهي كبيرة
وهذا مشكل جداً فان الكبائر والصغائر متمايزتان بالذات وبالاحكام فان الصغائر تكفرها الطاعات مثل الصلوة والصوم والوضوء
عليه يحمل قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات انتهى كلامه ولا يخل بالمروءة منها صغائر دالة على خسة كسرقة لقمة واشتراط الاجرة على الحديث عليه
الامام احمد رحمه الله تعالى ونقل عن وكيع لا باس به قال ابن الصلاح هذا مثل الاجرة على تعليم القرآن الا انه يخل بالمروءة ولم يكن من عذر ومنها
مباحات مثلها كالاكل والبول في الطريق وقيل في اباحة البول في الطريق نظر لورود النهي عنه والحرف الدنية كالحياكة والعياقة وفي التيسير
في بعض فروع الشافعية ان افتى بالحياكة وهي حرفة ابيه فلا وفي الروضة ينبغي ان لا يقيد به وينظر الى انه يليق به ام لا وليس الفقه
قيد فانه عادة المتاخرين ثم العدد وليس بشرط في الرواية عند الجمهور خلافاً للجبائي من المعتزلة فانه قال لا بد من عدد كالشهادة حتى اوجب
في احاديث الزنا اربعة ومن الا اذا اعتضد بمويده فلا يحتاج ح الى العدد بل يكفي الواحد وقد تقدم المأخذ من قبل فانه يستدل برد عمر
خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد ولنا ما تقدم من الدلائل على حجية خبر الواحد فانها غير فارقة وربما يقيس
على الشهادة وهو غير سديد فان اشتراط العدد فيها على خلاف القياس لكثرة التزوير فيها ولا الحرية شرطاً بخلاف الشهادة
اذ لا بد فيها من الولاية ولا الذكورة فيقبل خبر المرأة العادلة من غير مشاركة رجل معها بخلاف الشهادة اذ اشتراط الذكورة
فيه بالنص على خلاف القياس ولا البصر بخلاف الشهادة فان امرها اضيق وانما لم يشترط الحرية والذكورة والبصر لقبول الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم وكفى بهم قدوة وهم قد قبلوا خبر بريرة وقبل العتاق وخبر الصديقة ام المؤمنين وام المؤمنين ام سلمة رضي الله عنها
وخبر عبد الله بن ام مكتوم وابن عباس بعد العمى لانه ذهب البصر ولا عدم القرابة بين الراوي وبين من ينفعه مضمون الحديث
ولا عدم العداوة بينه وبين من يضره لعموم الحديث في حق الكل حتى يلزم الراوي والمروي له وغيرهما فلا تهمة بخلاف الشهادة فانها
مختصة بالمشهود له والمشهود عليه نفعاً وضراً ولا عدم الحد في قذف فانه يقبل رواية المحدود في القذف بعد التوبة وروي عن الامام
ابي حنيفة في رواية الحسن خلافه اي عدم القبول وان تاب قياساً على الشهادة وهو خلاف الظاهر من المذهب لقبول ابي بكرة رض
فانه قذف مغيرة بن شعبة بحضرة امير المؤمنين عمر رضي الله عنه وحسان ومسطح ابن اثاثة مع كونهم محدودين حين قذفوا عائشة
الصديقة برأها الله تعالى وكذبهم الله حين افترى عبد الله بن ابي المنافق لكنهم تابوا عن هذا الامر الشنيع ولا الاكثار من الحديث
كيف وان زبير رضي الله عنه لم يكثر رواية الحديث ولا معرفة النسب كما اشترط بعض اهل الحديث اذ العدالة هي السبب لعدم الكذب
وعليها الظن بالصدق ولا دخل فيه للنسب ولا علم الفقه او العربية او معنى الحديث لغراً ولي وعن ما نشترط الثالث وليس الخلاف في
العلم بالمعاني الشرعية وعلة الحكم وانما النزاع في المعنى اللغوي لنا ان المقصود في الحديث هو لفظه ولا يتعدى الا بالضبط الامن

لا معرفة بالمعنى عادة الم تر انه لم يتعد احد الكسب لقراءة متن الحديث من غير معرفة لمعناه كما يشاهد في تعلم القرآن الشريف حتى نقل من
لا دراية له في فهم المعنى ريبة التساهل وعدم الضبط حتى لو علم رجل لم يقصد لضبط المتن مثل التصدي لضبط متن القرآن المجيد ودراية كلمة
لم يوجد بعده ومن ههنا ظهر فساد القياس على نقل القرآن فافهم واستدل في المختصر على عدم اشتراط العلم بالمعنى بقوله صلى الله عليه وآله وصحبه
وسلم نضر بالتخفيف في رواية ابي عبيد وقال هو متعد ولازم وبالتشديد فيهما قال الاصمعي فقال المخفف لازم والمشدد متعد والتشديد للتعدية على الاول
للمبالغة والتكثير النضر والنضارة في الاصل حسن الوجه والبريق والمراد ههنا رفع القدر والمرتبة كذا قال الشيخ عبد الحق رحمه الله تعالى الله عبدا
سمع مني حديثا فوعى فاداه كما وعى فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه رواه ابو داود ورواه الترمذي والشافعي
والبيهقي اقول هذا دعاء للصادق في الرواية عدلا ضابطا اولا والمقصود ههنا تحصيل ضابط للسامع ليفيده وعليه ظن الصدق دفعا
للريبة ريبة تعمد الكذب والنسيان فالاستلزام للمطلوب ممنوع والحاصل ان الحديث انما هو دعاء للحافظ الراوي ولا يلزم منه قبول
السامع اياه ووجوب العمل عليه بمقتضاه كيف واذا كان غير عالم بالمعنى فريبة التساهل وسوء الضبط باقية ومعها لا ظن للصدق
فلا حجية فتدبر وربما يستدلون بان مبنى القبول على العدالة وهي موجودة وقد اندفع بما مر تذكر ولا الاجتهاد والفقه فلا فالعبرة بحجيته
عند مخالفة القياس من كل وجه قال الامام فخر الاسلام راوي الخبر اما فقيه او غير فقيه لكن عرف بالرواية او غير فقيه لم يعرف الا بحديث او
حديثين وسيجيء فالخبر الفقيه مقبول يجب العمل به وان خالف القياس وخبر الغير الفقيه المعروف بالرواية ايضا مقبول يترك به القياس الا
اذا خالف جميع الاقيسة وانسد باب الراي بالكلية وهو مختار الامام عيسى بن ابان والقاضي الامام ابي زيد وذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي الى
انه كالاول وهو مختار المص حيث قال لنا العدالة تغلب ان الراوي صادق وعدل فيما اخبر عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
فيجب قبوله للادلة السابقة فانها غير فارقة ووجه قول الامام فخر الاسلام ان النقل بالمعنى شائع وقلما يوجد النقل باللفظ فان حادثة
واحدة قد رويت بعبارات مختلفة ثم ان تلك العبارات ليست مترادفة بل قد يروى ذلك المعنى بعبارات مجازية فاذا كان الراوي غير فقيه
احتمل الخطاء في فهم المعنى المراد الشرعي وان كان هو عارفا باللغة واذا خالف الاقيسة باسرها وانسد باب الراي قوي ذلك الاحتمال قوة
شديدة فلم يبق ظن المطابقة فسقط الحجية وصار كالخبر المروي فيما تبتلى العوام والخواص مخالفا لعملهم فلا يلزم منه نسبة الكذب بمتعمد الى
الصحابي معاذ الله عن ذلك ومن ههنا ظهر جواب الاستدلال المذكور فتدبر ومثلوا لذلك بحديث المصراة كما قال كحديث المصراة وهو ما
روى ابو هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصروا الابل والغنم من ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد
ان يحلبها فان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر رواه الشيخان وفي بعض الروايات فهو بخير النظرين ثلثة ايام فابو هريرة غير فقيه
وهذا الحديث مخالف للاقيسة باسرها فان حلب اللبن تعد او لا وعلى الثاني فلا وجه لرد بدل اللبن وعلى الاول فضمان التعدي يكون
بالمثل او القيمة والصاع من التمر ليس بواحد منهما بل ربما يكون صاع التمر مثل قيمة الشاة مع اللبن المحلوب فيلزم رد الشاة مع رد القيمة
وهذا مما لا نظير له من الشرع فالحديث سقط عن الحجية فسقط احتجاج الشافعي على ان التصرية عيب يرد به الشاة وبقي دليلنا سالما عن المعارضة
وهو ان اللبن ثمرة من ثمرات المبيع وبفوات الثمرة لا يفوت وصف السلامة في المبيع فبقلتها اولى ان لا يفوت كذا قرر مشائخ كلامه وفيه
تامل ظاهر فان ابا هريرة فقيه مجتهد لا شك في فقاهته فانه كان يفتي في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعده وكان هو يعارض قول ابن عباس
وفتواه كما روي في الخبر الصحيح انه خالف ابن عباس في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها حيث حكم ابن عباس بابعد الاجلين وحكم

ہو لو ضبع الحمل وکان سلمان لیستفتی عنه فهذا الیس من لبابه فی شیٔ وفی بعض شروح الاصول الامام فخر الاسلام قال البخاری روی عنه سبعمائة نفر
من اولاد المهاجرین والانصار وروی عنه جماعة من الصحابة فلا وجه لرد حدیثه فتامل فان فیه تاملا فاذن الحق فی دفع استدلال الشافعی رح
ان الحدیث مخالف للقران حیث قال الله تعالی فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم وجزاء سیئة سیئة مثلها والقیمة قد انعقد علیه الاجماع ولنص معارضه
للسنة المشهورة المتلقی بالقبول وهی الخراج بالضمان فافهم اصحاب الامام عیسی ابن ابان قالوا القیاس معارض لذلک الخبر ولا حجیة مع
قیام المعارضة فقیل فی الجواب لا تعارض بل القیاس ضعیف فانه رای محض فلا یعارض الحدیث وانه منقوض بخبر الفقیه اذا خالف الا فقه
فاجیب احتمال عدم الفهم جائز من غیر الفقیه ففی الخبر شبهتان فصار مثل القیاس بل انزل منه اقول ذلک ای عدم الفهم فی الصحابی وہو من
طال صحبته متبعا لیعید وہذا لو تم لدل علی کون کل صحابی فقیها ولیس کذلک بل التحقیق ان عدم فهم المعنی اللغوی بعید کل البعد واما عدم الفهم معنی المستتر
المنوط بالعامل فغیر بعید بل واقع کیف وقد فهمت فاطمة بنت قیس من امر النبی صلی الله علیه وآله وصحبه وسلم ایاها باعتداد فی بیت عبد الله
ابن ام مکتوم ان لا سکنی لها بل للمبتوتة اصلا ولم یکن کذلک کما حکت عائشة الصدیقة ام المومنین ان امر رسول الله صلی الله علیه وسلم
ایاها انما کانت لکون بیت زوجها عورة والکل فی صحیح المسلم والحق ان الترجیح عند التعارض بالقوة فیقدم القوی علی الضعیف وہی غیر مضبوطة بل قد
یکون فی الخبر وقد یکون فی القیاس فلا وجه لترجیح القیاس مطلقا وسیاتی فی مسئلة التعارض بین الخبر والقیاس من ہذا الامر علی الحجة التی هلعنا
فائدة اکتفوا فی ہذه الاعصار لطول الزمان وکثرة وسائط السند عن جمیع الشروط بکون الشیخ مستورا فان تحقق العدالة کما ہی مشکل فی ہذا الزمان
وقلما توجد ووجود سماعه بخط ثقة موافقا الاصل شیخه فان الضبط کما ینبغی الیوم متعذر وہذا لحفظ السلسلة عن الانقطاع ولئلا یفوت کتبنا ولا لکان
العمل علی المجتهد فلا بد من تلک الشروط فافهم مسئلة مجهول الحال من العدالة والفسق وہو المستور فی الاصطلاح غیر مقبول عند الجمهور
ویروی عن ابی حنیفة رضی الله عنه فی غیر روایة الظاہر قبوله واختاره ابن حبان نقل عنه فی الحاشیة قال ابن الصلاح یشبه ان یکون
حکم العمل فی کثیر من کتب الحدیث المشهور لهذا الرای واشار الی تحریر النزاع بقوله والاصل ان الفسق مانع عن القبول بالاتفاق کما هو
فلا بد من ظن عدمه فان الیقین متعسر لکن اختلف فی ان الاصل العدالة فیظن ما لم یظهر ضدها او الاصل الفسق فلا یظن العدالة وکذلک
ان قبول العدالة شرط اتفاقا لکن اختلف فی ان ایهما اصل ثم ان المعتبر فی حجیة الخبر ظن قوی ولا یکتفی بالظن الضعیف فانه لا یغنی
من الحق شیئا الا تری انه قد یحصل الظن بخبر الفاسق الذی جرب مرارا عدم الکذب منه لکن لا یقبل قوله شهادة ورواية فکذا الظن للعدالة
من الاصالة لا یکفی منها کیف وقبول الخبر من الدین ولا بد فیه من الاحتیاط فیبنی ظاہر الروایة ہو ہذا الا ما ذکره والی ما ذکرنا اشار الامام
فخر الاسلام بقوله وہی نوعان قاصر وکامل اما القاصر فما ثبت بظاہر الاسلام واعتدال العقل لان اصل حالة الاستقامة لکن الاصل
لا یفارقه ہوی یضله ویصده عن الاستقامة ثم قال بعد ہذا والمطلق ینصرف الی کمال الوجهین ولهذا لم یجعل خبر الفاسق والمستور حجة
فقیل الفسق مظنون لانه اکثر والظن تابع للاغلب وربما یمنع کونه اکثر لان الکلام فی الصدر الاول فمن اکتفی بظاہر العدالة
وقبل المستور فانما اکتفی وقبل فی ہذا الصدر ولعل ارادة قرن الصحابة بالصدر الاول مخالفة بیانی المعترات وایضا لا تیسر
من احد دعوی کثرة الفسق فی الصدر الاول فالمراد صدور عدم فشو الکذب وہی القرون الثلثة والا فتخصیص النزاع بالصدر
الاول لیس لکثرة الفسق فی الصحابة العیاذ بالله ولا یصح فیهم احتمال العیاذ بالله فضلا عن الکثرة وح فالجواب عنه ان اعوان
السلاطین الظالمین اکثر بکثیر من باقی الرجال فاین کثرة العدالة نعم الکذب کان قلیلا لا شک وبهذا القدر شهد صاحب الشرع

صلوات الله عليه وسلامه وعلى آله واصحابه وسلم كثير الفسق في ذلك العصر فيمنع كثرة الفسق في رواة الحديث فان اكثرهم عدول فانهم
فان فيه لنظر الناظر من تواريخ تلك السلاطين الفسقة ولان العدالة ملكة طارية على الاعتياد فلم يكن اصلا اقول العدالة وان كان ملكة لكن
المراد ههنا اي في شرط قبول الرواية بها السلامة عن الفسق وان لم يصر ملكا اما اولا فلرجحان الصدق بالسلامة مع الاسلام على الكذب فيفيد
الظن فيجب اعتباره ولا ينظر الى الملكة لان شرط العدالة انما كانت لكونها موجبة للصدق ومبعدة عن الكذب واما ثانيا فلما تقرر عند الفقهاء
ان الصبي اذا بلغ يلغو عدلا لانه لم يكن مكلفا زمن الصبي واعتد ما عصى فيقبل شهادته حتى تضحى ولو كانت العدالة المشروطة هي الملكة لما قبلت
واما ثالثا فلان الفاسق اذا تاب تقبل شهادته ما دام تائبا بلا امطار مكث فالملكة ليست شرطا للقبول واما رابعا فلان الملكة لا تنعدم بالتخلف مرة
والعدالة تزول بالفسق ولو مرة فالملكة ليست عدالة واما خامسا فاسلم اعرابي فشهد بالهلال فقبل عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
شهادته فامر ان ينادي في الناس ان يصوموا غدا رواه الدارقطني فاكتفى عليه وعلى آله الصلوة والسلام بظاهر العدالة ولم ينظر الى الملكة
وذلك اي القبول وثبوت العدالة لان الاسلام يجب ما قبله ولم يعمل بعد بسيئة فشهد وهو سالم عن اسباب الفسق والحاصل منع كون العدالة
ملكة والمذكورات اسناد والجواب انه هب ان الشرط ليست الملكة بل هيئة الاجتناب واعتبر لكن لا مطلقا بل الاجتناب لمخالفة هوى النفس
لانه هو المرجح للصدق وغير موجود في المستور واما قبول شهادة الصبي بعد البلوغ فللفرق بين الشهادة والرواية كيف والشهادة المستور
مقبولة عنده في ظاهر المذهب لمكان الضرورة وعدم حضور العدل والثقات حين المعاملات واما قبول شهادة التائب فمشروطة
بان يظهر عليه آثار التوبة حتى يظن مخالفة الهوى فيظن صدقه واما قبول شهادة الاعرابي فافهم ما روي في السنن عن ابن عباس انه
قال جاء اعرابي فقال رأيت الهلال فقال اتشهد ان لا اله الا الله قال نعم قال اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال
يا بلال اذن في الناس ان يصوموا وهذا لا يقوم حجة على قبول المستور فلعله كان مسلما من قبل واما التقرير الشهادتين للتقوية
الشهادة باليمين فتدبر وبذلك تمسك العدالة على الفسق بان الولادة على الفطرة فطرة الاسلام قال رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه وسلم ما من مولود الا يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء
ثم يقول ابو هريرة فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم رواه البخاري والاسلام على الطهارة
فانه يجب ما قبله والاصل بقاء ما كان على ما كان ما لم يظهر خلافه فالاصل البقاء على الطهارة ما لم يظهر فسق فتأمل والجواب اولا
بانه منقوض بمن لم يعلم منه آثار الكفر والايمان لكن ولد في دار الاسلام فان المقدمات جارية فيه فان ولادته على الفطرة فطرة
الاسلام والاسلام على الطهارة والاصل بقاء ما كان على ما كان وثانيا بان هذا الاستدلال بالاستصحاب وهو غير صحيح وانما يكفي بالاصالة
للدفع عند بعض المشائخ لا للاستحقاق فلا يصلح حجة في اثبات قبول القول وثالثا فالاصالة بقاء ما كان على ما كان انما هي اذا
لم يعارضها معارض وههنا العدالة وان كانت اصلا لكن ملازمة غلبة الهوى على الانسان يعارضها فلا وجه لبقائها ما لم يدل دليل
على مخالفة الهوى فافهم وتثبت مسئلة تعرف العدالة امور منها الشهرة والتواتر كمالك الامام والاوزاعي وعبد الله بن المبارك
ونحوهم كالامام الهمام ابي حنيفة وصاحبيه والامام الشافعي والامام احمد بن حنبل وسائر الائمة الكرام قدس سرهم لانها فوق
التزكية في افادة العلم بالعدالة ولهذا اي لاجل كون الشهرة فوق التزكية انكر احمد ابن حنبل على من سأله عن اسحق ابن ره
امر عدل ام لا وانكر يحيى بن معين على من سأله عن ابي عبيد قال ابن معين ابو عبيد يسأل عن الناس وانت تسأل عنه يعني انه

مشهور بالعدالة حتى يجعل مزكيا وانت تسأل عنه ومنها التزكية وهي باخبار العدل بالعدالة والاصل في مراتبها اصطلاح المزكي الفاظ التزكية
والاشهر بين المحدثين ارفعها في التعديل حجة وثقة وحافظ وضابط ثم ثلثها التوثيق لا مدلل فان تلك الالفاظ ليست منبئة عن العدالة
فلابد من طلبها بوجه آخر ثم بعدها ثلثة الفاظ مامون صدوق لا بأس به ثم بعدها صالح شيخ حسن الحديث صويلح والاشهر في الجرح اسوءها كذاب
وضاع دجال ثم بعدها ساقط ذاهب متروك ومنها اي مما في المرتبة الاولى للبخاري فيه نظر ثم ابعدها رد واحديثه مطرح ليس بشيء ففي هذه
مرتبة الجرح لا حجية ولا تقوية اي لا يصلح الرواية لهذا المجروح حجة في نفسه ولا يتقوى بغيره فيصير حجة ثم بعدها ضعيف منكر الحديث
واه ثم بعدها فيه مقال ليس بمرضي لين وتصلح هذه للاعتبار والمتابعات الاعتبار تتبع الاسانيد لينظر فيما توافقه لفظا ومعنى من ذلك
الصحابي الراوي او غيره من الصحابة ومنها الموافق متابع له ان كان عنه وشاهد ان كان من غيره وقد يطلقان مترادفين ايضا وانما
صلح هذا للاعتبار دون الاول لان المراتب الاول تدل على الفسق والفاسق لا تصلح حجة ولا مقويا ولا يصير بتقوية غيره حجة بحال بخلاف
هذه فانها لا تدل على الفسق وقال في التحرير حديث الراوي الضعيف للفسق لا يرتقي بتعدد الطرق التي كلها ضعاف من الفسق الى الحجية
اصلا لان خبر الفاسق لا يقبل بحال وحديث الراوي الضعيف لغيره اي لغير الفسق مع العدالة يرتقي الى الحجية لان العدالة موجبة للقبول
فيرجح ما كان الريبة بسوء الحفظ وقد ارتفع بالتعدد وبنى هو رحمه الله تعالى في فتح القدير على هذا الاصل مسائل كثيرة واقول التعدد
قد يوجب تواتر القدر المشترك كما مر وحجيته غير مشروطة بالعدالة فيكون خبر الضعاف للفسق متواترا حجة فالضعيف بالفسق غير مسلم
فتامل ولعله رحمه الله تعالى اراد ان تعدد الطرق بحيث لا يخرج الخبر عن الاحادية يوجب الحجية في الضعيف لغير الفسق دون الضعيف
به فانما المتواتر خارج عن البحث بل القدر المشترك الذي تواتر يعمل به ولا يعمل بكل واحد واحد من اخبار الاحاد ولان الفسق مانع و
موجب للتثبت بالنص فافهم ولا جرح بترك العمل في رواية او شهادة وترك الراوي او الشاهد العمل كما اذا كان الخبر مبيحا فاريكه او عمل
فتركه او مبيحا فافتى بالحرمة او الوجوب او كان الشاهد حاكما او قاضيا فلم يحكم بما شهد به فلعل ثمة معارضا لاجله ترك العمل او علم بالنسخ
فلا يدل على فسقه ولان هذا الخبر حجة ام لا فبحث آخر سيجيء ان شاء الله تعالى ولا جرح الجرح بحد لشهادة الزنا لعدم النصاب لانه
يجوز ان يكون صادقا فيما رمى به ولم يوافقه غيره فحد للانهم وعليه ما قالوا في تعليل عدم قبول شهادته انه ارتكب جريمة اشاعة
المسلم مع عدم حسبة اقامة الحد باللسان فجرى لعدم قبول قوله فانه يدل على كونه فاسقا فتامل فيه ولا جرح ايضا بالافعال المجتهد
فيها كاللعب بالشطرنج من غير قمار وشرب المثلث واكل متروك التسمية عامدا فانه لا معصية عنده وفيها مباحة وقد نقل عن الشافعي
في شارب المثلث احده واقبل شهادته لكن ينبغي تقييد المسئلة بما اذا احل موافقا لرايه واما اذا ارتكب بما رايه الحرمة فينبغي ان لا يقبل
كحنفي اكل متروك التسمية وشافعي شرب المثلث ولا جرح ايضا لعدم اعتياد بالرواية فان الموجب للقبول العدالة والضبط ولا يخل شيء
منهما بالعدم ان زبير رضي الله تعالى عنه لم يكن معتادا بها وكذا ابو بكر ومن ههنا ظهر بطلان قول بعض المتعصبين في حق الامام الهمام الشهير
بالشرق والغرب ابي حنيفة الكوفي رضي الله تعالى عنه انه ضعيف لكونه غير معتاد بالرواية ولا جرح قالوا وقد اقر شيخه حماد رضي الله عنه
فيه وهي منه النظر بعين الانصاف اي طعن في هذا فان الرواية عن المكتوب انه كمال الاحتياط والورع وخوف الله تعالى ولا جرح
ايضا بان له راويا واحدا فقط دون غيره وهو مجهول العين باصطلاح كما ان ليس له راويا غير الشعبي فان المناط العدالة والحفظ
لا تعدد الرواة وقيل لا يقبل عند المحدثين وهو تحكم وقيل ان كان عادة هذا المنفرد النقل من الثقات يقبل وقيل ان زكاه احد

من الائمة ليقبل وهذا قريب من المختار وما صرح اليه بجماعة الحسن لعدم دخل الحسن فيما هو المناط ولا جرح اليه بالتدليس بايهام الرواية عن المعاصر
الاعلى بعد ما يروي عمن الادنى المشارك له في الاسم او اللقب بالسماع عنه لقيا اولا او التدليس بذكر شيخه باسماء لا يعرفها لعلو اي لايهام ان
شيخه عال اما لايهام الكثرة اي لايهام ان شيوخه كثيرة وعدم الجرح بهذين التدليسين انما هو على الاصح من المذاهب فذهب كثير من المحدثين الى
ان التدليس جارح بوجه وعدم الجرح بانه لا معصية لعدم الكذب لكنه اي التدليس مكروه وجه الكراهة ظاهر ومن يرى التدليس جارحا يراه
معصية كبيرة حتى قال بعض اهل الحديث لان ازني خير من ان ادلس ولا بد من اثبات كونه كبيرة بدليل اذ لا دخل فيه للرأي واما الحديث الذي
وقع فيه التدليس هل هو حجة ام لا فالاكثر من المحدثين على لا الا اذا علم حال الراوي الذي وقع فيه التدليس وقيل هذا مبني على ان رواية الثقة توثيق
ام لا وفي كون رواية المدلس توثيقا تامل واما التدليس باسقاط ضعيف بين قويين عنده من بين ثقتين وبعبارة اخرى اسقاط
مختلف فيه اعتمادا على كونه ثقة وهو تدليس التسوية فيغير عند نفاة المراسيل مجهالا واما عند من يقبل المراسيل فتقبل لان جزمه بالرواية
توثيق للمسقط كما في المرسل لكن قبول ارسال المدلس لا يخلو عن كدر بما يشعر عدم سقوط اي سقوط هذا المدلس لعدم صريح الكذب بل غاية
ما فعل الرواية عن المجهول ولا عاقبة فيه بل الصحيح التوقف في حديثه حتى يظهر حقيقة الحال ثم تدليس التسوية انما يكون اذا كان من بعده مسقط
معاصرا والا فلا تدليس تامل ومن المعرفات للعدالة حكم الحاكم اي القاضي او الحكام بشهادة وعمل المجتهد بروايته لكن لا مطلقا بل حال
كونهما عادلين شارطين للعدالة وهذا اذا لم يكن له مستند اخر ولا يكون هو تابعا للشهداء ومن المعرفات ايضا سكوت السلف عن الطعن عند
اشتهار روايته اذ لا يسكتون لعبادة الله على منكر والعمل بخبر المطعون منكر لكن هذا عند الاستطاعة فان قبله بعض من السلف ورده آخر
فكثير من اهل الحديث على الرد والحنفية على القبول فانهم قالوا الراوي ان كان غير معروف بالفقاهة ولا بالرواية بل انما عرف بحديث
او حديثين فان قبله الائمة او سكتوا عنه عند ظهور الرواية او اختلفوا كان كالمعروف وان لم يظهر منهم غير الطعن كان مردودا وان لم يظهر
شيء منه لم يجب العمل بل يجوز فيعمل به في المندوبات والفضائل والتواريخ ومثلوا المطعون بفاطمة بنت قيس فانها روت ان زوجها
طلق بت الطلاق فلم يجعل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لها النفقة والسكنى وقال اعتدي في بيت ابن ام مكتوم فانه
رجل اعمى فردها امير المؤمنين عمر قائلا لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت حفظت ام نسيت ثم انكرت
عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قائلة الا تتقي الله تعالى انما امرها بالاعتداد في بيت ابن ام مكتوم لانه لم يكن امن جانبها
عليها اي عورة ويعنى ما ذكرنا ثابت في صحيح مسلم فان قلت تقرر من كلامهم ان الحكم عام في الراوي مطلقا لو صحابيا كان او غيره كما يدل
الامثلة والصحابة كلهم عدول خلا وجيل ورواية الغير المعروف من الصحابة وان لم تكلم عليه البعض قلت يحتمل ان حكم العدالة انما هو
في الذي طالت صحبته وكون هذا المجهول منه محل بحث بل طويل الصحبة اما فقيها او معروف بالرواية نعم هو على من سمى الصحابي لمن صحب
ولو ساعة مع ان الصحبة اليه محل بحث ولا يلزم من المعاصرة او الاجتماع في بلد الصحبة فافهم ولما كان مزعوم صاحب البديع
ان هذا من باب تقديم التعديل على الجرح لان الرد لاجل جرح في الراوي والقبول للتعديل مع ان التقديم للجرح كما يجيء ان شاء الله
تعالى اراد ازالة هذا الزعم وقال وليس هذا من باب تقديم التعديل على الجرح كما زعم في البديع بل العمل بخبره توثيق له فان عمل المجتهد
توثيق والترك للعمل ليس بجرح لجواز ان يكون لوجدان معارض اقوى او مساو والعلم بانتقاضه او لتوهمه شرطا او لمانع في وجوب
العمل مثل الدعة وللنسبط مع قيام هذه الاحتمالات لا يتيقن بالجرح بل لا يظن الجرح كما مر ان العمل بخلاف الرواية ليس جرحا ومثله مجة

معقل بن سنان انه عليه وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام قضى لبروع الاشجعية حين مات عنها زوجها قبل التسمية بمهر وكانت مفوضة بما قبله ابن مسعود حيث كان حكم بهذا فلما سمع الحديث سر به وقد مر تخريج هذا ورده امير المؤمنين علي رضي الله عنه قائلا ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها واثر امير المؤمنين لم يظهر ثبوته في كتب اهل الحديث والذي مر من رواية الصحاح لا يدل عليه وقال العيني في شرح الكنز قال ابن المنذر لم يصح هذا عن علي وقال الشيخ ابن الهمام ان امير المؤمنين لم يلق معقلا حتى يكلفه وكان هو رضي الله تعالى عنه لا يرجح العمل قبل التحليف ثم لو سلم ففيه جرح في معقل لا سكوت عن العمل فليس الشأن مطابقا الا ان يقال لعله رضي الله عنه اراد بقوله بوال المجنس يعني انه اعرابي ما الاعراب فيهم البول على العقبين ولم يرد ان هذا الاعرابي شأنه ذلك فغايته الاخبار لعدم معرفة الحال وليس فيه تبيان الجرح وقد يقال ايضا انه لم يستدل به ابن مسعود رضي الله عنه بل انما كان سره لمطابقة فتواه بالرأي الحديث فغايته القبول بوجه التقوية بالرأي او غيره من التابعات وهذا اشبه بالجدل ثم هذا الحديث ليس مما تفرد به معقل ابن سنان بل رواه معقل بن يسار ايضا فقال العيني الاختلاف في اسم الراوي لا يقدح اذا كان الراوي مشهورا وقال هو العيني قال البيهقي جميع روايات هذا الحديث واسانيدها صحيحة والله اعلم وفي رواية العدل عن المجهول مذاهب احدها التعديل يعني ان الرواية تعديل اذ من شأن العدل ان لا يروي الا عن عدل والثاني الجرح اي لا يكون الرواية تعديلا لجواز ان روايته لعويلات على المجتهد بانه لا يعمل الا بعد التعديل والثالث التفصيل بين من علم من عادته انه لا يروي الا عن عدل فيكون تعديلا الا من عادته ذلك فلا يكون تعديلا وهو اي الثالث الاعدل وهو ظاهر مسئلة الجرح والتعديل يثبت بواحد اي تزكية واحد عدل في الرواية ويثبت باثنين في الشهادة في تزكية العلانية عندهما وفي السر الشيخ عند الامام محمد عند الاكثر من الائمة وهو المختار وقيل يثبت باثنين فيهما وقيل يثبت بواحد فيهما وعليه القاضي ابو بكر الباقلاني لنا اولا كما اقول قول العدل مرجح قطعا فيظن الصدق في اخباره والعمل بالظن واجب فيجب العمل بقوله فيقبل فهذا القيل منقوض بالشهادة قال واما الشهادة فاخلق بالاحتياط لكثرة البواعث هناك على المسامحة كالصداقة والعداوة فشرط فيه العدد وفيه ان العدد لا يقتضي المسامحة ايضا بل غايته الظن القوي والظن كان حاصلا بالواحد ايضا والغرض تزكية السر والعلانية متساويتان في وجوب الاحتياط فالاولى ان الشهادة شرط فيها العدد بالنص وتزكية العلانية شهادة معنى لاختصاصه بمجلس القضاء كالشهادة وايجابها على القاضي الحكم مثلها فاعطيت حكمها لنا ثانيا لا يزيد شرط على مشروطه ولا ينقص عنه بالاستقراء والتزكية شرط الشهادة والرواية فلا يزيد عليهما ولا ينقص فيكفي في الرواة تزكية الواحد لقبول رواية واحد لا يكفي في الشهود الا تزكية اثنين ومن ههنا اي من اجل ان الشرط لا يزيد على المشروط صح على المذهب الاصح تزكية كل عدل ولو كان عبدا او امرأة لانه يقبل رواية كل عدل ولمانع منع الاستقراء وايضا لو تم لدل على اشتراط العدد في تزكية السر ايضا واورد شاهد الهلال يكفي الواحد في شهادة هلال رمضان وبالسماء علة واورد شهود الزنا ويجب فيها الاربعة فان عدل فيها باثنين لا اقل ولا اكثر فقد زاد الشرط على مشروطه في الصورة الاولى ونقص في الثانية واجيب بان الزيادة كما في تزكية شاهد الهلال والنقص كما في تزكية شهود الزنا بالنص لا يقدح فيما هو الاصل من المساواة والحاصل ان الصورتين مستثناتان عن الاصل الكلي ولا يقدح فتامل وفيه انه لم يدل نص على اشتراط العدد المزكين ولا دليل آخر يخرج عن هذا الاصل ما لكان فلا بد من الابانة العدد وعن قالوا التزكية شهادة وكل شهادة لا يكون الا فيها اثنان فيتعدد وعورض بانه اخبار فلا يتعدد كسائر الاخبارات فرجح بان الاحتياط في ايجاب العدد فعورض بان الاحتياط في الكفاية بالواحد لان فيه ايجابا على الاحاد ويدفع بان شرع ما لم يشترع شر من ترك ما شرع كما في التحرير فلم يكفه

بالواحد يلزم تشريع الايجاب عند تعديل واحد وهو تشريع غير المشروع لو كان العدد شرطا ولو شرط العدد يلزم ترك العمل به وهو ترك المشروع
ان لم يكن شرطا ففي الاكتفاء بالواحد احتياطا بتشريع ما لم يشرع وفي اشتراط العدد احتياطا بالاجتناب عن احتمال ترك المشروع والاول
شر من الثاني فالاحتياط في اشتراط العدد وفيه ان في اشتراط العدد احتمال ايجاب امر لم يجب من قبل لو كان بالواحد كفاية نعم فيه تشريع
ما لم يشرع كما في الاكتفاء بالواحد احتمال اباحة ما لم يكن مباحا لو كان العدد مشروطا فاستويا اقول والذي لو تم هذا وجب العدد في الرواية ايضا
فان فيه احتمال ترك المشروع وفي الكفاية بالواحد احتمال شرع ما لم يشرع وهذا انما يرد لو كان مقصوده ترجيح ايجاب الاثنين في الشهادة
وليس بل مقصوده ابطال الترجيح بالاحوطية وح لا ورود اصلا ويدفع بان الشهادة اخص من الاخبار فاما ان اخبارها مع اعتبارها
اتم من اعتبار الاخبارية فالكبرى القائلة بان كل اخبار يكفي فيه الواحد ممنوع وكذا الاصح القياس على سائر الاخبار اشكل اقيل في حواشي
ميرزا جان اقول مراد المعارض بانه اخبار مغائر للشهادة فالحاصل انه اخبار غير شهادة وكل اخبار كذلك يكفي فيه الواحد ولذا يقبل فيه العبد
تذنيب مسئلة اكثر الفقهاء والمحدثين قالوا لا يقبل الجرح الا مبينا ولو حكما كما روي عن علماء هذا الشان فانه وان لم يكن مبينا لكن انما قالوا
بعد التوثيق ومعرفة الجرح على الخصوص فهو من حكم المبين بخلاف التعديل يعني ان التعديل يقبل غير معين السبب وقيل بالعكس اي لا يقبل
التعديل الا مبينا بخلاف الجرح وقيل لا يكفي الاطلاق فيهما بل يجب التعيين وقال القاضي يكفي الاطلاق فيهما من ذي بصيرة في الجرح والتعديل
وهذا البعينه ما روي عن الامام ان كان المزكي عالما كفى الاطلاق فيهما والا فلا يكفي فيهما ولبعضهم نقلوا مذهب القاضي انه يكفي الاطلاق فيهما
مطلق ومذهب الامام يكفي الاطلاق من العالم البصير ولما كان هذا بعيدا محضا فانه لا يليق بحال احد ان يقبل الجرح او التعديل ممن لا معرفة
له جعل البعض المذهبين واحدا وقال والحق انه لا خامس من المذاهب ههنا والمسئلة اجتهادية لا قطع فيها في جانب لنا التعديل لا يقبل
التفصيل فان العدالة الاجتناب عن المحرمات الشرعية والاتيان بالواجبات وتفصيلها لكثرتها متعسر فالتكليف به وفيه الحرج بخلاف الجرح
فانه الاخلال بواحد من الامور الشرعية وتعيينه غير متعذر ثم ان اسباب الجرح مختلف فيها فان احدا جارح عند البعض غير جارح عند الاخر كبعض البدع فالاطلاق لا يكفي
جرح بالسبب يجب في الواقع او عند المجتهد فلو قبل قوله يلزم تقليده وهو ممنوع عنه فلا تقليد الا من علم صحة رأيه ولا العلم الا بالتفصيل حقيقة او
حكما فلا يقبل الا المبين فالمثبت لوجوب البيان وجوب الاختلاف في نفس الجرح انه جارح ام لا وجه والاختلاف في كون ما جرح به معصية
او لا كاللعب بالشطرنج واكل متروك التسمية عامدا فيه يرد ان الارتكاب بالامور المجتهد فيها لا يوجب المعصية ولا يضر بالعدالة فالحاصل
ان مقتضى الدليل وجوب تفصيل الجرح والتعديل جميعا لمكان الاختلاف الا انا جوزنا في التعديل الاطلاق للضرورة واما احتجاج الشافعية
بان للجرح اسبابا وفيها اختلافا كما مر تقريره ولظهر من بعض كتبهم ان منشأ الاختلاف في حرمة سبب الجرح فلعل المزكي رأى رجلا يلعب
بالشطرنج فحكم بالفسق وجرح وهو ليس فسقا عند المجتهد فلا تقليد وبهذا افترق عما سلف فيرد عليه ما ورد ولو حمل على امر اتفاقي
بما ذكروا في دليل التعديل بخلاف العدالة فانها الاستقامة في الدين ولا اختلاف فيها اصلا ففيه ان اجتناب الجرح اسباب للعدالة فالاختلاف
فيها الاختلاف فيهما والجرح والتعديل سيان وهذا الظاهر جدا وما في الحاشية ان الكذب حرام في كل مذهب فالتعديل من متمذهب
اي مذهب كان توثيق له بالصدق ولا يضر فيه الاختلاف في اسباب العدالة فيظن بالصدق بتعديل كل متمذهب فان مناط قبول
الرواية والشهادة هو الصدق نفيه انه ان اراد التوثيق بالصدق سواء كان مع العدالة ام لا فغير نافع لان هذا الظن مهدر شرعا
بالاجماع فان رب فاسق يترك الصلوة لا يتعاطى الكذب بل يظن بصدقه لمنافاة قوية فلا يقبل خبره اجماعا وان اراد التوثيق بالصدق مع العدالة

من جہۃ انہ لا یتعاطی محذورا بعینہ فظاہر ان رب محذور عند رجل غیر محذور عند آخر فرجع الاشکال قہقری فافہم وما قیل فی الجواب ثانیا
ان الجرح انما یثبت بالفسق وہو فی الجملۃ وہو مختلف واما التعدیل فانما یثبت بانتفاء الفسق مطلقا وہذا مما لیس فیہ شبہۃ واختلاف فیہ ان انتفاء
الفسق مطلقا انما یکون باجتناب کل محذور ولو فی مذہب لتم لکنہ لیس کذلک واعترض بان عمل الکل الائمۃ فی الکتب علی ابہام التضعیف الا ما
وقد قبلوا ہذا التضعیف فکان ہذا اجماعا علی قبول التضعیف الغیر المبین الجواب ان اصحاب الکتب المعروفین عرف منہم صحۃ الرای فی الاسباب
اسباب الجرح والتعدیل فابہامہم کتفصیلہم حتی لو عرف رائہم سخیفا فانہ لا یقبل ولذا لم یقبل تضعیف ابن الجوزی محمد ابن حمید ولم یقبل الشیخ
ما تفوہ الدارقطنی واشالہ من اہل التعصب فی ذلک الامام الہمام الحنفی صدور ہذا الامر القبیح منہ ولم یخف اللہ تعالی حفظنا اللہ عن مثلہ
وہہنا الجواب اولی مما قیل انہ ای التضعیف المبہم وان لم یوجب الحکم بجرحہ لکن یوجب التوقف عن قبولہ لعدم ثبوت التعدیل لذلک
ای کونہ غیر اولی لان قول العدل لم یزح علی الجہالۃ فالجہالۃ والتوقف کانت من قبل ویبقاہ علیہ لبقاء ما کان فلم یکن لجرحہم تاثیر
مع انہ انما ترک لجرحہم فقد بہ العاکسون قالوا اکثیرا ما یتصنع الرجال فی اظہار عدالتہم وکثرۃ التصنع مرتبۃ فی العدالۃ فلا بد من التفصیل
بخلاف الجرح فانہ لا تصنع فی الطہارۃ فلا حاجۃ الی التفصیل فان قلت ان قوما من اولیاء اللہ تعالی قدس سرہم اسرارہم لا یمیلون عن الامور الشنیعۃ
اصلا وحاشاہم من ذلک لکن یتصنعون فی اظہار الفسق کی یراہم الناظرون فاسقین فیتنفرون عنہم کما حکی عن قطب الاقطاب الشیخ ابی یزید
فی مبادی حالہ ما جمع علیہ القوم بالانقیاد وارادوا الاعتزال ولم یکن تیسر فاکل کخبز ثم فی نہار شہر رمضان وکان ہو رضی اللہ تعالی عنہ
مریضا ولم یکن عالمین بہ فتنفروا وانفروا کما رالوحش قلت ہذا قلیل جدا فلا القیاس علیہ اذ مبنی الامر علی الکثیرۃ علی انہ لظہر حالہم عن قریب فیرتفع
الاشتباہ فافہم قیل غایۃ ما لزم من بیانکم انتفاء التصنع فی الجرح ولا یلزم من انتفاء التصنع فی الجرح انتفاء المانع عن التفصیل مطلقا ولعلہ
الاختلاف فی الاسباب کما مر اقول لم یستدلوا بانتفاء المانع علی انتفاء التفصیل بل مرادہم ان الجرح لا یختلف ظاہرا وباطنا لانتفاء
التصنع ہناک فلا یجب التفصیل والبیان بخلاف العدالۃ فانہا تختلف ظاہرا وباطنا فیجب البیان وفیہ ان عدم الاختلاف ظاہرا وباطنا
لا یوجب عدم وجوب التفصیل بل یجوز ان یکون وجوبہ للاختلاف فی الاسباب کما شرحنا من قبل فافہم لکن یرد علیہ انہ ای اختلاف الحال
ظاہرا وباطنا لا یستلزم البیان فانہ لا یرتفع بہ شبہۃ التصنع فان الامر الباطن مما لا یطلع علیہ بل یستلزم التحری للمزکی فیظن بامارات
ان ظاہرہ وباطنہ سواء فیحکم بالعدالۃ والا فلا فافہم المثبتون قالوا الاطلاق موجود ولا لازم مع الشک للالتباس فی الاسباب اسباب
الجرح والعدالۃ فان اسباب الجرح مختلف فیہا ملتبسۃ فکذا اسباب التعدیل لانہا الاجتناب عن اسباب الجرح والعدالۃ فان اسباب الجرح
مختلف فیہا ملتبسۃ فکذا اسباب التعدیل لانہا الاجتناب عن اسباب الجرح واذا کان الاطلاق ملازما للشک فلا یقبل فیجب البیان جوابہ
ان مقتضی الاختلاف ایجاب التفصیل فی الجرح مع التعدیل لکنا انما قبلنا فی التعدیل الاطلاق ضرورۃ لتعسر التفصیل والجواب
کما فی المختصر بان قول العدل یوجب الظن فکون الاطلاق ملازما للشک ممنوع ویدفع بان افادۃ الظن علی تقدیر عدم الغلط عنہ وقد وطالا
منہ لاحتمال الغلط فی الحکم بالعدالۃ للتصنع واعتقاد ما لیس بقادح فی العدالۃ قادحا فیہا للاختلاف والحاصل ان العدالۃ یعارضہا احتمال الغلط
للتصنع واختلاف الاسباب والتعارض یوجب الشک فثبت المقدمۃ الممنوعۃ وارتفع السند القاضی واتباعہ قالوا الشہادۃ علی الجرح والتعدیل
مع غیرہ تلبیس فلا یصح من العدل والاطلاق فی محل الخلاف تدلیس فلا یصح منہ الجواب فاذا اطلق علم ان لا خلاف فیہ وانہ شہد من غیر تعیین فیقبل
اطلاقہ وفی کون التدلیس مخالفا للعدالۃ او العلم نظر کما مر الجواب بانہ لا یعرف الخلاف فلا تدلیس منافی البصیر بالفن وقد فرض المزکی کذلک

كما مر في نقل مذهب القاضي وهذا الرد انما يتوجه الى المجيب لو سلم نقل مذهبه على ما مر ولو كان مزعوم المجيب ان القاضي ميسري قبول الاطلاق
العدل مطلقا كما هو المشهور فلا توجه له اصلا على ان البصيرة انما هو بمعرفة اسباب الجرح والتعديل لا معرفة جميع مواضع الخلاف فانهم وانما الحوا
بالاتيان على اعتقاده يعني ان المزكي انما يزكي على اعتقاده فان اعتقده مجروحا حكم به وان اعتقده عدلا حكم به ويجوز ان يكون خطا امرت
لا تلبيس ولا تدليس فتامل قول انما يتم لو كان الاعتبار لمذهب المعدل والجارح فيعدل او يجرح على اعتقاده لا لمذهب الحاكم في الشهادة
والمجتهد في الرواية فانه لو كان بمذهبهما فلا عبرة لاعتقاد المعدل والجارح فلا يكن التزكية بالجرح والتعديل على حسب اعتقاده بما فيجب العمل
عليهما وقبول الاطلاق وتعليلهم وجوب بيان الجرح بلزوم التقليد عند العمل بالاطلاق يدل على ان الاعتبار للثاني اي المجتهد والحاكم فتدبر
وفيه تامل فان مبنى لزوم التقليد على تقدير عدم بيان الجرح انما هو ان وجوب العمل عليه انما هو برايه وفي اطلاق الجرح لم يعلم انه موافق لرايه
ام لا فيلزم لا على ان الجرح من الجارح او التعديل منه انما يكون بمذهب المجتهد وعسى العالم الجارح او العدل مذهب المجتهد حين التجريح او التعديل
بل هو لا يعلم وجوده واسا تحاصل كلام المجيب ان المزكي انما يجرح او يعدل على اعتقاده فيجوز ان لا يرى المجتهد بايراده جرحا جارحا وكذا ما يراه
تعديلا لا يراه تعديلا لكن على اعتقاده فلا تلبيس عنه ولا تدليس وربما يورد انه لا اعتبار لمذهب المزكي ولا المجتهد في الفسق والعدالة فان العدالة
القيام بطاعة الرب والفسق الانحراف فلا اعتبار لمذهب الراوي او المعدل فان عمل المحذور الدين في مذهبه فاسق البتة يخاف الكذب
بتكه حرمة الدين وان اتى بما ليس بمحذور اعنده وان كان محذورا في الواقع او عند المجتهد العامل بروايته فلا ينتفي العدالة عنده ولا
في الواقع فالمزكي ان جرح من غير بصيرة بمذهبه وجرح به ورتبما لاتيان المحذور الدين على مذهب لنفسه فقد لبس وان كان مما يجده
واطلق فقد دلس فتح لا يتوجه الصواب اصلا فتامل فيه فائدة لا بد للمزكي ان يكون عدلا عارفا باسباب الجرح والتعديل وان يكون
منصفا ناصحا لا ان يكون متعصبا ومعجبا بنفسه فانه لا اعتداد لقول المتعصب كما قدح الدارقطني في الامام الهمام ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه
بانه ضعيف في الحديث واي شناعة فوق هذا فانه امام ورع تقي خائف من الله تعالى وله كرامات شهيرة فباي شيء يتطرق اليه الضعف
فتارة يقولون كان مشتغلا بالفقه انظر بالانصاف اي قبح فيما قالوا بل الفقيه اولى بان يوخذ الحديث منه وتارة يقولون انه لم يلاق
ائمة الحديث انما اخذ ما اخذ من حماد رضي الله عنه وهذا ايضا باطل فانه روى عن كثير من الائمة كالامام محمد الباقر والاعمش وغيرهما مع
ان حمادا كان وعاء للعلم فالاخذ منه اغنى من الاخذ من غيره وهذا ايضا آية ورعه وكمال علمه وتقواه فانه لم يكثر الاستاذ لئلا تكثر الحقوق فيخاف
عجزه عن الفراغ وتارة يقولون انه كان من اصحاب القياس والراي وكان لا يعمل بالحديث حتى وضع ابو بكر ابن ابي شيبة رحمه الله تعالى في
كتابه بابا للرد عليه وترجمه بباب الرد على ابي حنيفة وهذا ايضا من التعصب كيف وقد قبل المراسيل وقال ما جاء من رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه وسلم فعلى الراس والعين وما جاء من اصحابه فلا اتركه ولم يخصص بالقياس عام خبر الواحد فضلا عن عام الكتاب ولم يعمل بالاله
والمصالح المرسلة والعجب منهم انهم طعنوا في هذا الامام مع قبولهم الامام الشافعي وقد قال في اقوال الصحابة كيف اتمسك بقول من كنت
في عصره لحاججته ورد المراسيل وخصص عام الكتاب بالقياس وعمل بالاخالة وهل هذا الا بهت من هؤلاء الطاعنين منهم والحق ان الاقوال
التي صدرت عنهم في حق هذا الامام الهمام مقتدى الانام كلما صدرت من التعصب لا تستحق ان يلتفت اليها ولا ينطفي نور الله بافواههم
فاحفظ وتثبت وسبب وقوعهم في هذا الامر الفظيع انهم كانوا قاصري الفهم يجدون ظواهر الفاظ الحديث ولا يدركون فهم بواطن المعاني
فيشتغلون بالمعاني الدقيقة التي تعجز عنها افهام المتوسطين وكان هذا الحبر الامام مويدا بالتائيد الالهي متعمقا في بحار المعاني فاخذ الا

عن قعر البحر الذي لا يقدر على الخوض فيه احد الاحاد من المويدين بتائيد الله وهو لا الطاعنون القبيحون تبعهم محجوبون عن العلم الى ما فوقه فوقفوا قال نعم احدهم لا رضي ولا يفطر شيئاً فريا وحكموا بانه خالف الحديث لو قعوا فيما وقعوا من الجهل المركب وشمل هذا الطعن ما طعن به الشيخ ابن الجوزي على قطب الاقطاب الذي قدمه على رقاب كل ولي الله محيي الملة والدين بابن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في النسب والحسب سيدي وسندي وسند هذه الامة الشيخ عبد القادر الجيلاني او سند في اعلى الجنان وادخلنا في جواره مع هذا الطاعن بهذا الطعن في محلة عظيمة يقال انه كان في نزع الموت ان سلب ايمانه فعصمه الله تعالى بدعوة هذا القطب وهذه القصة مشهورة مذكورة في شرح المشكاة الفارسي للشيخ عبد الحق الدهلوي وكرامات هذا القطب متواترة لا ينبغي ان ينكر بالا معاند سفيه فاحفظ الادب في رجال الله تعالى

مسئلة اذا تعارض الجرح والتعديل فالتقديم للجرح مطلقاً سواء كان الجارحون اكثر او المعدلون عند الاكثر وقيل ليس التقديم للجرح مطلقاً بل التعديل مقدم بزيادة عدد المعدلين على عدد الجارحين ومحل الخلاف اذا اطلقا وهذا على راي من يقبل الجرح المبهم واما على ما هو الحق فلا اعتبار به فيقبل التعديل الا اذا علم صحة الراي او عين الجارح سببا لم ينفه المعدل او نفاه لكن لا باليقين اذا نفى يقينا كما اذا عين الجارح الذي يعلمه في قتله كذا او قال المعدل لم يقتل هذا او هي تلك البلدة فقط او مات هي قبل القاتل فالمصير الى الترجيح اتفاقا لانه يقدم التعديل حينئذ لان الجرح لقول المعدل ولو قال المعدل هب انه فعل ما قلت في الجرح لكنه تاب عنه وحسن توبته قدم التعديل اتفاقا لكون الجارح غير مكذب ولا المعدل لنا في تقديم الجرح على التعديل لسلوكهما المصدق المعدل و الجارح لان المعدل انما اعتمد عليها بالنظر الى الظاهر فان المعدل لم يلاحظ انا الليل والنهار مع ان باب التفتيش البشري مفتوح فقصوى امر المعدل الظن بالعدالة فانه لا يكشف الاخبار الا بحسب الظاهر والجرح انما يكون بارتكاب امر من محذورات دينه ومن يتحقق بالمعاينة فالجارح مخبر عن علمه فلا يلزم تكذيب المعدل

اقول هذا انما هو على ان الجرح لا يجوز عن ظن فانه لو كان عن الظن انقض الظن فلا يلزم في تقديم التعديل كذب الجارح ان تم عدم جوازه كرها بالظن تم البيان والا لا يمكن اثبات ان يسلم انه لا حاجة الى ذلك فان الجارح قوة العلم من علم المعدل فانه انما يعتمد على ظاهر الامر وحسن الظن والجارح يدعي ارتكاب المحذور فلا يمكن للمعدل من نسبة المحذور اليه الا ان يتفتيش بالغ لو العلم به عن دليل او الظن به عن امارة قوية وبالجملة ان المعدل تعليقا فافهم وقد المعرفة ان الجرح مثبت و المعدل ناف وللمثبت قوة فافهم + + + + + + + + +

تنبيه قال الذهبي وهو من اهل الاستقراء التام في نقل حال الرجال لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشان على توثيق ضعيف ولا على تضعيف ثقة انتهى الواقع ولعل هذا الاستقراء ليس تاما فان محمد ابن اسحق صاحب المغازي فلا شبهة فيه ثقة في الحديث قال ابن عيينة ما رايت احدا يتهمه قال شعبة فيه انه امير المؤمنين في الحديث وقال الواقدي انه كذاب وقال لا يقبل ذلك ثقاة وقيل لابي زرعة هل انهما لا يسمن تكلم في محمد بن اسحاق بيهيم قال انه ثقة قال الناس في علم ماشئت محمد ابن اسحق قال سفيان ما سمعت احدا يتهم محمدا ابن اسحق وروى الميموني عن ابن معين تجالي السلطاني الهيوي قال الدارقطني لا يحتج به وبابيه قال يحيى ابن معين تركه متعمدا وكم كتب حديثه قال ابن ابي حاتم ضعيف الحديث قال سليمان التيمي كذاب قال الك ثم ولده كذاب بايد ذلك قال قال لي ابي هشام شهدانه كذاب فانظر فانه كان هو ثقة فقد جمع الاكثر من اهل الحديث على تضعيفه ثم قال سبحانه اجمع اكثر من اهل الفن على توثيقه فافهم

مسئلة الاكثر من اهل القبلة هم اهل السنة والجماعة الناجون من المبتدعة قالوا الاصل في الصحابة العدالة فلا يحتاج الى التزكية الا من تعيين بتعيين من المسلمين منهم عدل لا يحتاج الى التزكية وقيل هم عدول الى الدخول في الفتنة من لدن امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه ثم

سيف معاوية على امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه فلا يقبل الداخلون في احدى الفئتين الا بالتزكية لان احدهما فاسق غير معين لان احد الفريقين
على الحق والآخر على الباطل ولا يعين بسهم العلم وفيه ما فيه فان عدم التعيين ممنوع الا اذا بني على اجتهاد كل مع ولا شائبة للفسق
اصلا ويمكن ان يكون مرادهم ان الداخلين في الفتنة غير متعينين فلا بد من التزكية ليعلم ان ايهم داخل وايهم خارج وفي شرح المختصر
حرر هذا المذهب بانه تزكى غير الداخل واما الداخلون فهم فاسقون بيقين فان اراد ان غير الداخلين يزكون واما فهو بعينه مذهب المخالف الاول
ويأبى عنه كلمة الثانية وان اراد ان الداخلين يزكون قبل دخولهم وبعد الدخول فاسقون فهو ليس مذهب احد واعلم ان قتل امير المؤمنين
عثمان رضي الله تعالى عنه من اكبر الكبائر فانه امام حق وقد اخبر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بانه يقتل مظلوما و
قد افنى عمره في طاعة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولم يدخل احد من الصحابة رضوان الله عليهم في قتله رضي الله عنه
ولم يرض به احد منهم البتة بل جماعة من المنافقين اجتمعوا كالسعر وقتلوا وانكر الصحابة كلهم كما ورد في الاخبار الصحاح فالداخلون في القتل
او الراضون به فاسقون البتة لكن لم يكن فيهم واحد من الصحابة كما صرح به غير واحد من اهل الحديث وقال المعتزلة الصحابة كلهم عدول
الا من قاتل امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام وقد نبت عن هذا القطع ظاهر هذا القول بهت وتهور فان من قاتل
امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام ام المؤمنين عائشة الصديقة التي فضلها على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام
كما ورد في الحديث الصحيح المروي في صحيح البخاري والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله من العشرة المبشرة وحواري رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم وعدهم الجنة من غير شك وهو المصوب فان ام المؤمنين قد اعتزلت
من الحرب واستغفرت في المدينة المطهرة والزبير رضي الله عنه قد اعتزل فامتنع عن ارادة الحرب فقتل في منقلبه مظلوما وطلحة ايضا وان مات بالطعنة التي
في الحمل على ما في جامع الاصول لكنه بقي حيا الى ان ادرك رجلا من اصحاب امير المؤمنين علي رضي الله عنه فبايعه وقال ابسط يدك على تمام
تجديد انه على هذا لم يرتكبوا الكبيرة والتزامه لا يخلو عن حماقة كيف وعدالتهم مقطوعة وقد اخبر الله تعالى انه رضي عنهم بل الحق انهم
في هذا الصنع كانوا على مقتضى اجتهادهم وهم فيه يطيعون الله ورسوله وترجوا ان شاء الله انهم تائبين انهم اخطؤوا في اجتهادهم واعتزلوا
وامتنعوا عن القتال وهذا ما يجب ان يعتقد فيه والله اعلم بحقيقة الامر بقي معاوية والذي عليه جمهور اهل السنة ان هذا ايضا خطأ في الاجتهاد
ولا يلزم منه بطلان العدالة لكن يشكل عدم اظهار الحجة في مقابلة امير المؤمنين علي وكان هو البين للحق واستمراره على الصنع الذي
صنع مع ان قتل عمار كان من ابين الحجج على حقية رأي امير المؤمنين علي ولم يتقل في الدفع الا انه بعيد وان الجاني رجل في الحركة
قاتل اباه وهو كما ترى لكن الذي يوجبه ما ذكره ان مغيرة بن شعبة رضي الله عنه كان مع معاوية رضي الله عنه وهو كان من اصحاب الحديبية الذين
قال الله تعالى فيهم لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فرضي الله تعالى عنهم مغفورة فعلم ان الصنع
الذي صدر منهم لم يكن معصية ومن العلوم القطعي ان امير المؤمنين عليا كان على الحق قطعا فمن خالفه كان على الباطل والحمل بالباطل الخروج
عن المعصية الا عند كونه صادرا باجتهاده فافهم هذا غاية الكلام في هذا المقام وسيجيء شرحه ان المغيرة انما انحاز عنه في هذا
الذي وقع بين الامام والامام سيد شباب اهل الجنة الحسن ابن علي رضي الله عنه ولا شك ان معاوية الان كان على الحق واتباعه بعد هذا
لا ما نحن فيه بما نحن بصدده واعلم ان عدالة الصحابة الداخلين في هذه المضرات البين بين كلهم تقطع العدالة لا يليق بمؤمن ان يسب
ليس مثل الذين آمنوا قبل فتح مكة بلغ ما ولوا قطعا وخلوا في المهاجرين والانصار وانما الاشتباه في مسلمي فتح مكة فان بعضهم

من سراية القلوب وهم موضع الخلاف والوهب ثانيا ان يكف عن ذكرهم الا بخير فافهم لنا اولا قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء
على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا اي امة عدلا وبه التفسير مروي مرفوعا برواية احمد والترمذي والنسائي والحاكم قيل كثيرا ما يسند الفعل
الى الجماعة باعتبار البعض كما يقولون بنو تميم فعلوا كذا فيجوز ان يكون ههنا ايضا العدالة من هذا القبيل فلا يلزم عدالة الكل والجواب ان ذلك مجاز
خلاف الاصل فلا يحمل عليه والاصل الحقيقة يحمل عليه وليس هذا المجاز متعارفا حتى يترك به الحقيقة فان قلت الخطاب ههنا للامة مطلقا غير
مختص بالصحابة كما روى البخاري والترمذي والنسائي عن ابي سعيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعى نوح يوم القيامة فيقال له
هل بلغت فيقول نعم فيدعى قومه فيقال لهم هل بلغكم فيقولون ما اتانا من نذير وما اتانا من احد فيقال لنوح من يشهد لك فيقول محمد وامته
فذلك قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا قال والوسط العدل فتدعون فتشهدون بالبلاغ واشهد عليكم واذا كان الخطاب للامة مطلقا فلا يراد الكل
بل البعض فلا يفيد المطلوب قلت قد مر سابقا ان الخطاب بالشفاهي لا يتناول المعدوم زمن الخطاب واصل مراد قوله من لفظ الامة هم الصحابة
ويؤكده خطاب فتدعون فتشهدون واشهد عليكم لا يتناول المعدوم من الخطاب فالخطاب مختص بالصحابة لكن يبقى فيه ان الخطاب هل يتناول
جميع الصحابة حتى من امن بعد نزول الآية اسلم جمع كثير فتامل ولنا ثانيا قوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا
يبتغون فضلا من الله ورضوانا الآية قيل لا يدل هذه الكريمة على العدالة اصلا فانه لا يدل على الاجتناب عن الكبائر والجواب عنه
رواه اهل صح النسبة لا يجوز ان يجاب ولا يليق بجنابه تعالى كيف وقد قال تعالى يبتغون فضلا من الله ورضوانا والفاسق لا يكون مبتغيا
لرضى الله تعالى فان الابتغاء الحقيقي ما هو الابتغاء باتيان ما امر الله تعالى والكف عما نهى عنه ولنا ثالثا ما اشار اليه بقوله
انهم عدول اتفاقا من كل اهل القبلة وظاهر ان العدول والفساق يتباغضون عن الاكثر لا يتراحمون لان شان العدل البغض في الله
والتنفر عمن يعمل معصية الله تعالى وجب وقد ورد في الحديث الصحيح انه ليس وراء ذلك من الايمان حبة خردل وبهذا تقرر اندفع ما قيل
ان العدول والفساق يتشاركون في اصل الايمان وهذا التشارك يكفي للتراحم فافهم لكن يبقى نوع من التامل فان الآية بل السورة
نزلت في صلح الحديبية فلا يتناول من صاحبه بعده فان المشتق لا يدل الا على من اتصف بالمبدأ في الحال فلا يدل الآية الا على عدالة اصحاب
الحديبية وقد مر انها مقطوعة بكاد يلحق بضروريات الدين فافهم ولنا ثالثا قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم
رواه رزين وقد تكلموا عليه لكن لا يضر فان الطرق كثيرة وبه يبلغ درجة الحسن ووجه الاستدلال انه لا اهتداء في اقتداء الفاسق اقول لعل المراد
الاسناد باصحابي الذين ضبطوا ايا بحجة لغيره بدليل الخطاب بالاقتداء فان الخطاب الشفاهي لا يكون الا لمن وجد زمن الخطاب فلا بد
من المقتدين المعاصرين لمن هو كالنجوم وهم غير المتصفين كالوفود ومن جاء ساعة فهذا الحديث لا يدل الا على عدالة من طالت صحبته لا لكل
من ادى ساعة فافهم وليس لمنع الايراد على الدليل بل الرد على ابن الحاجب حيث ادعى عدالة الصحابي بمعنى من راى ولو ساعة مستدلا
بهذا الحديث واما الدليل على مذهبنا فغير متقاعد عن الجلية فان الصحابي عندنا هو من طالت صحبته دون من يكون كالوفود ولنا رابعا قوله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب وهو حديث صحيح مروي في الصحيحين وغيرهما بالفاظ مختلفة
والخيرية لا يكون الا للعدول قيل لا يدل هذا الحديث على العدالة اصلا اقول العدالة انما اعتبرت في الرواة لانها دليل رجحان الصدق
الذي له الاعتبار في هذا الباب والحديث يدل عليه فان الخيرية خيرية الصدق بدليل قوله صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه ثم
يفشو الكذب وانت تعلم ان مطلق رجحان الصدق غير معتبر في الباب كيف وخبر الفاسق المقترن بالصدق غير مقبول بل المعتبر رجحان الصدق

من جهة العدالة والحديث لا يدل عليه نعم لو كان المذهب ان الرواية في القرن الاول مقبولة من غير العدل اتجه لكن الامر ليس كذلك
فانهم فالحق ان الخيرية مطلقة والخيرية المطلقة لا تكون الا بالعدل فتأمل فيه فان الله تعالى اعلم بكلام رسوله صلوات الله عليه وآله واصحابه و
لنا خامسا ما تواتر عنهم من مداومة الامتثال للاوامر اليه تعالى ولتواهيه وبذل الانفس والاموال في سبيل الله تعالى وهي العدالة قيل تم
الامتثال من الجميع غير مسلم كيف وينكره الخصم والتواتر في البعض لا يفيد المطلوب فانه لا يلزم عدالة الكل وهو المطلوب اقول هذا دليل دال
على العدالة الا البعض الذي عده خلافا للخصم فيهم وهم الذين رويت عنهم الاحاديث ومنهم المنشار اليه من الجهلاء العادون ونحوهم
كالعبادلة وام المؤمنين عائشة الصديقة رضوان الله تعالى عليهم وانكار تواتر فيهم مكابرة ناشئة من حماقة قوية والحاصل انا نختار شقا
ثالثا وهو التواتر من جماعة مخصوصين رواة الاحاديث فافهم ولما كان منشأ توهم اولئك المبتدعة دخول بعض الصحابة في الفتن كالجمل
وصفين فكشف شبهتهم بقوله واما الدخول في الفتن كالجمل وصفين واما قتل امير المؤمنين عثمان فلم يكن فتنة بل كبيرة محضة ولم يرض به احد
من الصحابة فبناء اجتهاد والعمل به واجب ولا فسق بواجب اي بفعله فالقتال الذي وقع في الجمل اجتهادي البتة لا شك انه اجتهادي والمنكر
معاند لا شك في حماقته واما صفين فقد عرفت حاله والتفصيل لهذا يستدعي الكلام

مسئلة الصحابي عند جمهور الاصوليين مسلم طالت صحبته مع النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم متبعا اياه والاصح عدم التحديد للطول
وقيل ستة اشهر او غزوة وعلى هذا اخرج حسان بن ثابت وجرير بن عبد الله البجلي مع انهما صحابيان بالاجماع فان حسانا لم يغز مع رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وجرير اسلم قبل موته صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم باربعين يوما وعند جمهور المحدثين الصحابي من لقيه
مسلما ومات على اسلامه ويعلم الموت على الاسلام بان لا يظهر الكفر مع ان الضرورة الوجدانية الايمانية تشهد ان موت الصحابة على الايمان
لا غير ولو تخلل ردة سواء كان الاسلام بعد الردة في حياته صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم او بعد موته كالاشعث بن قيس اسلم في سنة عشر وانه
ارتد بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم واسر في خلافة امير المؤمنين الصديق الاكبر وكان يكلمه ثم جدد ثم اسلم وشهد بعده حروبا
جنازة فتقدم الاشعث بعده او قال اني ارتددت ولم يتركه اني الاستيعاب على الاصح من انهم خلافا لما قيل البعض من محققي اهل الحديث
والذي يسير اليه على الحكم بالصحبة منكرة اهل سير الصحابة الا الاشعث والمذكور لكن الحق هو المذهب الآخر فان الردة مبطل الاعمال
بالنص القاطع والصحبة من فضائل الاعمال فيبطلها الردة فالصحبة التي حصلت قبل المرتد الى الاسلام كالصحبة الكافر حال
كفره واما ذكرهم اياه في سير الصحابة فلعله لانه لما كان روايته مقبولة والغرض القصوى معرفة حال الرواية وروايته تقبل رواية الصحابة
من غير واسطة فلذا ذكروه فيهم لكن لا بد من التزكية لهذا الرجل ولا يكتفي بظاهر العدالة لعدم كونه صحابيا حقيقة واختاره ابن الحاجب
ولا يخفى ان التعديل الحق هذا المعنى مشكل والادلة المذكورة غير مفيدة اياه الا ترى الى قول امير المؤمنين عمر في حق فاطمة بنت قيس لا ندري
احفظت ام كذبت والمغيرة في صحيح مسلم لا ندري حفظت ام نسيت وهذا القدر لا ينافي العدالة فانهم قد قبلوا الصحابي من اجتمع فيه طول الصحبة
والكثرة وهو المصيبة لغة وعرفا فانتما لاثبات ان الرواية واقرب تعديلا فان الرواة من الصحابة كلهم عدول لنا اشتقاق من الصحبة فالصاحب بحسب
عرفا ليس الا الملازم المتبع المحب ولذا صح النفي عن الوافد اتفاقا لانه ليس ملازما فانتفت صحة النفي بالمعنى الاخص مسلم ونفي مطلق الصحبة
قال وما يحمل على نفي الاخص من المعنى الحقيقي خلاف الظاهر من العرف جمهور اهل الحديث قالوا اولا الصحبة تعم القليل منه والكثير كالزيارة فمنها فيكون
الصحابي ما يكمل من لقي ولو قليلا وقالوا ثانيا لو حلف لا صحبته اي بالصحبة حنث بلحظة اتفاقا فيكون الملاقي لحظة صحابيا والجواب ذلك الحلف

يتأتى في الصاحب لغة وعرفاً مسلم هنا ولكن الملاقي ساعة لغة لعموم مبدئه اما الصحابي فلا يتأتى فيه فان العرف اختص بالملازم طويل الصحبة فوالى ويغير
بالحوب بانتقض يعني ارتد بعد الصحبة ولم يرجع بل بالكفر ابتدا فان الصحبة تمحو ايضا فتامل اشارة الى ان التخصيص بالموت على الاسلام انما هو
بالعرف وانما الكلام في الملاقي ساعة حتى انها فيه مقصودة على اللغة كذا في الحاشية

فائدة قيل قبض رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن مائة الف واربعة عشر الفا من الصحابة ممن سمع منه وروى عنه واما
من لم يره ولم يسمع فالله اعلم بهم وافضلهم الخلفاء الاربعة وهم عبد الله ابن عثمان ابو بكر الصديق ابو حفص عمر بن الخطاب الفاروق
ذو النورين عثمان بن عفان ابو الحسن وابو تراب علي ابن ابي طالب تفضيلهم على سائر الاصحاب مجمع عليها مقطوع به واما التفاضل فيما بينهم فالشيخان
افضل من الختنين فصاحب به الشيخ ابو الحسن الاشعري وسئل الامام الهمام ابو حنيفة رضي الله عنه عن السنة فقال ان تفضل الشيخين و
تحب الختنين رضوان الله تعالى عليهم كافة اجمعين واما تفضيل امير المؤمنين عثمان على امير المؤمنين علي فقد اختلف فيه ثم باقي العشرة المبشرة
بالجنة سعد ابن ابي وقاص سعيد بن زيد عبد الرحمن بن عوف ابو عبيدة ابن الجراح طلحة بن عبيد الله زبير بن العوام رضوان الله تعالى عليهم
اجمعين قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة
وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة ابن الجراح في الجنة رواه الترمذي اعلم ان
كونهم مبشرين بالجنة مقطوع فقد اشتهر فيه الاحاديث وروي بطرق كثيرة ووقع عليه الاجماع القاطع واما تفضيلهم على سائر الصحابة فتأمل
لم يدل عليه دليل على ان السلف قالوا كذلك فمن جوز ان يكون هو الصواب ثم اهل بدر وهم عدد اصحاب طالوت الذين جاوزوا النهر ولم يشربوا
منه الا غرفة بيده قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان الله اطلع على اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم رواه مسلم وا
وهذا الحديث مشهور يكاد يكون متواتر المعنى عن رفاعة قال جاء جبريل الى النبي صلى الله عليه وسلم قال ما تعدون اهل بدر فيكم قال من افضل
المسلمين او كلمة نحوها قال وكذلك من شهد بدرا من الملائكة رواه البخاري ثم اهل احد فقد اشتهر مناقب شهداء احد وفيهم نزلت لا تقولوا لمن يقتل
في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون واما فضلهم فلا تحصى عدا ثم فاستغفرون ثم اهل بيعة الرضوان الذين بايعوا رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم تحت الشجرة يوم الحديبية وهم الف واربعمائة وقد نزل قال الله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك
تحت الشجرة واولهم اسلاما من الرجال البالغين ابو بكر واولهم من الصبيان علي ومن النساء خديجة ومن الموالي زيد بن حارثة ومن العبيد بلال فانه اسلم اول
ثم اشتهر ان ابا بكر فاعقبه بقي الكلام في ان الاول من هو لا من هو فمذهب الجمهور الى ان الاول ابا بكر الصديق وقد ادعي الاجماع عليه وذهب محمد بن
اسحق صاحب المغازي الى انه ام المؤمنين خديجة ثم امير المؤمنين علي ويؤيد القول الاول ما رواه مسلم عن عمرو ابن عبسة انه سأل رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
من معك في هذا الامر فقال حر وعبد وروى في الاستيعاب من طريق ابن ابي شيبة سئل ابن عباس اي الناس كان اول اسلاما
فقال اما سمعت قول حسان في ابيات واول الناس منهم صدق الرسلا وفيه ايضا ويروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال هل قلت
بل قلت في ابي بكر فقرأ الابيات وفيها هذا المصراع فسر النبي صلى الله عليه وسلم وقال احسنت يا حسان وقد صح عن رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم قال دعوني صاحبي فانكم قلتم لي كذبت وقال لي صدقت وقد روى البخاري عن عمار ابن ياسر قال رأيت رسول الله
صلى الله عليه وسلم وما معه الا خمسة اعبد وامرأتان وابو بكر وهذا يدل دلالة واضحة على انه رضي الله تعالى عنه اسبق ايمانا من المؤمنين
الا ان يقال لا كمرعمه ابن اسحق والاعبد الخمسة بلال وزيد بن حارثة وعامر بن فهيرة وابو فكيهة وعبيد بن زيد والامرأتان ام المؤمنين

خديجة وام ايمن رضوان الله تعالى عليهم كافة ويؤيد القول الثاني ما قال محمد بن اسحق وكان مما انعم الله عليه انه كان في حجر رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قبل الاسلام وذلك ان قريشا اصابتهم شدة وكان ابو طالب ذا عيال كثير فقال رسول الله صلى الله عليه و
آله واصحابه وسلم لعمه عباس وكان ايسرهم ان اخاك ابا طالب كثير العيال وقد اصاب الناس ما ترى فانطلق بنا اليه فلنخفف
من عياله اخذ من بنيه رجلا وتاخذ انت رجلا فنكفيهما عنه فاتيا ابا طالب فقالا انا نريد ان فقال اذا تركتما لي عقيلا فاصنعا ما شئتما
وقال عقيلا وطالبا فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم عليا فضمه اليه واخذ العباس جعفرا فضمه اليه فلم يزل علي مع رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حتى بعثه الله نبيا فامن به وصدقه ولم يزل جعفر عند العباس حتى اسلم ولا يذهب عليك ان هذا لا يدل
على كونه كرم الله وجهه بالغا يا امين امير المؤمنين الصديق الاكبر ثم هذا من تعليقات محمد بن اسحق فلا يكون حجة لا سيما عند معارضة صحيح مسلم ويؤيده
ما روى محمد بن يحيى عن عفيف الكندي قال كان العباس ابن عبد المطلب لي صديقا وكان يختلف الى اليمن يشتري العطر ويبيعه ايام الموسم
فبينما انا عند العباس بمنى فاتاه رجل فتوضأ فاسبغ الوضوء ثم قام يصلي فخرجت امرأة فتوضأت ثم قامت تصلي ثم خرج غلام قد راهق
فتوضأ ثم قام الى جنبه يصلي فقلت ويحك يا عباس ما هذا الدين قال هذا دين محمد ابن عبد الله ابن اخي يزعم ان الله تعالى بعثه رسولا
وهذا ابن اخي علي ابن ابي طالب قد تابعه على دينه وهذه امرأته خديجة قد تابعته على دينه فقال عفيف بعد ان اسلم ورسخ في الاسلام ياليتني
كنت رابعا وفي رواية له قال لي العباس ولم يتبعه على امره الا امرأته وابن عمه هو يزعم انه يفتح عليه كنوز كسرى وقيصر لا يذهب عليك
ان الحجة ليست الا فيما روى العباس عفيفا وكان روايته قبل ان اسلم والاسلام شرط لقبول الرواية حين الاداء فهذا الحديث ليس
للتسلسل بمرتبة التضعيف فيه نعم ههنا موهنات اخر منها ما ذكر في الاستيعاب من غير سند عن سلمان مرفوعا ان اول هذه الامة
ورودا على الحوض اولهم اسلاما علي ابن ابي طالب ومنها قول ابن عباس اول من صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد خديجة
علي ما اورده في الاستيعاب برواية ابي داود الطيالسي لكن هذا معارض بما قال القوم جميعا وبعضهم قالوا ابو بكر اول من اظهر الاسلام
وعلي اول من آمن لكن لم يظهره قبل اظهاره خوفا من ابي طالب وهو مروي عن محمد ابن كعب القرظي والله اعلم باحوال خواص عباده
واكثرهم حديثا ابو هريرة وام المؤمنين عائشة وعبد الله ابن عمر بن الخطاب وقيل بل عبد الله بن عمرو بن العاص فانه اكثر حديثا
منهم لكن الكتابة لا الحفظ وعبد الله بن عباس وجابر وانس هذا ما لا يخفى على من تتبع مسئلة اخبار العدل عن نفسه انه صحابي اذا كان
معاصرا لرسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه مقبول الا علم معاصرته من غير اخباره لا كالرتن الهندي الذي ظهر بعد ستمائة سنة وادعى الصحبة فقال
في القاموس انه كذاب ليس صحابيا وقيل الشيخ ركن الدين علاء الدولة السمناني وقال قد لقي الشيخ رضي الدين علي اللالا الرتن
بسنده صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم واعطى مشطا من مشاط رسول الله صلى الله عليه وسلم وحبس ذلك المشط تبركا
وقال وصل الى نسبته من الشيخ الرتن ولا يخفى عليك ان الشيخين وان كانا ثقتين ومن صاحبي الكرامات لكن لم يكن لهم معرفة
باحوال الرجال وغيرهم من نقال هذا المقال ولم يقولا بالكشف مع ان الجرح مقدم على التعديل كما في الحاشية لكن ينبغي ان لا يذكر الرتن
بالشر لاحتمال الصحبة حذرا عن الوقوع في الكبيرة ولكن روي في النفحات ان الشيخ ركن الدين علاء الدولة كتب بخطه الشريف انهم كانوا
يقولون ان تلك الامشاط كانت امانة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم للشيخ رضي الدين علي اللالا وهذا ادعى لكون
المشط امانة ان لم يكن بقول الرتن فهو بالكشف فاذن صحبته ثابتة لا محال للكرامة فيه ثم مثل الرتن انما يعرف الاولياء القلندرية البررة

وصدقه وتبعه

اللالا

الكلام صحبة عبيد الله بعتبة يعلم به دار وتنسبون ثم قتم اليه ويدعون اسنادا اتصالا ويحكون حكاية مجيئه ويدعون بقاءه الى قريب
من ستمائة ولا مجال للشبهة الكذب فيهم فانهم اولياء والله صاحب الكرامات محفوظون من الله تعالى والله اعلم ليس صدق الثقة فانه
لا يستلزم الدور فان العدالة لو ثبتت بقوله كان متوقفا على قبول قوله وقبول قوله متوقف على ثبوت العدالة بخلاف الاخبار بالصحبة
فان قبوله يتوقف على العدالة الثابتة بوجه آخر بل اقيد هذا الاخبار رفعا للعصمة لكونه خبر عدل غير كذب لكن هنا قد يقال من غير اخبار
جنة للتحية بادعاء المرتبة العالية للنفس والانسان مجبول على حب ذلك لا جرم يشكل لالفاظ الصحابي في الرواية ست درجات الاولى قال
النبي وحدثني وغيره وهو حجة بلا خلاف لان هذه الكلمات ظاهرة في السماع الا بصارف كما نقل عن الحسن البصري انه قال
حدثنا ابو هريرة مع انه لم يلاقه على ما قالوا وكما في الصحيحين يخرج رجل وهو خير الناس الى الدجال فيقول انت الدجال الذي حدثنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم مع انه لم يلاق مع ان فيه للمناقشة مجالا فان هذا المومن الخضر ولعله تشرف بالصحبة والحسن كان معاصرا لابي هريرة
فيحتمل اللقاء والشهادة على النفي غير مقبولة على انهم يشهدون انه لم يلاق امير المومنين عليا مع ان لقاءه على ما اعترف به الشيخ والشهادة
من هذا القبيل فافهم والدرجة الثانية قال عليه وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام فيحتمل عدم السماع فان ظاهر حال الصحابي انما
يجزم بنسبته القول اليه بالسماع لان الكلام فيمن ثبتت صحبته وقال القاضي ابو بكر الباقلاني لا يحمل على السماع بل يحتمل الارسال
الغير فيتفرع قبوله على مسئلة التعديل وهي ظهور عدالة الصحابة فانه لم يعرف رواية الصحابة عن تابعي الا كعب الاحبار فانه كان يهوديا اسلم
في خلافة امير المومنين عمر وليس كعب الاحبار ولهيئة في الامر اسرائيليات اي قصص بني اسرائيل في التفسير يروي العبادلة الاربعة
وابو هريرة وغيرهم في الاسرائيليات وروى الحديث هذا فالصحابي انما ينسب الى الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ما سمع من
فيه الشريف او سمع من صحابي والصحابة كلهم عدول فيكون الخبر حجة قطعا وما من في تعليمه الصحابة نتيجة فيحتاج الى التعديل ثم
عدم معرفة رواية صحابي عن تابعي لعله غير تام فان الشيخ جلال الدين السيوطي صنف رسالة جمع الاحاديث المروية من صحابي عن تابعي
لكنه قليل جدا لا يقاس عليه الدرجة الثالثة امر ونهي قال الكرخي قالوا هذه حجة لان الظاهر ان الآمر هو الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم مشافهة وتوقف الامام لانه يحتمل الاعتقاد بالامرية والناهية من القول والفعل وقد قامت فيه وقد مر انهما لا يحتمل فيه من الصيغة
فلا يكون حجة على من لا يرى ايجابها ورد بانه لا يشتبه الظهور فان هذا الاحتمال احتمال خفي وبعيد على انه لا وجه للتوقف فانه بين لفظ
الامر والنهي على القول والفعل فمن زعم انه للوجوب يعمل ومن زعم انه للندب يعمل ثم التحقيق ان النهي والامر ليس الا الاقتضاء والحتم
فمنه امر ونهي يقتضي الفعل او الكف حتما وهذا النقل الحديث الدال على الوجوب او التحريم يكفي وهو حجة الدرجة الرابعة
بيان حكم بصيغة المجهول اي بصيغة المجهول كامرنا وحرم علينا كما قال ام عطية امرنا ان نخرج العيد المواتق وذوات الخدور
ونهينا عن اتباع الجنائز والكلام فيه قوي من السابقة للزيادة باحتمال كون الامر غير الرسول كالائمة او الكتاب او القياس
استنباطا من الكتاب لا انه ابتاع الحجة قيل لا يحتمل الخلاف في امير المومنين الصديق فانه لم يكن امام قبله فيه ان يحتمل بالقياس
الدرجة الخامسة من السنة وهي حجة عند الاكثر للظهور في سنته عليه وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام وعند الحنفية تحتمل سنة
الخلفاء الراشدين لكنه حجة عندهم فان سنة الخلفاء حجة عندهم ايضا والنزاع في ان لفظ السنة في اطلاق الصحابة لا يحمل
الا على الطريقة المسلوكة في الدين سواء كان طريقة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم او طريقة الخلفاء الراشدين

رضوان الله تعالى عليهم فان السنة لغة الطريقة ثم عرفا الطريقة الحسنة ثم عرفا بان انه فعل لم تثبت بل هو خلاف الاصل فيبقى اطلاقهم على
العرف العام ويؤيده قول امير المؤمنين علي رضي الله عنه وكرم الله وجهه الكريم جلد النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اربعين وابو بكر
اربعين وعمر ثمانين وكل سنة رواه مسلم الدرجة الثالثة عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فابن الصلاح وجماعة حملوه
على السماع اذ هو الظاهر من حال الصحابي والاكثر من اهل الاصول على احتمال الارسال يعني ان السماع بواسطة محتمل وحسن ظن السماع
بلا واسطة وهو الحق لان كلمة عن تدل على انه مروي عنه ومنسوب اليه واما انه مسموع منه فامر زائد لا كلمة للفظ فاثباته من غير دليل
فلكن يكون حجة بناء على مسئلة التعديل الدرجة الرابعة قول الصحابي كنا نفعل ونحوه وهو ظاهر في نقل الاجماع فالمعنى كنا جماعة الصحابة
نفعل جميعا وقيل ليس بحجة لان ليس ما عدا من الثلثة لانه انما يدل على انه فعلهم كذا الا انه من الله تعالى او رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم ولا اجماع ايضا والا كان ولي الفقه اياه خرقا للاجماع فيكون الخلاف خطأ وهو باطل بالاجماع فانه لا يخطئ مخالفه وهو
انه ذلك هي البطلان خرق الاجماع في الاجماع القطعي وهذا الاجماع ظني فلا يكون المخالف مبطلا واما قوله كنا نفعل كذا وهو في عهده
وهو يسمع نحو قول ابن عمر كنا نخير في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فنخير ابا بكر ثم عمر ثم عثمان رواه البخاري وقول ابي هريرة
كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي افضل الناس ابو بكر ثم عمر ثم عثمان فرفع الى رسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
فلا توقف فيه مسئلة اذا روى الصحابي المجمل المحمل على احد محامله فالتعيين لذلك المحمل لكن لا تقليد في هذا المحمل بل لان الظاهر
عدم حمله الا بقرينة عاينها والقرينة واجبة الاتباع فلا يترك هذا المحمل الا بالاقوى منه اعلم ان المجمل عندنا كما قدمنا ما لا يعلم معناه
الا بالبيان من المتكلم ولا شك ان حمله على احد المعنيين وتعيين المراد فيه لا يكون الا عن سماع فيجب الاتباع قطعا لكن الظاهر انه
لم يرد بهذا المعنى اذ لا يساعده قوله لان الظاهر عدم حمله الا بقرينة ولا تجب الاتباع بل حينئذ على اصطلاح
الشافعية فان المجمل غير متضح المعنى ومع ذلك لو سلم عدم الحمل الا بالقرينة المعاينة بل يجوز حمله على احد المعنيين بالراي او لكونه مانوسا بالنسبة الى
الآخر وانه لا يكون حجة ومن اوجب منا تقليد الصحابة فانما يوجب لاحتمال السماع وههنا قد ظهر ان لا سماع فلو كان حجة لزم تقليد المجتهد
وهو يخطئ ويصيب والاكثر من الشافعية يقبلون تاويل الصحابي وتعيين احد المحامل لما بينا مثاله قوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
البيعان بالخيار ما لم يتفرقا فيحتمل ان يكون المعنى هما بالخيار ما لم يتفرق ابدانهم فيدل على خيار المجلس كما يقول به الشافعي رحمه الله تعالى
ويحتمل ان يكون المعنى هما بالخيار ما داما متبايعين ما لم يتفرق اقوالهم فيدل على خيار القبول وابن عمر الراوي حمله على الاول ومشائخنا
الكرام لم يقلدوه وحملوه على الثاني لما ان في اثبات الخيار ابطال حق الغير الذي تعلق به من غير رضاه وهو الحق وهو اطلاق
الله تعالى بقوله الا ان تكون تجارة عن تراض يقتضي جواز التصرف من غير توقف على خيار المجلس فافهم ولو حمل ذلك الصحابي الراوي
ظاهرا على غيره كتخصيص العام فالاكثر من الحنفية والمالكية يعملون على الظاهر وفيه قال الشافعي كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته
لحاججته اي كيف اترك القول الواجب الاتباع بقول من ليس قوله حجة اقول ما الفرق بين الاول وهو حمل المجمل على احد المعنيين
والثاني وهو حمل الظاهر على خلافه خلا ان الحمل الاول تعيين قول من لا حجة في قوله كالثاني فليس بين الصورتين فرق لو قيل في الاول ترجيح
احد المتساويين وفي الثاني ترجيح المرجوح وترجيح احد المتساويين اهون من ترجيح المرجوح فيحتمل الاول دون الثاني وتفصيله ان
في الاول الخبر ليس حجة في نفسه اجمالا وانما يحتمل الحجية بالبيان والراوي قد بين فيقبل بخلاف الثاني فان الخبر حجة في نفسه

محمل فيعمل بالحجة فلا يعتد به لم يفد لان كلا المحملين لا بد فيهما من قرينة فترجح احديهما توهين والمرجح ميان في صيرورتها
حجة بالقرينة فالكلام في تاويله بالقرينة حجة فكلاهما والا فلا شيء منهما حجة فما الفرق وفي بعض النسخ لم يعمل بما كان
لم يفد ولا يظهر وجه والحنفية وكذا بلفظه يكون في ما حمل ذلك الصحابي الراوي لان ترك الظاهر لا يوجب عدم و اذ هو عادل لا سيما
اذا كان ممن اسلم قبل الفتح وحضر البيعة فلا يتركه الا بدليل قطعا وهذا الدليل اما النسخ او القرينة المعاينة فكلاهما موجبان ان المحمول
عليه مراد الله ورسوله فيجب اتباعه بخلاف الصورة الاولى فان التحمل للمعاني يجوز مخالفته اياها والحمل بالاخر بالرأي فقط ولا ينافي
العدالة ومعنى يسمح فلا قطع فيهما بالحمل بالسماع او القرينة المعاينة على انه المراد فلا يجب اتباعه فاتضح الفرق واندفع ما يقال ما بال
الحنفية يقبلون حمل الصحابي في الاول دون الثاني مع ان في الثاني ابطال الحجة دون الاول فافهم فان قيل يجوز ظن الصحابي غير القرينة
قرينة والخطاء في الحمل فلا يكون حجة قال واما تجويز خطاءه وظن ما ليس دليلا على الصرف دليلا عليه فمندفع بان المراد الرجحان بالمعاينة
غالبا يعني ان غالب حاله حمله بالسماع او القرينة المعاينة لعدالته فيكون المحمول عليه مراد الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم لا عدم الخطاء به فان
الظن واجب العمل وما ياتي فيه التجويز فيرد بانه جار عين الدليل الاجماعي مثل الخلفاء والعبادلة فلا احتمال ان بعد ترك الصحابي
نصا مفسرا غير قابل التاويل بعين علمه بالناسخ لان مخالفة المفسر ان يكون كبيرة والصحابي اجل من ان يرتكبه ولا يحتمل التاويل حتى يكون
ما هو لا متعين للنسخ لا غير فاما ان يكون علمه بالنسخ خطاء او صوابا والاول باطل كما اشار اليه بقوله واحتمال علمه بما ليس بناسخ في الواقع ناسخا
ابعد من الصواب فان ناسخ المفسر لا يكون الا مثله فلا يحتمل الاشتباه فتعين الثاني فيجب اتباعه خلافا للشافعي رحمه الله تعالى
والحاكم وغيره ما مر قيل في حواشي مرزاجان حمل الصحابي خلاف روايته مثل عمل غيره من اوي اي حديث العادل فيجب التفسير بصحيح ويجد بالحمل
فانه تفسير اتفاقا اقول هو فيما نحن فيه مع الفارق لان الرواة ليس لهم الا الرواية ولا علم لهم بالقرائن والاسماع بخلاف الصحابي فان له اطلاعا
والسماع ودينه العبرة كما لا يخفى فما نحن فيه اولى بالحجة لراوي الحديث مطلقا ومن ثمه تحير الصحابي في حمل المجمل تفسيرا فانه ولكننا لا نوجبهم
فيه لم يعتبر غيره من الرواة فتدبر وان حمل بخلافه غيره فان كان صحابيا فالحنفية قالوا ان كان الخبر مما يجوز خفاءه على العامل بالحديث فوقعه
روى ابو العالية الخزاعي عن صلوة الصبح رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه قال من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلوة رواه الامام ابو حنيفة عن ابي
موسى الاشعري رضي الله عنه تركه فالتارك غير الراوي قال في التيسير قد منع صحة الرواية عنه بل روى الطبراني عنه مرفوعا باسناد صحيح لا يغير حمل
هذا الصحابي العمل بالحديث لانه اي ما يحتمل خفاءه ومن الحوادث النادرة فيحتمل ان يكون تركه بعدم العلم بالحديث فلا يورث ضعفا في الحديث
وهم اهل بدر في حديث القهقهة فان الصحابة من كبار اولياء الله تعالى وخشوعهم في الصلوة وكل شاهدة منهم لم يشق عليهم
عن المشاهدة والخشوع فلا يجال لاحتمال القهقهة في الصلوة الا ترى انه لم يحك عنهم قهقهة خارج الصلوة الا ان يكون من جنس الذي لم يمكن
لهم صحبة فلعله حكيت في الصلوة فهم لا يحتاجون الى معرفة حكم القهقهة فيحتمل الخفاء عليهم او ان كان لا يحتمل الخفاء على العامل فحديث الحديث
المروي كحديث التغريب وهو ما روى مسلم وابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة والشافعي وعبد الرزاق وابن ابي شيبة والطحاوي عن
عبادة بن الصامت خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا الثيب جلد مائة والرجم والبكر بالبكر جلد مائة ثم نفي سنة قلنا امير المؤمنين عمر رضي الله عنه
لا انفي ابدا بعدكم كان من غزوة مرتدا بالروم روى عبد الرزاق عن ابن المسيب قال غرب عمر رضي الله تعالى عنه ربيعة ابن امية في الخمر فلحق الى
فلحق بهرقل فتنصر فقال لا اغرب بعده مسلما وقال امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه الكرام كفى بالنفي فتنة روى الامام محمد

من طلب بل الامام ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم قال قال عبد الله بن مسعود في السكر ... قال قال
علي ابن ابي طالب رضي الله تعالى عنه حسبها من الفتنة اي خفيا واما لفظ الكتاب فقول ابراهيم النخعي كما رواه ذلك الامام فهذان
الاماما الهما بان السريان مخالفات رواية عبادة و ابن مسعود يشكل لانه مع تشاهما بل هما اولى بالعلم منهما فهذا الامر فان الخليفة ادرى بحقيقة
امر الحد لانه المباشر بالاقامة واما التعريب امير المؤمنين عمر فلعله بلا سند الا الكوفة حيث اقام فتامل فيه فانه لا يخلو عن قلق و ان كان هو العامل غير
صحابي وهو كان اكثر رواية فالعمل بالخبر لا بالغير لان الخبر حجة وعمله ليس بحجة ليس فيما نحن فيه الخبر مما لا يخفى عليه الا اجماع اهل المدينة عند المالكية
فانه اجماع وحجة مقدمة على الخبر عندهم

مسئلة تقسيم الرواية فيها ثلثة التحمل و الضبط و الاداء وكل منها عزيمة ورخصة فالعزيمة في الاول اي التحمل مثل ما في تخلف و الاصل قراءة
الشيخ من حفظ بل التحمل مثل ما هو على ما عداه اتفاقا و بعدها بالرواية قراءة الشيخ عن كتاب وقراءتك اي ايها المتحمل او قراءة غيرك عليه فتقرا انتم
و لو قلتا ان يكون هناك ترتيب بتقييد من التقرير بدون التقرير من بالاطلاق و بعد الغرض في الاصطلاح وبه تحد ايها المحدث ابو حنيفة اذ كان
القراءة من كتاب لافادة التمكن عن ضبط المتن و السند وكمال العناية وذهب جمع ومنهم النجاري الى المساواة بينهما فلا فالاكثر الحديث
فانهم قالوا قراءة الشيخ ارجح واستدلالهم بقراءة الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على الصحابة دون قراءتهم عليه في غير محل النزاع
فانه لا يمكن القراءة من الصحابة فان ما يوحى اليه لا يمكن المعرفة به من غير اخباره بخلاف ما نحن فيه فالفرق واضح و خلف الكتاب
و الرسالة واليه اشار بقوله و الكتاب كالخطاب والرسالة شرعا وعرفا فاذا كتب الشيخ حدثني وارسل به رسولا فالعمدة
على المرسل اليه جواز الرواية من نفسه كفى كما اذا ادي شافهه والتعليق اي تعليق قبول الكتاب على البينة ليشهد عند المكتوب اليه انه كتاب
فلان الشيخ لتحقيق في باب السنة من ابي حنيفة لكمال عناية بامرها وعظم احتياطه بها الا ترى الى امير المؤمنين علي كيف يحلف الراوي
و يعنيهم لكفاية ظن الحظ في الكتاب وبصدق في الرسالة فاذا ظن المكتوب اليه انه خط فلان الشيخ او ظن المرسل اليه صدق الرسول
في رسالته كفى لان الاتباع بالظن وجب بخلاف كتاب القاضي الى القاضي فان التلبيس في المعاملات اكثر مما
في السنن فلا يقبل كتاب القاضي الى القاضي من غير بينة ويصح في الغرض ان يقول المتحمل حين الرواية حدثنا واخبرنا وانبانا
مقيدا بالقراءة مطلقا على الاصح قال الحاكم على ذلك عهدنا ائمتنا و نقله عن الائمة المجتهدين و يقول في الكتاب و الرسالة اخبرني في
الاصح لشيوع اطلاق الخبر عند عدم المشافهة دون التحديث وقيل هو اصطلاح و الرخصة في الاول الاجازة وهو ان يقول الشيخ اجزت لك
ان تحدث مروياتي والسلف قد اختلفوا فيها فمنهم من اجاز ومنهم من منعها لكن المتأخرين وسعوا حتى جوزوا الاجازة العامة كمن يقول لمن يريد بان
يقول اجزت للمسلمين كافة وبالجميع اي جميع مروياته بان يقول اجزت جميع مروياتي وللمجهول بان يقول اجزت لمن هو موجود الان
في حيوتي و بالمجهول مثل اجزت بما اخبرني ولمعدوم مثل اجزت لمن سيولد و بالمعدوم مثل اجزت بما سامع ونقل عن بعض التابعين
انه سئل الاجازة بعد سنته فتعجب وقال لاصحابه هذا يطلب مني ان يكذب علي والاصح الصحة ... اذ المنع
مطلقا يؤدي الى ابطال اكثر السنن لكن يشترط عند الامامين ابي حنيفة ومحمد علم المجاز له بما اجيز فلا قائل بها في قياس قول ابي يوسف
او الاخير الصحة الاجازة والتبرك بلقاء الشيخ اجماعا والنزاع في صحتها لعمل المجتهد والرخصة في الثاني المناولة وهي ان يناول
الشيخ السامع الكتاب و يقول هذه احاديثي عنك او عن فلان فيقبضه ... الاجيد ...

بحجة مراد من الكتاب وما المبين فيه فافهم والانزال على ان القرينة قد تفيد القطع ويجوز ان يكون ههنا قرينة قاطعة دالة على ان
الكتاب كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فما لم فيه فانه احتمال بعيد خلاف الظاهر واستدل ثانيا النسيان فان النسيان
فان الانسان سابق السهو والنسيان فلو لزم الحفظ والرواية بالكتاب السنة كم تعطل كثير من الادلة بالنسيان واجيب بان الغلبة بعد معرفة
الخط ممنوع والكلام فيه على ان النسيان في القديم من الحديث بماني حفظه وعدم فهم معنى الحديث جيد جدا اعلم ان الامام ابا حنيفة
في باب السنة جدا منع الكتاب والرسالة الا بالبينة ولم يعتمد على المرسول ومنع الاجازة مطلقا ولم يعمل بالخط الا متذكرا ولهذا
قلت الروايات عنه فان احتياج هذه الشروط قلما يوجد وذلك لان السنة اصل الدين كالكتاب وينبغي وان لم يجب التواتر
للضرورة لكن ارخاء عنان الشريعة فيها مطلقا تاسيس للتعارض والتشاجر فانه لو اعتبرت بجميع انحائها وقع التعارض كثيرا وفتح لباب
التقصير حفظ الحديث والسيرة فان الاعتماد على الخط يودي الى قبول كل مكتوب والتلبيس فيه ممكن بل واقع فيضيع الدين فهو
الاقرب الى تحليف هذه المومنين على كيفية احتياطه اعلم ان علم ما في الكتاب ومعرفته المعنى انما شرط الاسلام
لان المقصود في السنة المعنى ولا تعبد بما في العادة الا في حفظ المباني واخذ الاحكام ومن قصر فيما
يكون مما لا فيه التعبد بالسنة قلما يفيد بالكتب بعينه ومن فحاكله فافهم والعزيمة في الثالث اي الاداء باللفظ
المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم او في تسميته والرخصة جواز النقل بالمعنى للعالم باللغة المتفقه بالشريعة الظاهر انه
شرط للنقل بالمعنى المتفقه بالشريعة وليس هو مختار المص فينبغي ان يحمل على انه يجب في النقل بالمعنى العلم باللغة فكان الحديث
وارد على المعاني اللغوية والتفقه في الشريعة فكان واحد اعلى المعنى الشرعي ثم الاولى النقل بعبورته لانها العزيمة وليست رخصة
استقلاله وهو ظاهر جواز الامام فخر الاسلام النقل بالمعنى الا في نحو مشترك اي غير متضح خفيا كان او مشكلا او مجملا او متشابها بخلاف العام
والحقيقة المحتملين للمجاز والخصوص فانه يجوز للفقيه وتفصيل كلام هذا الامام ان الاقسام خمسة ان يكون المنقول متضح المعنى غير قابل
للتاويل اصلا كالمفسر والمحكم وما يكون محتملا التاويل ظاهر في الدلالة كالنص والظاهر وما يحتاج فيه الى التاويل للعمل به كالمشكل والمبهم
وما لا يدرك بالتاويل بل يحتاج الى السماع كالمجمل او لا يدرك اصلا كالمتشابه وجوامع الكلم فالاول يجوز نقله بالمعنى لكل عارف باللغة
اذ لا احتمال للغلط في فهم المعنى لعدم قبوله التاويل والتخصيص اصلا واما الثاني فلا يجوز الا للفقيه فانه يجوز ان يفهم غير الفقيه المعنى الا بحمل
ذلك التاويل ويكون هو مراد الشارع فيفوت الحكم واما الفقيه فيعرف حق كل لفظ فلا يغير بحيث ينقلب من الظاهر الى الاحكام واما
الثالث فلا يجوز فيه النقل بالمعنى اصلا لان المعنى لا يفهم فيه الا بالتاويل واستعمال الراي والراي يخطى ويصيب فما هو غير واجب
الاتباع بصيرة واجب الاتباع بالنسبة الى المعصوم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه فان نقلت لعله يعرف بالقرينة
قلنا لو كانت القرينة متروكة بحيث يحصله بتعجيل المعنى فهو داخل في احد القسمين الاولين واما الرابع فلا يحتمل النقل بالمعنى فيه فان المتشابه
لا يعرف معناه واما المجمل فيحتاج الى سماع البيان فنقل المتشابه وكذلك النقل بنقل المجمل والبيان وهما معا بيان مقتضيا المعنى واما الخامس
فلان جوامع الكلم مخصوص بما اعطاه رسولنا صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم كما يدل عليه الخبر الصحيح ولا يمكن الاتيان بمثله فلو نقل
بمعناه ينقل على فهمه وعلى ما يتادى من عبارته فيفوت اكثر الفوائد المشتملة هي عليها ثم هو الفقيه في جواز النقل واما القبول فلا نزاع
فيه ويقبل مطلقا ويحمل على ان الناقل الراوي [illegible] يجوز النقل بالمعنى لكونه هو الامر في كتب الحنفية [illegible]

انما هي اذا علم عدم تحليل الحرام وتحريم الحلال وذلك اذا اتضح المعنى كما لا يخفى على ذي كياسة فافهم واستدل ولا يجوز تفسيره بالعجمية
اجماعا وهو نقل بالمعنى واجيب بانه اي التفسير بالعجمية للتفهيم يعني ان الجواز هناك ليس الا التفسير ليفهم العجم وليس يجوز هناك ان ينسب
الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بان يقول هذا قوله فالذي يجوز فيه ليس نقلا بالمعنى والذي هو نقل بمعناه لا يجوز فيه على ان
الجواز لضرورة افهامهم لا يستلزم الجواز فيما لا ضرورة فيه واستدل ثانيا المقصود في الحديث المعنى فقط دون اللفظ لانه وحي غير متلو فليس
اللفظ فيه مراعا وذلك حاصل في النقل بالمعنى فيجوز اقول لا نسلم انه المقصود فقط بل التبرك بلفظه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ايضا
فيجوز ان يكون مراعاة وجه لهذا والجواب ان المقصود الاهم انما تعلق بمعرفة الاحكام الالهية وليس بحيث يعدم الحكم بالتعلق فيجوز تادية
معناه بحيث يستفاد منه الحكم المفهوم ويكفي في المقصود واما التبرك فهو وان كان مقصودا ايضا لكنه انما يفيد الاستحباب وكونه عزيمة فاوجبه ولو سلم
ان المقصود هو المعنى فلا نسلم انه علة تامة للجواز للنقل بالمعنى حتى يستلزم جوازه لجواز المانع وهو الاختلاط اي اختلاط كلام النبي بلغاء الشرع
الى الكلام والاعادة من الجماعة وجوابه ان الواجب نقل الاحكام الشرعية لئلا يفوت فائدة البعث وفي السنة الاحكام انما تستفاد من المعنى دون النظم
فيما يتوقف بالنظم ولا يجب رعاية البلاغة اذ ليس فيه الاعجاز فالغرض من نقل الشرائع تمام نقل الاحكام الشرعية لئلا يفوت فائدة معنى بعثه
واما الكتاب فلما كان معجزا متعلقا بالاحكام الشرعية وجب نقل النظم ايضا فافهم لما تعرف قالوا اولا قال النبي صلى الله عليه وآله وصحبه
وسلم نضر الله امرء الحديث يعني نضر الله امرء سمع مقالتي فوعاها فحفظها فاداها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من
هو افقه منه رواه احمد والترمذي وابن ماجه وابن حبان وفي رواية اخرى نضر الله امرء سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها
فرب مبلغ اوعى من سامع ورب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه رواه اصحاب السنن قلنا الناقل
بالمعنى يؤدي كما سمع فان المراد تادية معناه كالمترجم بالعجمية فانه مؤد كما سمع ويدل عليه قوله ورب حامل فقه فان
الفقه يتعلق بالمعنى دون اللفظ ولو سلم ان الناقل بالمعنى ليس مؤديا كما سمع فهو دعاء له اي للناقل باللفظ لانه الاولى والاحرى
ولا يلزم منه عدم جواز النقل بالمعنى ولا ينافيه رب حامل فقه غير فقيه اه لان المعنى رب حامل فقه غير فقيه فيحتمل نقله بالمعنى الى القياس
فينبغي ان يجوز مع الاحتمال لا يجب شئ انما غاية امره الندب ثم ان في هذا الاستدلال شيئا والوضع فان الحديث روي بالفاظ
مختلفة فهو لا يخلو عن النقل بالمعنى فلو لم يصح لم يصح الاخذ به وقالوا ثانيا لو جاز النقل بالمعنى لادى بالتسامح الى طمس الحديث
فانه لو نقل الاول بالمعنى غير الحديث ثم بعده ينقله كذلك في درجة اخرى ويقع قبحه لتغيير شايع ثم وثم حتى ينطمس المعنى قلنا الكلام
على تقدير عدم التغيير اصلا والا فلا كلام في دوام التغيير موجبه لا يجوز ولا يقبل بل هذا الاتيان من العدول الثقات اصلا
قال الرازي انا لنا ائمة قيل في حواشي ميرزاجان لو صح النقل بالمعنى لزم تقليد الراوي وهو باطل لان المجتهد انما يجتهد في
نفسه اي في لفظ الراوي او استنبط الحكم منه لا في لفظه عليه السلام حين كونه منقولا بمعناه اقول ان نقل معنى النبي
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على ما هو الظاهر من العالم الفقيه الناقل فاللفظ تابع ولا اجتهاد انما يقع في المعنى وهو من
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا يلزم تقليد الراوي والا اي وان لم يبق المعنى فلا نزاع في عدم جوازه على
انه لا يتم النقل بالرواية فانه يؤدي المعنى نفسه فلا اجتهاد فيه اجتهاد في المعنى المقصود له عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره وفيه نوع من التحريف فان صاحب الحواشي انما تمسك بهذا الوجه الدليل الثاني لا انه اورد جوابا

آخر وقد ربما يجوز ان يفهم من الحديث وينقله بلفظ آخر ولم يكن هو مراده صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فيجتهد المجتهد في هذا اللفظ ويفهم المعنى فيلزم تقليد الراوي وحينئذ اندفع الجواب ووجهه بان بقاء معناه الواقعي غير لازم والمعنى المفهوم باق ثم اجاب صاحب الحواشي بان العادل الماهر لا ينقل على حسب فهمه مع احتمال كونه غير مراد والا كان مدلسا ولا يبعد ان يقال نوه بصورة رفع الاتفاق على عدم الجواز وتعقب مطلع الاسرار قدس سره بانه اذا ظن انه مراد الشارع ونقله فلا تدليس وانما التدليس اذا علم ان له محملا آخر ويحتمل ما حمله عليه وما قوله انه رفع الاتفاق فيه بعد ان من موارد النزاع المشترك اذا اتى كلام الشارع به وقت اذا تأملت فيما بينا في تقرير كلام الامام فخر الاسلام قدس سره علمت اندفاع هذا باكمل الوجوه فتذكر

مسئلة حذف البعض من الخبر ورواية البعض منه جائز ان لم يكن متعلقا اي بين ما حذف وبين ما روى تعلق يعني اختلاف سببية لو لم يذكر لاستفاد منها ذكر حكما منافيا اي منافيا له كالمتغيرات من الاستثناء والغيرة ونحو لا تبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق الا وزنا بوزن مثلا بمثل سواء بسواء رواه مسلم ونحوه من ابتاع طعاما فلا يبيعه حتى يستوفيه رواه الشيخان ونحو الصلوة الى الصلوة كفارة لما بينهما ما اجتنب الكبائر رواه في السنن كقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم المسلمون تتكافؤ دماؤهم اي تتساوى في حرمته والقصاص ولذا قلنا يقتل الحر بالعبد ويسعى بذمتهم ادناهم كالعبد المأذون مثلا ولذا يثبت الامان اذا امن واحد من المسلمين ويرد الغنائم عليهم اقصاهم ابعدهم ولا يغير وينتقض بالاخذ وهم يد على من سواهم كالعضو الواحد في اتحاد كلمتهم وحرمته وما هم واسواهم رواه ابو داؤد فهذا الحديث كل جملة منه مستقلة لا يتغير واحدة بالاخرى اصلا وقيل لا يصح الحذف اصلا وقيل يجوز ان روى مرة على التمام او ان علم انه لم يتهم في مرة من المرات غيره وهي الى الكمال لنا اذا عدم التعلق بين الكلامين فكخبرين مستقلين فلا يتوقف نقل واحد على الاخر والخبر شائع لرواية البعض مع حذف البعض من الائمة الكثيرين بلا انكار فهذا اجماع على الاجماع فافهم

مسئلة اذا كذب الاصل الراوي الفرع في روايته عنه سقط هذا الحديث المروي اتفاقا لان تعارضهما صدقهما معا فيه اي في هذا الحديث و لابد في الاتصال من صدقهما ولفوت الاتصال لفوت الحجية فان قلت تعارض صدقهما ممنوع بل يجوز ان يكونا صادقين لكن نسي الاصل بل هو الظاهر فان النسيان ان ما سمع قبيحا ودهل بخلاف نقل سماع ما لم يسمع فانه لبعيد عن العدل قلت الاصل يدعى كذب الفرع ولا شك ان هذا الاتيان مع صدقه ونسيان ما سمع وان كان نادرا لكن تيقن انه ما سمع مسموعه بعيد جدا فقد اورث هذا التكذيب ريبة قوية ولا حجية بعد هذه الريبة ويلحقه على عدالتهما كما كان من قبل فيقبل سائر رواياتهما في حديث آخر وذلك لان اليقين لا يزول بالشك بل يعمل به وعدالة كل منهما كانت ثابتة والآن قد وقع الشك في كل واحد بعينه فلا يزول به اقول انما يتم هذا لو بقي بعد التهاتر لا الاعتبار يعني ان فسق واحد لا بعينه متيقن فيزول به عدالة كل واحد وانما الشك في تعيين الفاسق منهما فلا يزول به تيقن عدالة كل بدلا فلو اكتفى به تم البيان لكن من البين ان لا كفاية به فان الكفاية انما كانت لو لم يجوز الاخذ بما انفرد به احدهما فقط لكن الامر ليس كذلك فانه يجوز الاخذ بحديث يروى باسناد فيه كلاهما وح لابد من عدالتهما والا لزم الانقطاع فلا كفاية بعدالتهما بدلا ولو وجه بان الظاهر من حالهما عدم الكذب تعمدا بل غاية ما يقع من غيره السماع منه غلطا او وهما من الاخر لما سمع انه لم يسمع فالكذب الذي وقع من احدهما غير عمد وهو لا يضر العدالة ثم نعدل كل بدلا وما قدر فانه احق بالقبول وبعبارة اخرى ان عدالتهما كانت ثابتة من قبل و في هذا الكذب احتمال ان واحدا منهما تعمد فيه فيفسق او وقع له الوهم فلا الفسق ويطريان بهذا الشك لا يزول ما كان ثابتا بل

ينبغي العمل به وعلى هذا الامر وعليه مشى المشايخ وعبارة الكشف لا يمنع منه بل هو الظاهر من كلامه وهو قال الاصل لا ادري ينبغي
ما كذب صريحا فالاكثر قالوا الحديث المروي حجة خلافا للكرخي الامام ابي الحسن وجماعة منا كالقاضي الامام ابي زيد
وللامام احمد روايتان ونسب القبول الى الامام محمد والمنع الى ابي يوسف تخريجا من اختلافهما في قاض تقيم البينة على
قضائه وهو لا يذكر بل يعمل بالقضاء المشهود به وتقبل البينة عند الامام محمد يقبل ويعمل به وعند الامام ابي يوسف لا يقبل ولا يعمل
ومنشأه عدم تذكر الاصل وانما قال ونسب ولم يحقق لانه لم يعلم بوجه الرواية صريحة وقد قيل ان عدم قبول ابي يوسف لان اتمامه
فلما تقضي في الشهود رتبته وهذه الرتبة برد الشهادة وهذا اختلاف الرواية فالاولى ان يستخرج من عدم تذكر ابي يوسف
المروي عنه مسائل عديدة في الجامع الصغير مع ثبات الامام محمد فيه بعد علمه بالرواية والاصل دون ابي يوسف ومثل عدم
تذكر الاصل الحديث مع رواية الفرع وذكر الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان الامام ابا حنيفة رضي الله تعالى عنه
مع الامام ابي يوسف في هذا الخلاف حيث اوردنا الانكار محمد الزهري رواية عن عروة عن ام المؤمنين عائشة قال
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ايما امرأة نكحت من غير اذن وليها فنكاحها باطل فلما موسى الراوي عنه حين سأله ابن جريج
عنه وقد تقدم تخريجه قيل عليه ان انكار الزهري كان انكار تكذيب فليس مما نحن فيه وهذا ليس بشيء فان الامام فخر الاسلام
قد عمم عنوان المسألة انكار التكذيب وانكار السكوت واورد مثالين هذا وانكار سهيل حديث القضاء بشاهد ويمين فلعله قصد
تمثيل القسمين بمثال مثال القائل بالحجية قالوا اولا الراوي الفرع عدل غير مكذب وهو جازم بالرواية فنسيان الاصل لا يضره
فوجب العمل بروايته كما لو مات الاصل او جن فانه يقبل رواية الفرع مع وجود عدم التصريح منهما والمانع لا يخيل الا ذلك
اقول لو توقف الاصل عن التصديق يريب في صدقه في دعوى السماع فلعله يمنع الوجوب للعمل بل هو الظاهر لاضمحلال ظن الاتصال
ولم يوجد هذا المعنى في المقيس عليه وهو صورة الموت والجنون الا ان غير مكذب فلا يمنع لانه وان لم يكن مكذبا لكن اختيار
رتبة الكذب الموجب لاضمحلال ظن الاتصال شرطا وجوب العمل فتأمل وقد ينقض بالشهادة وقد اجمعوا على عدم قبول
شهادة الفرع مع نسيان الاصل مع ان الفرع العدل غير مكذب وجوابه ظاهر فان التحميل من الاصل شرط في قبول شهادة الفرع
وبعدم التذكر فات التحميل فتأمل فيه واجيب بان الشهادة اضيق من الرواية ومنها بالاحتياط بالاحتياط في الرواية ومن ثمه
اشترط العدد فيها والحجاب فلا يسمع الشهادة الا اذا عاين المشهود عليه ولا يكفي سماع قوله من وراء الحجاب وفيه تعتبر الفاظ الشهادة
ليست الا كالاخبار ولانه قد اشترط فيه امور على خلاف القياس كالعدد ونحوه فينبغي فيما وراء ذلك على القياس فان
كان التشكيك ساريا في الصدق ربته فانه محل التحمل فالحجر انه مثله الا انه لا يريد الشهادة وانهم قد نقض بنسيان الحاكم حكمه
اذا شهد شاهدان انه حكم فانه ينبغي ان يقبل الشهادة لان الشهادة غير مكذب من تحت الا يقبل واجيب بمنع انتفاء اللازم
وهو عدم القبول بل يقبل عند الامام مالك والامام احمد والامام محمد وانما لا يقبل عنده من لا يقبل الرواية وذكر الامام
ابي يوسف مع هؤلاء الائمة في القبول على ما بين ابن الحاجب فان كتب اتباعه من الحنفية ناطقة بعدم القبول عنده و
اجيب بالفرق بين الشهادة والرواية فان النسيان التراقع والمخاصمة البعيد عن تهمة متهم [illegible] في جهود الشهود و
بخلاف النسيان في الرواية فتأمل واستدل ثانيا بان سهيلا بعد ما حدث عنه ربيعة انه عليه وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام

قضى بشاهد ويمين وقطان بعض الكتب مرفوعين بالالزام فلم يعرفه ولم يتذكر فكان يقول حدثني ربيعة عني ذلك عنه يعني ربيعة مخطئ في التقسيم ابو داود
وغيره والظاهر ان هذا الحديث اخرجه مسلم بسند ليس فيه ربيعة ولا سهيل رهيب في الكشف وغيره بانه يدل ما ذكرتم على الوقوع اي وقوع
الرواية مع عدم تذكر الاصل فاين وجوب العمل والنزاع فيه لا في الوقوع قيل في حواشي مرزاجان ذلك الوقائع لم ينكر عليه احد
فصار اجماعا سكوتيا وقد لزم منه جواز العمل به والجواز لا ينفك عن الوجوب بالاجماع فقد لزم الوجوب اقول في هذه وفيه ادلة انه
جواز الرواية وعدم الانكار لو سلم فهو اجماع على جواز الرواية فاين جواز العمل ولا اثر لهذا اي عدم انكار الرواية الا في
الرواية من غير العدل لم ينكروا الا بدل على جواز بل الاجماع على حرمة العمل بها فانما نقلت التحديث رفعا باسنده عن العدول
والنسبة تصحيح للحديث والتصحيح لا اقل من ان يدل على الجواز يسمى في قبول المرسل ان التحديث من اعتقد توثيق لمروى وما
الرواية من غير العدل تعليلين تصحيحا فافترقا تحلف التحديث انما يكون تصحيحا اذا لم يبين مجهولا او حسب الريبة واما مع تبيين ذلك
تلبيس تصحيح ومن يرى سكوت الاصل قادحا في الاتصال يرى هذا سكوت تضعيفا فكيف يكون الرواية على هذا النحو توثيقا
هو رواية نقل الرواية من غير العدل فافهم اقول ثانيا الاجماع على عدم الانفكاك بين الجواز والوجوب ممنوع كما تقرر
عند الحنفية ان الراوي الغير الفقيه لو خبر حديثا في السنة جاز العمل بحديثه ولم يجب فقد انفك الجواز عن الوجوب عندهم فاين الاجماع الا ان يراد
اجماع ما وراء الحنفية فانهم يوجبون العمل فيما ثبت فيه الجواز فلا بد لهم القول بالوجوب فافهم او يقال انه اراد انعقاد الاجماع
في رواية غير المجهول فتامل ثم اعترض في هذا الدليل بان هذا نقل حكاية وقعة ولم يقصد به التحديث حتى يدل على صحة الحديث
فافهم المانع قيل يستدل بما روى مسلم ان رجلا اتى عمر فقال اني اجنبت فلم اجد ماء فقال لا تصل فقال عمار لعمر رضي الله عنه اما تذكر
يا امير المؤمنين اذ انا وانت في سرية فاجنبنا فلم نجد الماء فاما انت فلم تصل واما انا فتمعكت اي تقلبت في الارض بحيث اصاب
التراب جميع البدن فصليت فقال النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انما يكفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تنفخ ثم تمسح
بهما وجهك وقد وقع في سنن ابي داود انما يكفيك ضربتان فلم يذكر امير المؤمنين عمر فارجع عمر عن مذهبه فانه لا يرى التيمم
للجنب وفي رواية مسلم فقال عمر اتق الله يا عمار وانت لا تذهب عليك ان امير المؤمنين انكر انكار التكذيب لا انكار السكوت
فليس هذا من الباب في شيء واجيب بان رده اي رد امير المؤمنين لا يلزم غيره ولعل عنده ما رجعنا القبول قوله كيف لا وقد
ادعى تشترك في الحادثة فلما نسي هذه الحادثة فرجع الريبة في انه صدق عمار ام وهم ولا يلزم من هذا ان لا يقبل مجرد سكوت
الاصل ويرده انه لما كان الاشتراك في سبب العلم موجبا للريبة فههنا علم الشيخ بسبب علم الفرع فسكوته من هو سبب العلم
موجب بالطريق الاولى فافهم وبعض لا يبعد ان يقال ان غاية ما لزم رد امير المؤمنين واما سقوط الحديث عن الحجية فلم يلزم وانما
يلزم لو ثبت الاجماع وقد قيل حديث عمار هو حديث الآخر حيث استدل علي ابن مسعود فلم يقبل كما هو مروي في الصحيحين
واما الجواب بان عمار لم يكن راويا لهذا الحديث عن امير المؤمنين عمر رضي الله عنه فعدم التذكر ليس من الاصل فليس
من الباب فضعيف لان النسيان غير المروي عنه لما دعته الشترك اذ امنع قبول الرواية وايقاع الشك في الاتصال فنسيان المروي
عنه اولى ان يمنع لان ايجاب الريبة فيه اشد فافهم

مسئلة اذا انفرد الثقة بزيادة في حديث من بين الثقات فان تعدد المجلس وعلم ذلك التعدد او جهل قبل هذا الحديث

قال حذف بعض الخبر جائز وهذا الحمل صحيح فيحمل عليه فلا وجه للرد بل يقبل مطلقا كالحنفية اي كما يقول الحنفية فيما روى الامام ابو حنيفة
عن ابن مسعود في رواية اذا اختلف المتبايعان والمحفوظ في رواية البيان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية خمسة رحمه الله
عنه لم يذكر القيام للسلعة بل روى اذا اختلف البيعان تحالفا وترادا فقيد هذه الرواية بقيام السلعة جمعا بين الروايتين وحكموا
بالتحالف عند قيام السلعة لا غير بالحذف فقالوا انه حديث واحد وارد مع الزيادة لكن حذف الراوي تارة فالحديث من الاصل
موجب للتحالف عند قيام السلعة ساكت عما اذا لم يقم لا انما الحمل المطلق على المقيد كما زعم البعض اتقن هذا اقتحي لا يرد ان حمل المطلق
على المقيد ليس من مذهبكم الا عند تعذر الحمل بها فهذا ليس مما يجوز فيه الحمل وما اجاب عنه في الكشف من ان الحمل واجب عند اتحاد
الحادثة والحكم وههنا كذلك سخيف لان الاطلاق والتقييد ههنا وقعا في السبب فان اختلاف المتبايعين سبب التحالف والتراد
لا الحمل للمطلق على المقيد اصلا فافهم وتثبت وههنا بحث هو ان الحمل على الحذف غير ممكن فانه قد تقدم ان حذف بعض الخبر انما
يجوز اذا لم يكن المحذوف متغيرا وههنا كذلك لان زيادة قيام السلعة يفيد التقييد والجواب ان الحذف حالة التغيير انما يمتنع لو كان
بحيث لا يفهم المعنى المقصود عند حذف المغير وليس ههنا كذلك فان الحكم بالتراد قرينة تدل على تقييد التحالف بقيام
فان الظاهر من التراد رد المبيع الثمن وما رد القيمة فليس من المراد في شئ فافهم

مسئلة المرسل قول العدل قال عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام كذا هذا اصطلاح الاصول والاولى ان يقال ما رواه العدل
من غير اسناد متصل ليشمل المنقطع واما عند اهل الحديث فالمرسل قول التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كذا
والمعضل ما سقط من اسناده اثنان من الرواة والمنقطع ما سقط واحد منهما والمعلق ما رواه من دون التابعي من غير سند والكل داخل
في المرسل عند اهل الاصول ولم يظهر لتكثير الاصطلاح والاسامي فائدة وهو ان كان من الصحابي يقبل مطلقا اتفاقا الا ما شذ
او من صاحب احد والصحابة كلهم عدول ولا اعتداد لمن خالف فيه فانه انكار للواضح وان المرسل من غيره فالاكثر ومنهم الائمة
الثلثة الامام ابو حنيفة والامام مالك والامام احمد رضي الله تعالى عنهم قالوا يقبل مطلقا اذا كان الراوي ثقة وقيل من اسند
فقد احالك على من روى عنه ومن ارسل فقد تكفل لك بصحته لانه لا يخبر العدل ان نسبة ما فيه ريبة الى الجناب المقدس
صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم وهذا يفيد زيادة قوة المرسل على المسند والظاهر ان هذا اسيا ترى في قبوله وقال ابن
ابان رحمه الله تعالى من مشائخنا الكرام يقبل المرسل من القرون الثلثة مطلقا ومن ائمة النقل بعد
تلك القرون ووجه كثرة العدالة في تلك القرون وعدم فشو الكذب فالظاهر انه انما يسمع من العدول وبعد
تلك القرون قد فشى الكذب فلا بد من تعديل الرواة الا انه لا يكون الا من الائمة وعلى هذا الا يشترط التوثيق
في الرواة والشهادة في تلك القرون كما هو رواية عن الامام وهو الظاهرية وهم اصحاب داود الظاهري هذا
سوا سبيلهم ظاهر الحديث وعدم تعمقهم في فهم المراد وجمهور المحدثين الحادثين بعد التابعين قالوا لا يقبل المرسل مطلقا
سواء كان من ائمة النقل او لا ومن بعد القرون الثلثة او لا قال العيني في شرح الهداية وقد جعل بعض هذا القول من البدعة
وقال الشافعي لا يقبل الا ان اعتضد باسناد ولو او خبر او مسند مرة اخرى او ارسال آخر او نحو ذلك او مرسل اليه
او قول صحابي او انفق عليه المرسل او اكثر العلماء او عرف من عادته انه لا يرسل الا عن ثقة وقال طائفة من المتاخرين منهم الشيخ

الى انه الكتاب فتخيره عنيت على الاصل الموهن فان الرد لم يثبت وان ما روت فعله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم والكتاب
هو قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم وقد روي عن ابن عباس لا ربوا الا في النسيئة واصل به اسامة فسئل عنه اي عن مرفوعيته
ثم قال سمعته عن اسامة بن زيد ورجع عما كان يفتي به بخبر ابي سعيد ولو كان سمعه هو لما ساغ له الرجوع بخبر الواحد لتغير اليقين عنده
مسامعه القطعي بالسماع وما ورد في بعض الروايات عنه مرفوعا لنفاه منسوبا الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقال البراء بن عازب ما كلما نحدثه سمعناه من
رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب في الحديث وارسال الائمة من التابعين كالحسن وسعيد ابن المسيب والعامر الشعبي و
ابراهيم النخعي وغيرهم وكان ذلك اي التحديث على سبيل الارسال معروفا بينهم مستمرا من قرن الصحابة الى التابعين بلا نكير
من احد من الائمة فكان ذلك اجماعا على قبول المراسيل ولا يذهب عليك السكوت عن ارسال الصحابة فان مقبول له
متفق عليه لا اجماع حجة في المتنازع فيه ولعل المقصود ان الارسال شائع جرت من وقت الصحابة الى القرون التي بعدها وقيل الحكم
ولم ينكروا المرسل ورد بانه انكار محمد ابن سيرين قدس سره وهو من كبار التابعين فلا اجماع قال لا تاخذوا بمراسيل الحسن و
ابي العالية فانهما لا يباليان عمن اخذ الحديث وفيه اي في الجواب ما فيه فان غاية ما لزم من قول ابن سيرين عدم قبول
مراسيل الحسن وابي العالية خصوصا بسبب مختص لا عدم قبول مطلق المراسيل فلا يغير الاجماع اصلا ثم انه لا يتم قوله انهما
فان غاية ما قال عدم المبالاة في اخذ الحديث لا عدم المبالاة في روايته وايجاب العمل بها وهيهات رجلان منهما العدالة
وسائرهما العلم فيها وان لم يباليا في الاخذ فهما لا يرويان الا عن العدل ولا يرسلان الا اذا كان مثل الشمس على
نصف النهار كما تقدم قوله قدس سره فافهم الاكثر استدلوا اولا بما استدل به المختار فلا يفيدهم هذا الاستدلال تعميما
حتى يقبل مرسلات غير الائمة ايضا فلا يفيد مدعاهم واستدلالهم بهذه الاستدلالات يشهد بان مقصودهم قبول المرسل من الائمة
ذوي البصيرة واستدلوا ثانيا بان رواية الثقة عن احد من الاحاد توثيق له والمرسل رواية عدل عن ثقة فيكون حجة ودفع بان
ذلك اي كون رواية العدل توثيقا له في الواقع ممنوع لان مطابقة خبر للواقع غير ظاهر بل احتمال الخطأ قائم نعم رواية العدل
توثيق في زعمه وهو لا يفيد وانما كان يفيد لو كان العدل الراوي ذا البصيرة وعلم صحيح لا نزاع وقد عرفت ان مقصود الاكثر لا يتجاوز
عنه المنكرون قالوا اولا في المرسل جهل ذات الراوي وجهل الذات يستلزم جهل الصفات فيكون صفاته من العدالة والضبط
مجهولة وهو رواية المجهول غير مقبولة قلنا استلزام جهل الذات جهل الصفات ممنوع فان تحديث الائمة اياه عنه وليس العلم
بالصفات فالذات وان كان مجهولة لكن كونه ثقة معلوم وقالوا ثانيا لو قبل المرسل لقبل في عصرنا وبقاء الاشتراك في علة القبول
قلنا بطلان اللازم ممنوع في الائمة الماهرين بشرائط القبول على ان فساد الزمان بفشو الكذب وكثرة الوسائط المتغير
من يعرف احوالهم ريب في مطابقته جزم المرسل بخلاف تلك الاعصار لقلة الوسائط وصلاح الزمان فافترقا فالملازمة ممنوعة
فتامل وقالوا ثالثا لو جاز قبول المرسل لما افاد الاسناد بل يكون هو تطويلا من غير فائدة فيتادى الارسال عند الاسناد
والثاني باطل لاشتغال الائمة الاعلام به قلنا الملازمة ممنوعة فانه يفيد تفاوت الرتب فان رتبة المسند اعلى من رتبة المرسل
فان الاسناد عزيمة والارسال رخصة ويفيد الاتفاق على قبوله للاختلاف في قبول المراسيل وفي الاسناد تفصيل وتفسير
اقوى من الاجمال فلو تعارضا اي لا يقبل المسند اقوى لا يجوز النسخ اي نسخ المسند عندنا من يقبل المرسل بالمرسل لما لزم

ابطال الادنى بالاقوى فان قلت كيف يكون المسند اقوى وقد صح عن تابع المحدثين ما صح من قوة المرسل فلا بد من كونه اقوى
من المسند لكونه متواترا او هو مقدم على المسند قلت هذا نادر جدا والكلام فيما يوجد ان وجد خصوصه فيه ، ارسال هذا الخبر لا يفيد كونه متواترا
عند المرسل لا يفيد فان الكلام فيمن سمع عنه مرسلا فهو عنده من الآحاد وبعد لكونه خبر الواحد المرسل لما مر ان شرط التواتر مساواة
الطبقات لكن على هذا يلزم تعارض المسند والمرسل وعدم ثبوت القوة من جهة الاسناد والجواب هو الاول ويلزم مساواة مرسل
هذا الخبر للمسند ولا ضير فيه ومن ههنا ظهر لك جواب آخر هو ان الملازمة ممنوعة فان فائدة الاسناد الاحالة على من اسند عنه
وقلما يوجد الاطمينان الشديد على الراوي بحيث يذهب الورع التقي خبرا الى الجناب المقدس صلوات الله وسلامه عليه وعلى
آله واصحابه وسلم قال الشافعي ان لم يكن معه عاضد لم يحصل الظن لجهالة المروي عنه فلا يكون حجة الا بالعاضد قلنا عدم حصول
الظن من غير عاضد ممنوع بل اعتماد الامام الثقة مفيد للظن اقول على ان قول الصحابي عنده كقول المجتهد وحينئذ لا يكون عاضدا
فكذا قول الصحابي فالفرق بين الاعتضاد بقول الصحابي والاعتضاد بقول مجتهد آخر تحكم وفيه ما فيه فان لقول الصحابي قرينة
لاحتمال السماع كذا في الحاشية وهذا العذر غير صحيح فانه رحمه الله تعالى ابعد هذا الاحتمال حتى قال كيف امسك لقول من
لو كنت في عصره لحاججته فلا فرق مع انه يرد عليه ان قول اكثر العلماء ليس حجة كقول واحد فلا اعتضاد به ولا يجري فيه هذا الجواب
اذ لا احتمال للسماع هناك اللهم الا ان يقال ان للجماعة مزية فقولهم يقوي المرسل ويفيد صحته وقد اعترض عليه بان ضم غير المسند
الى مثله ضم غير مقبول الى مثله فلا اعتضاد للمرسل بارسال آخر مرسل هذا الا كما ضم ضعيف بالفسق الى آخر وفي المسند العمل به دون المرسل
فيلغو المرسل من البين ويبقى المسند معمولا به فلا يعتضد بالمسند بغيره ودفع الاول بان الظن قد يحصل بالانضمام الا ترى كثرة طرق
الضعيف يخرجه عن الضعف ويقوي ظن الصدق فكذا هذا والحق ان هذا الدفع مجادلة فان المرسل انما لا يقبل لجهالة المروي
عنه وبانضمام المرسل الآخر لا يرتفع هذه الجهالة بل لا يزيد على رواية المجهولين في العدالة والحفظ ومن البين انه لا يصير رواية
المجهول للعدالة بانضمام مثله حجة فكذا هذا والثاني قال ابن الحاجب وارد لا دفع له واجيب بانه يعمل به وان لم يثبت عدالة رواته
فلا يلغو المرسل بل العمل به فيكون المسند غير قابل للعمل وهذا في غاية السقوط فان هذا ضم ما فيه ريبة بالجهالة الى ما فيه جهالة قطعا
فلا يزيل هذا المجهول تلك الريبة فلا يصير واجب العمل على ان صيرورتهما دليلين يفيد في المعارضة فانه يقع الترجيح عنه بكثرة الادلة فافهم

فرع قال رجل لا يقبل في المذهب الصحيح وليس هذا كالارسال كما نقل عن شمس الائمة لان هذا رواية عن
مجهول والارسال جزم بنسبة المتن الى الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وهذا لا يكون الا بالتوثيق فافترقا بخلاف
قال ثقة او رجل من الصحابة لان هذا رواية عن ثقة لان الصحابة كلهم عدول ولو اطلع على معين معلوم العدالة على التعبير
برجل فلا اشكال في القبول

مسئلة اذا تعارض الخبر والقياس وتعذر الجمع بين الخبر والقياس كان يكونا خاصين ولا قرينة على التجوز او عامين
متساويين ونحوهما فالاجماع على التقديم ارجح الثبتين الحاصلين منهما لكن الخلاف في ان اي الثبتين ارجح فقال الاكثر من اهل
الاصول ومنهم الائمة الثلثة الامام الهمام ابو حنيفة والامام الشافعي والامام احمد رضوان الله تعالى عليهم والصاحبان
ابو يوسف والامام محمد بل جل اصحاب الامام الاعظم رحمهم الله تعالى ان ذلك الرجحان في الخبر مطلقا المراد بالخبر ما كان متصلا

لا مثل المشكل والمجمل كما لا يخفى وقيل الترجيح في القياس مطلقا وينسب الى الامام مالك وقال ابو الحسين المعتزلي القياس مقدم
ان كان ثبوت العلة بقاطع فان لم يقطع الا بالاصل دون ثبوت العلة ووجودها في الفرع فالاجتهاد في الترجيح يعني ليس ترجيح احدهما
متعين بل قد يكون الخبر مرجحا وقد يكون القياس مرجحا ويعلم هذا بالاجتهاد فيعمل اليه والا اي وان لم يقطع بثبوت العلة و لا
بالاصل فالخبر راجح وقال عيسى بن ابان منا ان كان الراوي ضابطا غير متساهل فالخبر راجح والا فموضع الاجتهاد والحق
ان الخبر راجح البتة الا اذا وجد في الراوي نوع من التساهل فينظر ان كان هذا التساهل لا يؤثر في صحة الخبر او سنيته فالخبر
والا فالقياس وهذا في التحقيق يتبين مرادا من الائمة الثلثة لا مذهب آخر وقال الامام فخر الاسلام ان كان الراوي من المجتهدين
كالاربعة الخلفاء الراشدين والعبادلة في الحاشية العبادلة ابن عباس وابن عمر وابن الزبير وابن عمرو بن العاص وليس منهم ابن
مسعود وقد غلط الجوهري كذا في القاموس اقول هذا عند المحدثين واما عند الفقهاء والحنفية فابن مسعود منهم فالتغليط غلط وكغيرهم
كام المؤمنين عائشة الصديقة ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وابو موسى الاشعري وابو الدرداء وغيرهم رضوان الله تعالى
عليهم كافة اجمعين قدم الخبر وان كان الراوي من الرواة وعرف بالعدالة دون الفقاهة كابي هريرة وقد سبق ان ابا هريرة
فقيه مجتهد لا شك فيه وانس ابن مالك فلا يترك الخبر بمعارضة القياس الا عند انسداد باب الراي والقياس كحديث المصراة
وقد مر كلام الامام فخر الاسلام تقريرا وتجنيبا وحاصل رده ان الخبر مقدم البتة الا عند انسداد باب الراي فيقع الريبة في المطابقة
عند كون الراوي غير فقيه فلا يقبل بهذه الريبة فهذا ايضا بالتحقيق موافق لما عن الائمة الثلثة وتوقف القاضي ابو بكر الباقلاني في
الشافعية والمختار من بعض المتاخرين ان كان ثبوت العلة راجحا على الخبر ووجودها في الفرع لم تقطعت بل يبقى على نعته الذي كان
في الاصل او يكون غير راجح فالقياس مقدم وان تساويا ثبوت العلة في الاصل والفرع وثبوت الخبر فالتوقف ولا
احدهما على الآخر والا اي وان لم تترجح ولا تساويا فالخبر مقدم لنا على مختار المتاخرين الترجيح في الراجح واجب فيقدم القياس
عند ترجيح ثبوت العلة ويقدم الخبر عند ترجيحه والترجيح في المساواة تحكم فيتوقف عند التساوي ثم اعلم ان هذا احتجاج جيد ولكنه
الائمة الثلثة كيف وترجيح الراجح ضروري مجمع عليه بل محل الخلاف انه هل يوجد مثل هذا القياس ام لا فنظرهم انه لا يوجد
من ادعى رجحان القياس ولو في صورة فعليه اثباته ودونه خرط القتاد وللاكثر اولا ترك امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه
القياس في الجنين وهو عدم الوجوب الغرة كسائر الامور المشكوكة وحاصله قياس اهلاك الحمل على اهلاك سائر الامور المشكوكة
الحيوة والوجود بخبر حمل بن مالك انه عليه وعلى آله وصحابه الصلوة والسلام اوجب فيه الغرة كما تقدم وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا
ابو داود ولفظه الله اكبر لو لم اسمع بهذا لقضينا بغير هذا وفي رواية ان كدنا ان نقضي في هذا برأينا وترك امير المؤمنين عمر في
دية الاصابع وكان رايه في الخنصر بكسر الخاء والصاد وقال الفارسي بكسر الخاء والصاد وقال الفارسي الفصيح فتح الصاد
ستة وفي البنصر تسعا وفي الوسطى عشرا وفي المسبحة اثنا عشر وفي الابهام خمسة عشر من الابل كل ذلك في التيسير
قال الشارح كذا ذكره غير واحد والذي في رواية البيهقي انه كان يرى في المسبحة اثنا عشر وفي الوسطى ثلثة عشر وروى
الشافعي قضاءه في الابهام كذلك بخبر عمرو بن حزم في كل اصبع عشر من الابل في الكتاب وترك امير المؤمنين عمر رضي الله عنه
في ميراث الزوجة من دية زوجها القياس المفيد بعدم الميراث اذ لم يملكها الزوج حتى يورث ولم يبق الزوجية بالموت حتى

ثبت له السند ولا قرابة الى غير ذلك مما شاع الانقياد من الوقائع الكثيرة ولم ينكره احد من السلف والخلف فكان اجماعا على تقديم الخبر
وهذا واضح جدا عند من استقرأ الوقائع والتواريخ اقول لقبيل الملازم مما ذكرتم جواز العمل بالخبر لا الوجوب تقديم الخبر قلنا سكوتهم
في المنازعات دليل الوجوب فافهم وقد يقال لعل المذهب عند امير المؤمنين التخيير عند التعارض فالسكوت في اختيار احد الامرين
فيهما لا يوجب الوجوب وهذا ليس بشيء فان سياق القصة يشهد بخلافه وقوله لو لم اسمع هذا لقضينا بغير هذا انص على ان القضاء كان
بالقياس وجدان الخبر ثم ان امثال هذه القضايا بالكثرة وما ذكر انما هو عنهم يعلم بالتجربة . التكرار والاستقراء التام فالمناقشة
بان هذه الاحاد لا يدل على تقديم بعض الاخبار على بعض الاقيسة ولعل للخبر هناك قوة بخلاف سائر الاخبار حاشية لا تلتفت اليه وعورض
بترك ابن عباس خبر ابي هريرة توضؤا مما مسته النار فقال وانا نتوضأ من ماء الحميم من ضنائنة الموضوع الى الصفحة فكيف نتوضأ
بما توضأنا منه رواه الترمذي ولفظه قال له يا ابا هريرة انتوضأ من الدهن انتوضأ من الحميم فقال ابو هريرة يا ابن اخي
اذا سمعت حديثا عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا تضرب له مثلا او ترك ابن عباس خبره من حمل جنازة فليتوضأ
وفي رواية فليغتسل ولهذا الخبر ذهب الامام احمد في رواية فقال لا يلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة وترك خبره
في المستيقظ من منامه وهو اذا استيقظ احدكم من منامه فليغسل يده قبل ان يدخلها في الاناء فان احدكم لا يدري اين
باتت يده رواه الشيخان وغيرهما وكذا ام المؤمنين عائشة الصديقة وقالا كيف نصنع بالمهراس هو حجر منقور عظيم لا يستطيع
احد تحريكه يؤخذ منه الماء باليد اذ الاناء صغير ويتوضأ منه بادخال اليد وحاصل الرد ولو كان هذا لما صح الوضوء بالمهراس
قال في التيسير لم يثبت هذا عنهما وانما ثبت من رجل يقال له قين الاشجعي وفي صحته خلاف وحينئذ انكارهما لظهور
الخلاف فيه معطوف على خلافه لا لترك القياس بهذا وحديث التوضؤ لعلهما من جهة النسخ والاظهر ان الترك للخبر بالقياس مع امكانه
فيكون ويقال فيهما اضافة المصدر الى الفاعل من قبيل اضافة الرجع والمفعول مقدر والمعنى لا يكون القياس تاركا
كالخبر بمعنى كونه سببا للترك حتى يكون حجة لكم اقول فيه اعتراف بعدم تقديم الخبر اذا كان القياس واضحا من الخبر وذلك لان الامور
والمعنى اللغة انما هو ظهور قياس جلي مفهم بادنى تامل فافهم وهذا في غاية السقوط فان حاصل الجواب ان الانكار لان خلافه وضع شرعا
فان التوضي بماء الحميم كان معلوما ضرورة في الدين وحمل الجنازة قبيلي بها من لدن صاحب الشرع صلوات الله عليه وآله و
اصحابه وسلم فلو كان موجبا للوضوء لشاع وذاع وليس هو الا حمل العيدان والمعلوم من الشرع ضرورة انه ليس حدثا وكذا
التوضؤ بالمهراس كان معروفا فلو صح ما ذكر لم يتخذ المهراس فكما هذا الحديث لو توهم فيما يعم البلوى به وليس فيه اعتراف بتقديم
القياس ولو وضحا على الخبر فافهم ولا يبعد ان يقال لم يرد بعكس الحديث بل ردوا تاويل ابي هريرة من ايجاب التوضي
مما مسته النار وحمل الجنازة وحبس الماء بالادخال في الاناء وبانه مخالف للعقول المشاهدة بل المراد من التوضي في الحديثين التنظيف
اليد والمضمضة بالاكل مما مسته النار وغسل اليد والرجل من حمل الجنازة ومن النهي عن ادخال اليد في الاناء نهي التنزيه عند الامكان
ولنا تقرير تقريره عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام معاذا حين اخر القياس عن الخبر وقال ان لم اجد في سنة رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اجتهد بالرأي وقد تقدم تخريجه والاستدلال بالتقرير لا ينفي التأخير ما ذكره يرد ان رأي
معاذ وحده لا يكون حجة عند الشافعي وتبعه اقول هذا منقوض بتقريره عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام تأخيره السنة عن الكتاب

والاباحة وهذا ظاهر جدا لكن قد بقي فيه شيء ان مثال التيمم فان آية التيمم هو قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء
فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه ليست مجملة حتى تحتاج الى البيان كيف وقد مر من قبل ان مثل فامسحوا برؤسكم ليس مجملا
فانه ما يمكن ان يقال ليس المراد منه الاطلاق والا لزم ان يكفي مسح اليد وما عداه من الفرع وهذا خلاف الاجماع فالمراد منه قدر
مخصوص من اليد الذي هو من الاصابع الى الابط وهذا القدر مجهول وهو الاجمال فهم وتوضيح هذا الفصل بما ناله لا يخلو عن كدر فان الاحاديث
فيها وقعت متعارضة كما لا يخفى على من تتبع كتب الحديث وللتفصيل موضع آخر وما سوى ذلك من الافعال فما علم حكمه من الوجوب
والندب والاباحة فالجمهور ومنهم الشيخ ابو بكر الجصاص الرازي وجب فيه تناول الحكم لانه يتبعه وقيل التأسي واجب في
العبادات خاصة دون غيرها والشيخ ابو الحسن الكرخي منا والاشعرية قالوا الخصيصة صلوات الله عليه وآله واصحابه فلا يعم الامة الا
بدليل خاص منهم وقول ابن الحاجب في تقريره المذهب وقيل الفعل المعلوم بصفة كالمجهول بصفة مجهول فان فيه مذهب ولا تأسي
بجريان جميع ما لك هنا فلا بد من ارادة والحد وفي المجهول تشبيه بالمجهول منا والصحابة كانوا يرجعون الى فعله صلى الله عليه وسلم
وتكرر شاع وذاع في وقائع لا تحصى وهذا يفيد علما عاديا بوجوب التأسي وقال امير المؤمنين عمر رضي الله عنه في تقبيل الحجر لولا اني رأيت
النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يقبلك ما قبلتك رواه الشيخان وصفة التقبيل كانت معلومة له رضي الله عنه فان مثله لا يغفل عن مثل هذا الحكم
ولنا ثانيا قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر فان معاودة العرف ان الاسوة الحسنة
متعلقة على رجاء الله واليوم الآخر فيكون واجبا والتأسي بالمثل اي الاتيان بالمثل صورة وصفة فيكون الفعل بصفته مما للامة ايضا وايضا
بان مفاد الآية ان من كان مؤمنا بالله واليوم الآخر له اسوة حسنة وهو يستلزم ان من ليس له اسوة حسنة فليس يؤمن بالله واليوم الآخر
فيكون عدم الاسوة ملزوما لعدم الايمان فيكون حراما فيكون الاسوة واجبة قال في الحاشية وفيه ما فيه ولعل وجهه انه يلزم منه وجوب
التأسي ولو كان بصفة الندب او الاباحة وهذا ليس بشيء فان التأسي اي الاتيان على صفة الندب او الاباحة واجب لنفس
مراعاة الصفة وهذا كما يقال العمل على طبق خبر الواحد واجب مع ان بعض الاخبار يفيد الندب والاباحة بمعنى مراعاة حكم الخبر
واجب فكذا التأسي بمراعاة الصفة واجب فافهم ومثله قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فانه يفيد لزوم الاتباع
وهو الاتيان بالمثل صورة وصفة اقول لو تم هذا لم يكن اشتغل المقتدي بالمفترض متنفلا للمفترض مع الامام فلا يجوز هذا الاقتداء
لان الاتباع شرطه ولا يبعد ان يمنع بالتبادر ويقال بان المتبادر من التأسي والاتباع الاتيان بالمثل صورة وصفة لكن خص الحكم
بالاتباع صورة شرعا واتفق الاركان بمساواتها يعتبر وجهه عندنا بالتحريمة والاقتداء او توحيد الاتباع صورة وصفة فيه فاسند

بقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج فانه يدل على التشريك وجودا وعدما لان مفاده
ان الله تعالى اوقع التزويج ليستدل به على الاباحة فلا يقعون في الحرج وهذا لا يكون بدون التشريك ولنا ستة
قيل انما يتم هذا الدليل لو علم جهة تزويجه من الوجوب وغيره فانه لو لم يعلم كان خارجا عما نحن فيه اقول اباحة التزويج معلوم
من التعليل بنفي الحرج كيلا يلزم الاستدراك في العلة فانه لو كان واجبا لكان الاتيان به ضروريا فالمساغ لانتزاعه
المؤدي الى الحرج عليهم فيكون التعليل مستدركا وفيه انه يمكن ان يكون التزويج واجبا عليه اظهارا لعدم الحرج على الامة في تزوج
ادعيائهم فيكون نفي الحرج علة الوجوب وفيه ان في الاظهار يا اقول لمندوحة فانه يفيد الجواز فلا فائدة في ايجاب الله

فلا يصلح نفي الحرج علة الايجاب وفيه ان القول بنفي الحرج مشترك الالزام فان الانسان كثيرا ما يتحرج عن فعل المباح لما راى فيه
عن المهابة او تنفر الطبع وفعل الرسول المتبوع ينفيهما فلا يلزم ان يوجب عليه الفعل نفيا لهذا الحرج فتدبر فان الظاهر ان
هذا الحكم معاولة والتزويج لم يكن واجبا عليه وانما كان لبيان ان الطبع مباحا كما يلوح من سياق القصة المروية في السير وان جهل حكم
الفعل من الوجوب والندب والاباحة فباعتبار الامة تذهب الوجوب عليها وعليه مالك والندب وعليه الشافعي والاباحة
وهو الصحيح عند الاكثر الحنفية والمختار عند الشيخ ابي بكر الجصاص قدس سره وينبغي ان يكون ذلك عند عدم الدوام على مواظبة الفعل
فانه للوجوب عندهم كما يظهر من الهداية فانه استدل على وجوب صلوة العيدين بالمواظبة من غير ترك لكن هذا غير مستمر فان الجماعة
سنة مؤكدة مع انه لم يترك اصلا وكذا الاذان والاقامة وصلوة الكسوف والخسوف والخطبة الثانية في الجمعة والاعتكاف والترتيب
والموالاة في الوضوء وكذا المضمضة والاستنشاق وغير ذلك مما ثبت فيه المواظبة من غير ترك مع انها سنة وقد استدل هو نفسه
على سنية اكثرها بالمواظبة مع عدم تركها بل يثبت عدم الترك فقال احسن التدبر فتعلم ان المواظبة ليست دليل الوجوب عندهم وينبغي
ايضا ان يكون ذلك عند عدم قصد القربة اذ لا قربة في مباح وهو وفاق هو هذا هو مختار الامدي من الشافعية والتوقف وعليه الشيخ
ابو الحسن الكرخي منا والامام الرازي صاحب المحصول من الشافعية ونسب الى الاكثر الاشعرية اصحاب الوجوب قالوا اولا قال تعالى
ما اتاكم الرسول فخذوه والامر للوجوب الا بدليل صارف فالاخذ بالفعل واجب والجواب ان المعنى ما امركم به فخذوه لمقابلة وما نهاكم عنه
فانتهوا وقالوا ثانيا قال تعالى فاتبعوه والاتباع الاتيان بالمثل فيجب المثل والجواب المراد الاتباع في العقائد العلمية او العملية
او الاتباع في الواجبات المعلومة ولان الآية ليست مساقة على العموم فان الافعال المباحة لا يجب الاتيان بها كيف ولا يلزم على كل
تقدير من وجوب فعل مثل كل ما فعل الضدان بالنسبة الينا الوجوب والندب او الاباحة اذ افعاله في نفس الامر على وجه الاباحة
او الندب لان الباحث في الصفة ضرورية كما مر فيكون مباحا او مندوبا وقد وجب في هذه الصورة للوجوب فيجب الضدان وورد عليه
منع كونه مباحا على التقدير ان لا يعلم جهته اي امكان الفعل المقول بالاباحة غير معلوم الجهة بمنع كونه مباحا علينا هو واجب ومنع كونه
واجبا على التقدير ان يعلم يعني امكان معلوم الجهة لا يكون واجبا اقول الاباحة والوجوب مفروضان اما الاباحة فلانه فرض الفعل مباحا
عليه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والاباحة عليه توجب الاباحة علينا في نفس الامر واما الوجوب فلم قلتم ان الفعل الغير المعلوم
الجهة وجب علينا ومنع المفروض لا يجوز وفيه ان مقصود المورد ان الاباحة الغير المعلومة لا توجب الاباحة واذا كانت معلومة فلا وجوب
فلا يلزم الضدان فليس الاباحة في غير المعلوم مفروضا ولا الوجوب في المعلوم مفروضا وفي الحاشية ان الالتزام هذا بعيد عن الانصاف
ثم ان مثل هذا ايراد على قائلي الاباحة بان الفعل الممكن على جهة الوجوب يلزم اجتماع الضدين فيجاب عنه بان الفعل على جهة الوجوب
مع عدم به مما لا يجوز فان العادة ملتهية بزيادة الاهتمام بحال الواجب وتنبيهه وتاكيده فيه ثم يرد ان الوجوب يأتيه وهو الاتباع
لا ينافي الاباحة لذاته يعني انما يلزم اجتماع الاباحة والوجوب لكن الاباحة بالنظر الى نفس الفعل والوجوب لاجل الاتباع فلا
محذور كالاكل المحلوف عليه فانه بنفسه مباح ولكونه ايفاء لليمين واجب فتامل وقالوا ثالثا ان رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم خلع نعليه في الصلوة فخلع الجماعة نعالهم فقال ما حملكم على ان القيتم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك فالقينا
فقال ان جبرئيل اتاني واخبرني ان فيهما اذى رواه احمد فاقرهم في المتابعة ولم ينكر عليهم نفس المتابعة بل بين خصوصه

باخبار جبرئيل ان يصلي فعله اولى . فقد ل ن فيه ان المتابعة واجبة والجواب انه لا يدل على وجوب المتابعة بل غاية ما يدل عليه امره انهم تابعوه
ويحتمل ان يكون فهمهم الاستحباب او اختيار الاحوط في المباح ولو سلم الوجوب وانهم تابعوه لزعمهم وجوب المتابعة فمن ختم او نهيه ليلتئذ لو سلم
فهم الوجوب فانما فهموه من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم خذوا ما نبيّنه فرعموا انه نهى عن الصلوة في النعال كما في سائر الاركان
الصلوتية في الحاشية ان هذا الحديث ثابت بطرق كثيرة وانه ثابت بالضرورة الدينية وهو انهم من صاموا كما راوه وفي الصلوة فانه يدفع
ما في التحرير انه لم يعقله بعد وقد صح قوله عند قدول حد الزنا كما قدروا قالوا وايضا اختلفوا في وجوب الغسل بالايلاج من غير انزال ثم
اتفقوا عليه برواية ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها فعله وقد مر تخريجه فلو لم يكن الفعل للايجاب لما اتفقوا بعد رفعه الغسل
الجواب لا نسلم انهم اتفقوا بنفس الفعل بل بقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل وراه الشيخان
او نقول سلمنا انهم اتفقوا بنفس رواية الفعل لكن لا لانه الموجب بل هو بيان لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا لان الجنابة مجملة
فالتحق هذا الفعل بيانا له وقالوا ثانيا الايجاب احوط فيجب القول به الجواب منع الكلية وهي كلما كان احوط يجب بل انما هو
فيما ثبت وجوبه من قبل فيجب فيه ما يخرج به عن العهدة يقينا كالصلوة المنسية اذا فات صلوة من صلوات يوم نسيها يجب
عليه قضاء الصلوة الخمس من ذلك اليوم ليخرج عن عهدة المنسية يقينا ومنه نسيان المستحاضة ايامها فيجب عليها الغسل لكل صلوة
او كان الوجوب هو الاصل ثم يعترض عليه ما يوجب الشك كصوم ثلثين من شهر رمضان فان الوجوب فيه الاصل وعروض عارض
الغمام لا يمنعه فيجب احتياطا لا كصوم الشك لان الوجوب ليس فيه الاصل ولا هو ثابت يقينا فافهم فانه الحق الناديون قالوا
اولا لم يكن للندب فللوجوب او الاباحة اذ لا معصية ولا وجوب لانتفاء التبليغ الذي هو شرط الوجوب ولا اباحة لانه يرجح بالتاسي ولا ترجيح
على المباح الجواب التبليغ وهم صريحا كان او استنباطا اوالفعل وان لم يكن تبليغا صريحا لكنه تبليغ استنباط وهو يعم الاحكام فمن قال
هو موجب يقول انه تبليغ الوجوب ومن جعله للندب او الاباحة فعنده تبليغ الندب او الاباحة ويمكن ان يجعل هذا جوابا آخر تقريره
ان التبليغ ليس من شرائط الوجوب فقط بل هو من لوازم الاحكام كلها فلو انتفى التبليغ انتفى الندب فالدليل مقلوب عليكم
فتدبر وجه ما في الحاشية انه من تتمة الجواب ويمكن ان يجعل اشارة الى النقض وذلك ان نقول ان عادة الشريعة كانت
اكثر الاهتمام بالوجوب وكان يبين صريحا ويبالغ فيه فلو كان الوجوب لبينه صريحا وبالغ فيه وجه اندفع الجوابان فافهم والمختار
الاباحة ولا يرجح بالتاسي الا بالمباح والتاسي مندوب فما يرجح عليه فهو مندوب وما هو مباح لم يرجح عليه وقالوا ثانيا الغالب في فعله
الندب فيحمل عليه ويكون مندوبا لالحاقه بالاعم الاغلب اجيب لا نسلم غلبة المندوب بل الغالب المباح اقول في غير الجبلية من الافعال
الظاهرية ولان جل همته صلوات الله عليه وآله واصحابه وسلم الاشتغال بالقرب والجواب ان عدم ظهور قصد القربة الغالب
والمباح كما يظهر لمن تتبع احواله الشريفة وهذا على التنزل على الامة اكثر الحنفية قالوا الاباحة هو المتيقن عند عدم قرينة القربة لانه لو لم يكن
ماذونا فيه لكان حراما عليه وعلينا او مختصا به وهما منتفيان لانتفاء المعصية والخصوصية واقل مراتب الماذون الاباحة وعدم الامر
والزائد اذ المفروض انه لا قرينة فلا وجوب ولا ندب وذلك لان الكلام فيما لم يظهر قصد القربة فلو كان لبينه بكثرة الاهتمام
بالقرب فتعين الاباحة وعلى هذا اندفع ما قال قد يقال انما يتم هذا الوجه لو كان المدعى الامكان العام وهو مطلق الاذن اعم من
ان يكون مع الحرج في الترك ام لا لا الامكان الخاص وهو الاذن هذا الاذن في الفعل مع الاذن في الترك لكن مدعاهم هو الثاني

عليه واهل الحق من المتأخرين وهم بعض اهل السنة القائمين بالمبدأ ان التعبد بشرع غير واقع وان كان يجوز عقلا وعليه القاضي ابو بكر من الشافعية
وتوقف الامام امام الحرمين والامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره والآمدي وهذا النزاع انما هو في الفروع واما العقائد فالاتفاق
على انه صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم متعبد فيها بالشرائع كلها وهو ظاهر لنا ان الناس لم يتركوا سدى من لدن آدم
الى خاتم الايام قال الله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى وقال تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير فلزم التعبد لكل من بلغ الى
ان ينسخ ويرتفع من البين لانه حكم من الله تعالى متعلق بالمكلف والمعصية منتفية واستدل ثانيا فروايات صومه وصلوته وحجه وتحنثه
كما صح انه كان يتحنث بغار حراء وتلك اعمال شرعية البتة لا يقصد بها الا الطاعة فتلك الطاعات اما وقعت بالعقل
او بالشرع السابق والاول لا حكم للعقل فتعين الثاني والجواب بان الضروري قصد القربة في الطاعات وهو اعم من موافقة الامر والتعقل
والتعبد انما يكون عند كونها موافقة للامر والغير يجوز ان يكون ذلك بالالهام من الله تعالى دون الشرائع السابقة وفيه ما فيه
النافون قالوا لو كان اي وقع التعبد لوجبت المخالطة مع اهل الشرائع السابقة لمعرفة الاحكام عادة فان المعرفة مقدمة
العمل وهذا لا يحصل الا بالتعلم من اهلها وهو بالمخالطة عادة ولم ينقل المخالطة قلنا لا حاجة الى التعلم في المتواتر من الاحكام وقد
يمتنع من المخالطة بوقوع التبديل منها عداوة وتمردا كما حكي في اسيران اليهود كلما رواه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام مع علمه
قالوا سيظهر نبي ان يكون هلاك اليهود على يده والغير لم يكن من الاعادة اعتماد عليهم لعدم العدالة والحق ان المخالطة لا تحتاج اليها صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم ايضا للمعرفة بل كان يعرف من الاحكام الضرورية بالالهام من الله تعالى بخلق علم ضروري فافهم واعلم ان هذه المسألة
ليس لها ثمرة في الفروع الا انهم ذكروا الاولوية للمسألة الآتية

مسألة المختار انه عليه وعلى آله واصحابه وسلم بعد البعثة ونحن معشر الامة متعبدون بشرع من قبلنا ويجب علينا العمل به ما لم يظهر
ناسخ لكن على انه شرع لنا لا انه شرع نبي آخر وعليه جمهور الحنفية والمالكية والشافعية وعن اكثر المتأخرين من اهل القبلة المنع من التعبد
عقلا كما عليه المعتزلة او شرعا كما عليه بعض اهل السنة وعليه [illegible] على المنع القاضي ابو بكر والرازي صاحب المحصول والآمدي و
طريق ثبوته عند الحنفية قص الله ورسوله بانه شرع نبي قبلنا بلا انكار وهذا لان التواتر مفقود في الكتب السابقة وهو غير خال عن التحريف
ولا اعتماد على رواية اليهود والنصارى لانهم من اغلاط الكذابين يحرفون الكلم عن مواضعه فلا بد من اخبار من الله تعالى او من يتلو اخبر
مشتهرا فان قلت فلم لم يعتمد باخبار نحو عبد الله بن سلام فانه مؤمن ثقة لا يحتمل كذبه قلت هب انه لا يكذبه لكن التحريف قد
وقع قبل وجوده بعد عيسى عليه السلام او قبله بقليل فهو لم يتعلم الا التورية المحرفة من المحرفين فان قلت انه صلوات الله و
سلامه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام صام يوم عاشوراء اعتمادا على خبر اليهود ان موسى عليه السلام صامه قلت لعله اوحي الله
صدقهم في الاخبار فافهم ومن ثمه اي من اجل طريق معرفته اخبار الله تعالى او رسوله لم يكن شرع من قبلنا اصلا تماما كل
ما روي اصلا في الكتاب او السنة لنا اولا ان شرع من قبلنا حكم الله تعالى فيلزم المكلفين الذين وجدوا من الخطاب وبعده
ما لم يظهر ناسخ [illegible] ثانيا الاحتجاج على الاستدلال بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف
بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن على وجوب القصاص في شرعنا ولنا ثالثا ما صح عن النبي صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم صوم يوم عاشوراء حين اخبر ان اليهود يصومونه لانه نجي فيه موسى عليه السلام قال انا احق بموسى واستدل اولا بقوله

صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان الله يقول اقم الصلوة لذكري وهو خطاب لموسى عليه السلام فقد امرنا بالقضاء لما كان في شرع موسى فيكون شرعه واجب الاتباع اقول لا نسلم انه تمسك بشرع موسى عليه السلام بل هو للوحي الذي اوحي به وامر فيه بوجوب القضاء ولعل الوحي الغير المتلو في حقه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام وافق الوحي المتلو الذي ورد في حق موسى فلم يلزم التعبد بشرعه فافهم ولا يبعد ان يقال هب ان الامر بالقضاء ما يوحى الغير المتلو بل هو اطلاق لكنه عليه وعلى آله الصلوة والسلام قد ذكر المتلو الذي خوطب به موسى تاكيدا وتقوية فلو لم يكن حجة لم يصح التاكيد بما ليس بحجة بل بما هو حرام العمل لا يليق بشانه بل لا يصح من عاقل فيلزم الحجة فوجب التعبد به واستدل ثانيا بآيات امر فيها باقتداء الانبياء السابقة صلوات الله على نبينا وآله واصحابه وعليهم كقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقوله اتبع ملة ابرهيم حنيفا وما كان من المشركين وقوله فبهديهم اقتده واجيب بان ذلك الاقتداء المامور به في العقايد والكليات الخمس من حفظ الدين والعقل والنفس والنسب والمال وليس على ما ذكرتم ان بعضها منسوخة البتة والمالكيون قالوا ولا لو صح التعبد بشرع من قبلنا لذكره معاذ ولم يذكر في حديث معاذ وصوبه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام قلنا لم يذكره لان الكتاب يشمله فلا حاجة الى الذكر فالملازمة ممنوعة وشمول الكتاب لان قصص الله تعالى لوجوب التعبد عندنا ولك ان تقول لان الكتاب والسنة تشملانه وقد تقرر الجواب بان الكتاب يشمل التورية والانجيل وغيرهما لانها كتب الله تعالى مع ما يشتمل عليه كلامه لانه بعيد خلاف المتبادر اذ المتبادر من كتاب الله في عرف الصحابة القرآن الشريف او لم يذكره لانه قليل جدا وانما ذكر ما هو منشاء اكثر الاحكام وقالوا ثانيا الاجماع على ان شريعتنا ناسخة للشرائع التي قبلنا والتعبد بالمنسوخ حرام قلنا شريعتنا ناسخة لما خالفه من الاحكام لا مطلقا بجميعها حتى لا يكون الكل حجة كالقصاص وحد الزنا وغيرهما فانها ثابتة غير منسوخة وقالوا ثالثا لما كان ينتظر الوحي اذا عن له حادثة ولم يراجع اليهم بمعرفة حكمها فقط ولو كان شرعهم حجة لحكم به ولم ينتظر وراجع اليهم بمعرفة الحكم قلنا قد راجع اليهم في الرجم وحكم بما في التورية قال اما الرجم بالمراجعة اليهم فالالزام اياهم يقولون ان حكم الرجم ليس في التورية قلنا الانتظار وترك العمل بالشرع المتقدم فيما علم بطريق صحيح وهو الوحي بانه شرع متقدم او التواتر ان تحقق ممنوع بل يعمل كما في صوم عاشورا واما عدم المراجعة اليهم فلتحريفهم الكتاب وكذبهم على الله تعالى فلا وثوق بقولهم فافهم

مسئلة قال الشيخ ابو بكر الرازي منا والامام ابو سعيد البردعي بكسر الباء الموحدة وفتح الدال والعين المهملة منسوب الى بردعة من اقصى بلاد اذربيجان والامام فخر الاسلام البزدوي وشمس الائمة السرخسي قدس اسرارهم واتباعهم ومالك والشافعي في القديم القول واحمد في رواية رحمهم الله تعالى قول الصحابي فيما يمكن فيه الراي ملحق بالسنة لغيره اي لغير الصحابي فيجب عليه تقليده وترك رايه لا المثل اي لا ملحق بالسنة في حق صحابي آخر فلا يلزمه تقليده ونفاه الشافعي في قوله الجديد والشيخ ابو الحسن الكرخي منا وجماعة وعلى هذا استمر اصحاب الشافعي وقالوا قوله وقول مجتهد آخر سواء وقيل قول الشيخين الامامين اميري المؤمنين ابي بكر وعمر رضي الله عنهما ملحق بالسنة فقط دون اقوال اخرين من الصحابة وينبغي ان يكون النزاع في الصحابة الذين افنوا اعمارهم في صحبة وتخلقوا باخلاقه الشريفة كالخلفاء والازواج المطهرات والعبادلة وانس وحذيفة ومن في طبقتهم لا مثل الفتح فان اكثرهم لم يحصل لهم معرفة بالاحكام الشرعية الا تقليدا والله اعلم والنزاع فيما لم يعم بلواه واما فيما عم البلوى به وورد قول الصحابي مخالفا للمتباين لا يجب الاخذ به بالاتفاق لانه قبيل وليس فلا يقبل هو قبيل الشبهة ولا يختلف به بين الصحابة فانه لا يجب فيه الاخذ بل يجب التامل فيما يوافقه

الرأي او بمذهبه ولا يكون بحيث سكت ابناء قرنه عنهم به فانه اجماع يجب اتباعه بالاتفاق قال الثاني اولا لو كان مذهبه حجة لكان
قول الاعلم الافضل من غير الصحابي حجة على غيره واللازم باطل بالاجماع اذ لا يصلح للعلية لكون حجته الا كونه كذلك اي اعلم وافضل اذ لا عصمة
اقول لا نسلم انه لا يصلح للعلية الا الاعلمية والافضلية بل العلة ظن السماع من صاحب الشرع وفهم مراده مشاهدة القرآن لما علم من
عادتهم اشد يقظة التقوى بالنقل الا نادرا والظن يتبع الاغلب فافهم واعلم انه على هذا ينبغي ان لا تقليد لمذهبه لو صرح بانه استخرجه
بالرأي وعبارة فخر الاسلام غير صحيحة وما اجاب به في شرح الشرح الصحابة يجوز ان يكون لهم تاثير في الحجية فالعلة الصحبة فلا يلزم منه
حجية قول كل اعلم وافضل فاقول مندفع بانه لا حكم الا حكم الشرع فلا مدخل للصحبة في الحجية فتأمل ولك ان تقرر الجواب بان بركة
الصحبة والتخلق بالاخلاق النبوية يوجب اصابة الحق وعدم الخطأ في رأيهم فيكون قولهم حجة لكونه مقياسا ومقالا عند الله من الحكم
وهذا ليس ببعيد فان مثل هذه البركات توصل الى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب احد من البشر فافهم وهذا عام فيما صرح
فيه بالنقل او بالرأي او لم يصرح وقال الثاني ثانيا لو كان مذهب الصحابي حجة لزم اجتماع النقيضين لمناقضة بعض الصحابة بعضا في
الاحكام بوقوع الاختلاف في كثير من المسائل فان قلت هذا منقوض بخبر الواحد فلو كان حجة لزم اجتماع النقيضين بوجود التعارض
فيه ايضا قلت هناك احدهما ناسخ للآخر في نفس الامر فالحجة احدهما في نفس الامر لكن جهلنا بالتاريخ تعارضا عندنا بخلاف
ما نحن فيه اذ لا نسخ بعد وفاته صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم والجواب انه لا تناقض ههنا ايضا لان اصابة الحق
كان كثيرا فاذا تخلف فالحق احدهما في نفس الامر لكن جهلنا به وعدم الاولوية وقع التعارض ظاهرا فلا يلزم التناقض بل اللازم
الترجيح بالرأي او التخيير في العمل او التوقف والعمل بالقياس او الاصل على اختلاف القولين كما يجيء وقال الثاني ثالثا
لو كان مذهبه حجة يلزم تقليد المجتهد غيره وهو باطل اتفاقا والجواب اذا كان مذهبه حجة فمن اخذ الحكم بمأخذه فلا تقليد اذ اخذ الحكم
من الدليل ليس تقليدا فافهم قال فالمثبت لتقليد الصحابي عموما سواء كان احد الشيخين او غيره قوله صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم وقد تقدم تخريجه مع ما له وعليه وقال المثبت خصوصا تقليد الشيخين فقط اولا قوله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر واجيب بان المراد بالمخاطبين في الحديثين المقلدون
وهو ظاهر في الاول جدا اذ لا بد لخطاب الاستغراق من مخاطب موجود فهم ايضا اصحاب والجواب عن الثاني بان غاية ما يلزم
وجوب اقتدائهما لا نفي اقتداء غيرهما فافهم وقال المثبت خصوصا ثانيا ولي عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما امير المؤمنين
عليا كرم الله وجهه الخلافة مشروطا بالاقتداء بالشيخين حين جعلها امير المؤمنين عمر شورى بين الستة امير المؤمنين عثمان وعلي
وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وقال قد ذهب رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وهو راض
عنهم مستوليا للتعيين عبد الرحمن فلم يقبل امير المؤمنين علي وولى امير المؤمنين عثمان الخلافة اي بهذا الشرط فقبل فوقع
ولم ينكر احد من الصحابة فصار اجماعا وهو ضعيف كيف ولو لزم تقليد الصحابي للمجتهد صحابيا مجتهدا وذلك باطل اتفاقا بل المراد متابعتهما
في السيرة والسياسة فلم يقبله امير المؤمنين لانه اجتهادا في السنة وكل ميسر لما خلق له وقبله امير المؤمنين عثمان لما تيقن نفي تقليد الصحابي
فيما لا يدرك بالرأي فمن عندنا يجب اتفاقا كتقدير اقل الحيض بقول ابن مسعود وانس وامير المؤمنين عمر وامير المؤمنين علي و
عثمان ابن ابي العاص بثلاثة في التيسير الى جامع الاسرار فان التقدير بهما لا يهتدي اليه الرأي فان قلت قد روى الدارقطني عن

كما قيل في مسئلة التفضيل ان امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه رجع عنه بل نقل فيه حديثا مرفوعا فهم تذليل التابعي ولو لزم لم يعتبروا الرأي الصحابة في عصرهم فليس مثلهم فلا يكون قوله كالمرفوع لهم وجود الشناء ومعه السماع ومشاهدة القرائن والفضل الصحابة ذوي عن الامام او حجية الصحابة مسلما بعد داود اجاد التابعون زاحموا هم وفي رواية لا اقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد كذا في التقرير
كذا في الحاشية وان صح هذا فيشترك الى ان اجماع الصحابة يوجب العمل ولا عبرة بالتابعين عنده معهم فاستدلال البعض على صحة تقليده بروشيح مع دهو تابعي جليل القدر تقلده القضاء امير المؤمنين عمر رضي الله عنه فبقي قاضيا الى زمان امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ودخو له الحكام وبعده ثم ترك القضاء زمن فتنة عبد الله بن الزبير واستعفى الحجاج الظالم من القضاء فاعفاه لما راى من عدم تمكنه من الحكم بالحق ومات هو رضي الله عنه سنة سبع وثمانين فيها ذو انام رجح في الله تخطئة لعلي وهو اي امير المؤمنين علي كرم الله وجهه يقبل الاجر شهادة طالب بعين جار اي امير المؤمنين على كرم الله وجهه يهودي شريحا فادعى عليه ان الدرع الذي في يده درعه وانكره هو فطلب شريح البينة منه فجاء بالامام الحسن رضي الله عنه وقنبر فقال اقبل شهادة مولاك ولا اقبل شهادة ابنك فاتبع امير المؤمنين علي الدرع فاسلم اليهودي
وكان معه الى ان استشهد بصفين ومخالفة مسروق وهو ايضا من كبار التابعين ابن عباس في ايجاب مائة من الابل في التنذير بذبح الولد الى شاة وقال ليس ولده خيرا من اسمعيل فرجع ابن عباس عن قوله لا يفيد غير مقبوله فاستدلال البعض فان غاية ما لزم منه ان مخالفة التابعي للصحابي قد وقع واما انه حجة فمن اين ثم يدل على عدم تقليد التابعي للصحابي وهذا ايضا غير تام عنده من اي الحجية فان شريحا وان خالف امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه لكنه وافق امير المؤمنين عمر رضي الله عنه ايضا الحديث المرفوع المروي في الهداية الذي خرجه في فتح القدير بسند متصل برواية شيخ ابي بكر الرازي عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها لا يجوز شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده ولا المراة لزوجها ولا الزوج لامراته ولا العبد لسيده ولا السيد لعبده ولا الشريك لشريكه ولا الاجير لمن استاجره ومخالفة مسروق كمخالفة سليمان مخالفا لحكم داؤد في حرث الولد كما روي في الصحيحين

فصل في التعارض وهو تدافع الحجتين

ولا تحقق الا بوحدة من الزمان والحكم والمحل وغير ذلك ولا يكون في الحجج الشرعية في نفس الامر والا لزم التناقض فان الحجج الشرعية لا بد ان تتاديا في نفس الامر ان كانت صحيحة المقدمات في نفس الامر وقد ثبت كذلك فيلزم وقوع النتائج المتناقضة في نفس الامر سواء كانا قطعيا كما اذا كان الحجتان مقطوعتين او ظنيا كما اذا كانتا مظنونتين بل يتصور التعارض ههنا بحسب الظاهر في بادي النظر للجهل بالتاريخ او خطأ في فهم المراد او في مقدمات القياس وهذا يمكن في القطعي والظني على السواء فتجويزه في الظنيين فقط دون القطعيين كما في المختصر وفي ساير كتب الشافعية تحكم اقول الا ان يجوز مع المساواة التخلف من المدلول في احدهما في الظنيين فيجوزان يكونا صادقتين في المدلول لكن تخلف عن احد المدلولين فلا تناقض ولا يخفى ان هذا مكابرة فان من الضروريات انه اذا ظن مقدمات الدليل القطع يظن بالنتيجة ايضا فالظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم وكذا تحققها يستلزم تحقق النتيجة في نفس الامر واعلم انه قد عرف في كتب الشافعية بهذا التعارض مع عدم المرجحية ممتنع في القطعيين وكذا الظنيين واما الامارتان فلا تتعارضان ايضا عند الكرخي واحمد خلافا للجمهور ثم حكم التخيير عند القاضي ابي بكر والجبائي وابنه وابي هاشم والتساقط عند بعض الفقهاء فهذا يدل على ان التعارض عندهم بحسب نفس الامر وهو باطل للزوم التناقض

والسبب الذي اشار اليه منزرة عنه عقد بان لك ان لا تعارض الا عندنا لجهل بحكمه النسخ ان علم المتقدم والمتاخر ويكونان فالمعير
له وهذا خطأ مرجوا دا لاعلم المتقدم منهما فالترجيح ان امكن ويعمل بالراجح لان ترك الراجح خلاف المعقول والاجماع والا فالتخيير
ان امكان للضرورة وان لم يمكن الترجيح تساقطا لان العمل باحدهما على التعيين ترجيح من غير مرجح والتخيير ثم لا وجه له لان احدهما منسوخ كما
هو الظاهر وباطل فالتخيير بينهما تخيير بين ما هو حكم الله تعالى وبين ما ليس حكمه تعالى فاذا تساقطا فالمصير في الحادثة الى
ما دونهما مرتبا فاذا كان التعارض بين الآيتين فالمصير الى خبر الواحد واذا كان بين الخبرين فالمصير الى اقوال الصحابة
والقياس وههنا ابحاث الاول ان المصير الى دونهما من الحجة غير صحيح فان الحجة الواحدة كما تعارض واحدة تعارض ايضا
فالآية المعارضة لآية تعارض الخبر الموافق له وهكذا فالتعارض لو اسقط الآيتين اسقط الخبر الذي دونهما ايضا والجواب بان خبر الواحد
لما لم يكن له حكم عند مقابلة الآية صار بمنزلة التبع والرديف فصار مرجحا لاحدهما فيعمل بالآية الموافقة للخبر لاجل هذا الترجيح ليس بشيء لانه
الترجيح عندنا لا يكون بما يصلح بنفسه قيام الحجة والخبر في نفسه حجة لو لم يكن الآيات فلا يقع به الترجيح وقد نص في البديع على
ان لا يرجح الكتاب بالخبر لكونه دليلا بانفراده فافهم واجاب الشيخ المعدد في شرح اصول الامام فخر الاسلام بان الحجتين الآتيين من نوع
واحد اعني الصادرين عن متكلم واحد لا يعتبر عند التعارض كالكلام المرتب المناقض آخره الاول كما اذا شهد شاهد بمجازة ثم الآخر
بمناقضته للاول لا يلتفت الى قوله ويسقط ولا يسقط قول الحجة فكذا ههنا الآيتان كلام متكلم واحد وهو الله سبحانه والسنة كلام
متكلم آخر فاذا تعارض الآيتان فقد التحقا بالعدم وبقي السنة سالمة عن المعارضة وفرع عليه انه عند تعارض الآيتين يصار الى السنة
المتواترة لانه كلام متكلم آخر وانه اذا تعارض الآية والسنة المتواترة لا يتساقطان وبين الكلام سوى ولا يتقدمه هذا العبد حق التفقه
لان السنة ليست الا بالوحي اذ لا حكم الا الله فالسنة والكتاب كلاهما كاشفان عن حكم الهي والتعارض انما وقع بين الحكمين وهو
كلام الله تعالى الازلي وهو كلام متكلم واحد وايضا الكلامان الصادران من متكلم واحد صادق فيه لا يقبل ولا يجئ فيهما سواء في المسالة واذا
صدر عن متكلم آخر صادق قطعا ليس لفصل على ذلك الكلامين المتناقضين والقياس على الشاهد باطل لانه ليس مقطوع
الصدق فاذا صدر عنه كلام متناقض وجب الريبة في الحفظ او العدالة فوقع الريبة في الصدق فلا يقبل وههنا لا مساغ للريبة
اصلا بل متكلم السنة صادق قطعا كمتكلم الكتاب فلا بد من مطابقتهما وهو التعارض واما التفريعان فثمرة شجرة فاسدة ونقض ما هو نحو
فيه وغاية ما يقال في هذا المقام انه اذا وقع التعارض وتعذر الترجيح فاما ان يتقاعد كل من الآية والخبر الموافق له والقياس لم يجز
لمعارضة الآية الاخرى اياه فيتعذر العمل في الحادثة وذا لا يمكن ان يتعاقل فيعمل بالاصل لان الاصل اما دليل فهو ايضا معارض
فيتقاعد عن الحجية واما ليس دليلا فيلزم العمل من غير دليل واما ان يعمل باحدهما على سبيل التخيير وذلك تخيير بين ما هو حرام العمل
وواجب العمل لان احدهما منسوخ قطعا وهو حرام العمل واما ان يعمل باحدى الآيتين دون الاخرى وهو ترجيح من غير مرجح واما
ان يصير الدليلين متعارضين اولا ولا يصير ما هو دون منهما اذ الضعيف يضمحل عند مقابلة القوي ولا يستطيع معارضته ثم يتساقطان
للمعارضة فكانهما لم يتيسرا من الاصل واذا ارتفعا من البين يبقى الدليل الادنى من غير معارض فيعمل به فهذا هو الحق الذي ينبغي
ان يتامل فيه وقال مطلع الاسرار الالهية قدس سره قدر ما تتبع في بعض كتب الاصول ان القياس ان يعمل بالترجيح كلها لكن الاجماع
قد انعقد على ايراد التقويتين والعمل بالادنى واذ ثبت العمل بالادنى ظهر لك ان هذا الاصل يقتضي ان يصار

عند تعارض الآيتين الى السنة المتواترة وعند تعارضها الى الاجماع ان وجد والا فالى اخبار الآحاد وعند تعارضها الى اقوال الصحابة
ثم الى القياس فلم قلتم انه ايضا عند تعارض الآيتين يصار الى الآحاد ثم الى اقوال الصحابة والقياس والجواب عنه ان الاجماع مرجح
ومقدم على الكل عند معارضته اياها لانه لا يكون منسوخا بكتاب او سنة ولا يكون باطلا فتعين ان يكون الكتاب والسنة وكانت
متواترة منسوخة والاجماع كاشف عن النسخ فعند تعارض الآيتين او السنتين ووجود الاجماع يعمل بما وافقه الاجماع ويجعل ناسخا لما خالفه فقد ترجح
ترجيحا قطعيا والكلام فيما لا ترجيح فيه ولا يمكن هناك الاجماع واما السنة المتواترة فمثل الآية في ايجاب العلم والقطعية فالسنة المتواترة
تعارض الآية كما تعارض الآية فهي كالآية في التعميم عند تعارضها فلو ظهر المتعارض يلزم تساقط الكل من الآيتين والسنة ومن ههنا اندفع ما في التلويح
ان اعتبار خبر الواحد عند تعارض الآيتين اما لان يجعل مرجحا لما وافقه فيرد عليه ان لا ترجيح بكثرة الادلة واما لان المتعارضين لما تساقطا
بقي الخبر سالما عن المعارضة فنقول يمكن ان يقال فيما اذا كان آية ثالثة موافقة لاحدهما فيقال قد سقط المتعارضان فيعمل بالثالثة
ولا يحتاج الى ما اجاب به فاستبعد ان خبر الواحد لما كان ضعيفا غير معتبر في مقابلة الآية صار تبعا للآية الموافقة له فيصلح مرجحا
وقد عرفت فساده ولا يحتاج ايضا الى ما اجاب به الشيخ ابن الهمام من ان التساقط انما هو للدليلين من نوع واحد ويعمل بنوع آخر والآية والسنة
من نوع المتعارضين وقد عرفت فساده بوجه آخر ايضا وبما بينا تبين لك ان الآية والسنة المتواترة اذا تعارضا تساقطا ايضا كما زعمه
الشيخ ابن الهمام فافهم الثالث ما اورده الشيخ ابن الهمام ان اقوال الصحابة قسمان قول فيما يدرك بالرأي وهو غير حجة ولو كان حجة فينبغي
عند تعارض الاخبار وقول فيما لا يدرك بالرأي وينبغي ان لا يعتبر عند تعارض الاخبار لان حجيته لانه سمعه فهو ايضا خبر فليس
ينبغي ان يسقط ايضا وايضا هو من نوع المتعارضين والشك بينهما واحد وقد جعل صاحب الهداية قول ابن مسعود في تغليظ الدية ارباعا
فيما رجع فقد جعله كالخبر في المعارضة وقال ومراد المشايخ باقوال الصحابة الاقوال التي فيما يدرك بالرأي لا كما في المتوسط في
التحرير وتحقيق الحق فيه ما نقص عليك ان الصحابة منهم مقطوع العدالة كاصحاب بيعة الرضوان وبعض من بشره بالجنة
بعده وغيرهم من هم مظنون العدالة فاقوال الفريق الثاني فظاهر انها انما يدل على السماع ظنا لاحتمال الفتوى من غير
دليل ولو كان احتمالا مرجوحا فاقوالهم ان كانت راجعة الى الخبر فكلها دونه رتبة واما اقوال الفريق الاول فالكل كون فتواهم
من دليل شرعي لمقطوعية عدالتهم لكن كونها مما لا يدرك بالرأي غير معلوم بل غاية الامر الظن وغاية العلم انه لا يعقل اليه رأسا
واما الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فلما كان رأيهم اعلى من رأينا وانهم ثاقبة من اذهاننا وعقولهم منورة بنور الهي
يحتمل ان يكون عندهم قد وصل فافتوا بالرأي فههنا احتمال كون مذهبهم بالرأي قائما فلا يدل قطعا على السماع ثم بعد ظهور
السماع فيكون ادون من الخبر الصريح واذا كان ادون فلا يصلح معارضا للسنة فيعمل عند فقدها واذا تساقطا فيقوم حجة
فيعمل به واما قول صاحب الهداية ففي خبر خاص ولعل فيه نوعا من البعث بحسب مثل الخبر المظنون من قبيل صحابي
بدري رضوي ذي مناقب عالية منصوص عليه بالعدالة والفضل بعين الحكم الذي صح فيه مرفوعا تمسكوا بعهد ابن ام عبد
فافهم والا وجد الادون فالعمل بالاصل لازم فان العمل بالاصل عند عدم دليل اصل متأصل في الباب
كما في سور الحمار فانه نهى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر كما
في الصحيحين وقد عارضه قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم للسائل عن اكل لحوم الحمر الاهلية كل من سمان

اما ولک رواه البخاری والکراهة آیة النجاسة والحل آیة الطهارة فقد تعارضا ولیس ههنا اصل یقاس علیه فان کان الهرة
فانه علة فیه الضرورة الشدیدة ولیست شاملة فی الحمار لانها لا تدخل المضائق بخلافه وان کان السباع فلیس فیها ضرورة اصلا بخلاف الحمار
تقریر الاصول وهو ان الماء وجد فی الاصل طاهرا فلا تنجیس بالشک ولا یطهر المتوضی لانه کان محدثا فی الاصل فلا یزول الحدث
بالشک فبقی کما کان مع ذلک احتمال زوال الحدث قائم فوجب استعمال الماء وضم التیمم کذا قالوا ولا یرد علیه ان الحرمة یجوز
ان یکون للکراهة ولیس الحل من لوازم الطهارة قطعا لان التعلیل بکونه رجسا یذکر فی حدیث التحریم فلا احتمال للکراهة وههنا بحث فان
حدیث الحرمة ناسخ لحدیث الحل فلا تعارض اصلا ولاجل ذلک غیر الشیخ ابن الهمام وقال التحریم یدل علی النجاسة والضرورة توجب الطهارة
فقد تعارضا وفیه اولا ان الطهارة ح ثبت بالتعلیل والنجاسة بالنص فلا تعارض وثانیا المعتبر الضرورة الشدیدة کما فی الهرة
وقد مر ولیست فالاولی ان یقال عارضه حدیث الرکوب علی الحمار ولا یخلو عن المخالطة بالعرق ولا قیاس وبحث آخر هو ان الماء
لما کان طاهرا عملا بالاصل فلا بد من استعماله لازالة الحدث ولا وجه لضم التیمم کیف لا ومعنی تقریر الاصول ان یعید الحجتان
سائر الحادثة کان لم ینزل فیها شیء والماء کان فی الاصل طاهرا فبقی علی طهارته فاذا لاقی العضو ازال الحدث
فلم یبق فی الید شیء یحکم بضم التیمم الا الاحتیاط بقیام احتمال بقاء النجاسة فی الماء فقام احتمال عدم زوال الحدث ثم لیس مقتضی الاحتیاط
ضم التیمم لانه وان کان مزیلا للحدث لکنه لیس مزیلا للخبث واستعمال هذا الماء لما اقام احتمال عدم زوال الحدث اقام احتمال تنجس
الاعضاء فالتیمم لا ینفی بل مقتضی الاحتیاط لو اعتبر اراقة الماء ثم التیمم وهذا الاشکال وان استصعبه الماد کما اراه هذا العبد سهل
الاندفاع فانا سلمنا ان تقریر الاصول یقتضی انهدار الحجتین من البین وان الحادثة کانها لم ینزل فیها شیء الا انهما کما لا تدلان علی
نجاسة الماء وطهارته کذلک یدلان علی زوال الحدث باستعماله وعدم زواله فاذا هدر کان لم ینزل شیء فی النجاسة والطهارة
شیء وکذا فی زوال الحدث وعدمه کانه لم ینزل شیء والاصل فی الماء الطهارة فحکم بها والاصل فی البدن الحدث فحکم به و
بعدم زواله باستعمال هذا الماء کیف ولیس الحکم بزوال الحدث الا امرا تعبدیا بآیة الشرع واذا هدر الحجتان ارتفع من البین
والتیمم عرف مزیلا فوجب ثم ان الماء الطاهر موجود البتة واحتمال ادلته قائم وجب استعماله للاحتیاط فاستعمال الماء للاحتیاط واما
ضم التیمم فامر حتم ولما حکمنا بسقوط الحجتین وحکمنا ببقاء طهارة الماء بالاصل فاحتمال نجاسته کاحتمال وقوع النجاسة فی ماء موضوع
من اللیل وهذا الاحتمال مهدر فلا وجه للاحتیاط بالاراقة فافهم فقد ظهر مما قررنا ان الشک ههنا فی الطهوریة لا فی الطهارة ثم اورد
تحت هذا ان الحجتین اذا تعارضا فواحدة منهما منسوخة فی نفس الامر او باطلة فلا حکم فی نفس الامر الا لواحد فالاشکال فی
السؤر لیس من الشارع بل منا لجهلنا فهذا الحکم منا لا من الشارع ولک ان تجیب عنه انه لیس المقصود ان قد اشکل بل المقصود انه
لا بد ههنا من تقریر الاصول وهو یقتضی ان یکون الحکم کذا ویظن ان حکم الشارع فی سؤر الحمار والبغل استعمال الماء وضم التیمم
وهذا امر ممکن لا یابی عنه العقل وقد یهدی الیه الدلیل واما انه صواب مطابق فلا بد عنه هو کسائر الاجتهادیات بل لا یبعد ان یقال
ان الحکم من الشارع کفایة احدهما من الوضوء به او التیمم لکن اذا کان الامر مشکوکا عندنا حکمنا بهما لیخرج المکلف عن العهدة
بیقین فتامل فیه وقد نقض بالضبع فان احادیث الحل والحرمة قد تعارضت هناک ایضا وجوابه ان القیاس هناک
علی السباع ممکن لوجود العلة المشترکة بخلاف الحمار هذا غایة الکلام فی هذا المقام وبقی کلام طویل فاطلب من المطولات

(واما التعارض الواقع في القياس ولا ترجيح لاحدهما على الآخر فالتخيير فيهما ابتداء) اي قبل التحري بان يعمل باحدهما بالتحري
ويجب التحري فيعمل به خلافا للشافعي فانه يقول لا يجب التحري بل للمجتهد ان يعمل بايهما شاء اذ لا يظهر لانه ليس دليلا
حجة حتى يعمل به اذ الاصل ليس دليلا ولا تعيين احدهما للعمل لعدم الترجيح فبقي انه يعمل باحدهما لا على التعيين وهو التخيير لكن لا بد
من التحري فان لشهادة القلب تاثيرا لانه ينظر بنور الله كما ورد في الخبر الصحيح اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وقد
يقال لم يبق للمؤمن فراسة حيث تعارض الادلة مع القطع بفساد احدهما ولم يتعين الفاسد فلا اعتبار للتحري وجوابه ان المقصود
انه لم يطلع على الفساد بالاستدلال وهذا لا يبطل الفراسة فانها منبئة على التعيين بما وقع التحري اليه فهو متفرس به من الفراسة
(فتامل فيه كما في القبلة و) قول الصحابي عند من يقول انه حجة وان كان قبل القياس لكنه كالقياسين فلا مصير الى القياس ان
يسقط ويعمل بالقياس بل يعمل المجتهد بايهما شاء لكن ينبغي ان يتحرى فيهما ايضا وفيه ما فيه لان القياس على الكتاب والسنة
يقتضي سقوطهما والمصير الى القياس لانه حجة دونه وقد يقال بان قولهما عند الاختلاف لا يكون بالسماع البتة بل بالرأي
فرجعا الى القياسين وتساقطا فيهما فتدبر كذا في الحاشية اعلم ان الحنفية الكرام استدلوا على عدم تساقط القياسين و
تساقط النصين ان الكتاب والسنة انما وضعهما الشارع للافادة ما هو حكم عنده تعالى قطعا فيجب العمل به وان تخلف في
بعض النصوص كاخبار الاحاد والعام المخصوص بمخصص منافي النقل او العقل فاذا تعارضا ومن المعلوم قطعا ان الشارع
لا يحكم بحكمين متناقضين معا فاحدهما منسوخ بالآخر لكن بالمنسوخ لم يتعين بالجهل فلم يحصل لنا علم بالحكم فلا يجب العمل
باحدهما بل يحرم بينهما لما كان المقصود منهما العمل بما هو حكم عنده تعالى واما القياس فما وضعه الشارع لمعرفة حكم الله تعالى
لانه لا يفيد ان هذا الحكم هو ما عند الله تعالى ومع ذلك اوجب العمل بحسبه وان كان خطأ في الواقع فاذا تعارضا ولا يترجح احد
لم يعلم فساد احدهما وان كان فاسدا في الواقع فيجب العمل بينهما كما كان لان التعارض لا يوجب الا كون احدهما فاسدا اذ ا
لا يمنع وجوب العمل فالتعارض لا يمنع العمل بينهما اصلا ولما كان صحتهما معا معلوم الانتفاء وجب ان لا يعمل بهما معا والا لزم العمل
بالخطأ يقينا وهو باطل ضرورة من الدين وايضا ايجاب العمل بالقياس مشروط بكونه مفيد الظن قوي وعند قيام كل واحد
الظن فيلزم ان احدهما ينفي الآخر فلا يحصل به وليس في نفس القياسين ترجيح بالفرض فلا بد من تحكيم القلب
فما يحكم القلب بصحته يترجح على الآخر فيفيد هذا الآخر فيفيد ما يشهد القلب به الظن فيعمل به وبما قررنا اندفع ما اورد
ان الفساد الغير المعلوم لما لم يمنع وجوب العمل فيعمل بكل خير او لا حاجة الى تحكيم القلب فافهم واندفع ايضا ان القياس
دليل من دلائل الشرع منتجة الوجوب الحرمة فهو ايضا دليل مقام لمعرفة حكم الله تعالى وجه الاندفاع انه دليل لكنه موضوع
لايجاب العمل بنتيجة لا لان نتيجته ثابتة في نفس الامر بل وضعه لان يعمل به وان كان خطأ نتيجته لان الظن في صلبه ا ر
غاية التعارض العلم بان احدهما خطأ على التعيين وكل منفرد موجب للظن الذي هو مناط الحكم ولا يوجب كون احدهما
متعينة خطأ فالتعارض فيه لا ينافي وجوب العمل بواحد واحد وانما ينافي العمل بينهما معا فاذا اوجبنا بواحد منهما يؤيد
شهادة القلب ثم انه لو جعل التعارض العمل بهما وهدرا وعمل بالاصل لزم العمل من غير دليل وترك ما نصبه الشارع ليعمل به فافهم
واندفع ايضا ما قيل ان القياس مقدم على بعض الكتاب كالعام المخصوص وبعض السنن فهو اقوى في افادة الحكم

منها فالعام المخصوص ونظائره اليه وضعت للعمل به وان كان خطاء فلا بد ان يخبر في تعارضهما وجه الاندفاع ان الكتاب
والسنة مطلقا انما وضعت لافادة حكم الله تعالى في حدود انفسها ا لظن انما جاء لقصور نا بفهم المراد وجهلنا بالنسخ
ولم يوضع للعمل بها وان كان خطاء فالتعارض فيما يعتقد الحجية للقطع بخطاء احدهما وهو يسري في كل واحد فيسر الحجية
وبوجب الرجوع الى ما وضعت للعمل بحجيته وان كانت خطاء وفي تصحيح الفرق فافهم وهذا الدليل بعينه جار في اقوال الصحابة
اذ اقوالهم لم توضع لافادة الحكم لاحتمال الخطاء وانما وجب العمل عند من وجب عنده ظنا باصابة رأيهم فليس فيه احدهما
منسوخا بالآخر بل يكونان لايجاب العمل فصار اكالقياسين فتامل واعلم انه ان من لا يقول بحجية اقوال الصحابة
ينبغي ان يعمل بها عند تعارض النصين فان من المعلوم ان احدهما منسوخ بالآخر وعمل الصحابي موافقا لاحدهما
مرجح لكونه ثابتا فان الظاهر ان الصحابي انما عمل بما هو ثابت دون ما هو منسوخ فافهم ثم الجمع بين المتعارضين المتغايرين
بالتنويع بان يخص حكم احدهما بالبعض والآخر بالبعض الآخر وفي المطلقين بالتقييد في كل منهما بقيد مغاير للآخر و
وفي الخاصين بالتبعيض بان يحمل احدهما على حال والآخر على حال او يحمل احدهما على المجاز والآخر على الحقيقة
وفي العام والخاص بتخصيص العام والعمل به فيما وراء الخاص والعمل بالخاص مع احتمال الغلط لانا لا نقطع بان المراد بالعام
ما وراء الخاص لتخصيص ثابت فيه وعلى ما يرد عليهم ان التخصيص فرع المقارنة ولا علم في التعارض بالمقارنة ان قيل كما قال الشيخ
ابن الهمام الاعمال بالدليلين من الاهمال باحدهما فيقدم الجمع الذي فيه اعمال الدليلين على الترجيح الذي فيه اهمال بالمرجوح و
الحد هو تقديم الجمع على الترجيح مذهبا قلنا تقديم الراجح على المرجوح هو المعقول وعليه انعقد الاجماع فاولوية الاعمال
انما هو اذا لم يكن المعمل به مرجوحا وسره ان المرجوح عند مقابلة الراجح ليس دليلا فليس في اهماله اهمال الدليل ولهذا الى
لتقديم الراجح قدم الامام ابو حنيفة مع قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر
منه رواه الحاكم وصححه على شرب العرنيين ابوال الابل روى البخاري ومسلم عن انس قال قدم على النبي صلى الله عليه و
آله واصحابه وسلم نفر من عرينة او عكل فاجتووا المدينة فامرهم ان يأتوا ابل الصدقة فليشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا
فصحوا فارتدوا وقتلوا رعاتها واستاقوا الابل فبعث في آثارهم فاتي بهم فقطع ايديهم وارجلهم من خلاف واسمل اعينهم ثم لم
يحسمهم حتى ماتوا المرجح التحريم فانه مقدم على الاباحة مع امكان حمل العام على ما لا يؤكل لحمه كما حمل الامام محمد فحكم باباحة
بول ما يؤكل ومع امكان حمل العام على ما لا يكون للتداوي كما حمل الامام ابو يوسف فحل التداوي بابوال الابل بل
العكس ولتقديم الراجح شواهد كثيرة لا تحصى ولنورد ههنا امثلة للتعارض تمرينا
للتخلص فمنها ما بين قرائتي النصب والجر في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين المقتضيين احدهما للمسح فانه اذا كان مجرورا كان معطوفا على الرؤس
داخلا تحت المسح والآخر للغسل كما اذا كان منصوبا فانه معطوف على الايدي داخلا تحت الغسل وجمع بحمل الجر على
الجوار وكون الجر معطوفا على المعطوف عليه حال النصب ولم يرتض به المصنف وقال وحمل الجر على الجوار معارض بالنصب
على المحل فانه يمكن ان يكون معطوفا على الرؤس محمولا على المحل فانه مفعول محلا فلا اولوية بحمل الجر للجوار لكن ينبغي ان لا تعتني

اليه فكان من جعل الجر للجوار فقال ان غسل الرجل ثابت قطعا بالتواتر فلا بد من ارتكاب خلاف الظاهر في قراءة الجر فحمل على الجوار
مسح لا توجيه لما ذكر اقول لكن ترجح الغسل على المسح بان الرجل محل التلوث فبالغسل ابعد كاليد دون الرأس فانه
للاحتمال للتلوث وفيه شائبة من الخفاء فان الكلام في ازالة النجاسة الحكمية وانما المسح او الغسل ولا دخل فيه للتلوث الا
ان يقال الظاهر وقوع الشرع بازالة نجاسة الحكمية مطابق لما يحكم به الطبع من ازالة النجاسة الحقيقية وان محل التلوث
اخرى واليق بان يعتبر نجسا حكما ولا يرد ان هذه النجاسة الامارية لا دخل به الحقيقية في الحكم فافهم وتامل في ان الوضوء كالغسل
في تطهير البدن فان الحدث حل تمام البدن كالجنابة لا العضو وغيره كالغسل فينبغي ان يجب غسل الكل لا البعض في الوضوء لكن كان فيه حرج عظيم فاقيم غسل
الاطراف مقام غسل الكل فيكون الرجل من المغسولات لكن كان ينبغي ان يجب غسل الرأس ايضا فقد تقرر فيما مضى في
الرأس بالمسح دفعا للحرج اذ في غسل الرأس مشقة مع ان كثرته تورث المرض فافهم وقد تخلص عن الشافعي بان
المسح المقدر في المعطوف في قراءة الجر مجاز عن الغسل المتواتر عنه عليه وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام في كل جمعة حتى
وصل الينا المقدر رواه ازيد من عشرين صحابيا وهم عدد لا يحصى المقصود تمسك بما ورد الرواة عن الائمة والتواتر وان تبينت تريد
تحقيق فاستمع ما يتلى عليك من الحق البصر نحو فاعلم ان الوضوء قد فرض قبل نزول هذه الآية فان سورة المائدة
متاخرة نزولا عن كثير من القصد ان والوضوء كان في اول الاسلام هو المنقول بالتواتر من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله
واصحابه وسلم ومن الصحابة هو غسل الرجلين في الوضوء قبل نزولها وبعدها فالآية تقرر للوضوء الذي كان من قبل وتواتره
بقي الى الآن المتواتر والمتوارث وهذا انما حدث لو قرينة قاطعة على ان المراد في قراءة الجر العزم اما تقدير لفظ المسح او
ارادة معنى غسيل الماء بينهما من المشابهة ولكونه للمعطوف على ما يليه فهو الجر للجوار وهذا الطريق مقبول عند الحق فيه وصلاة
ما حمل الغسل المسح اذ الغسل اسالة الماء والمسح اصابة البلل ولا اسالة فيه لا اصابة فلا غسل به ومن المسح فالتعليل بالغسل يعبر
بالقرينتين فلا اصابة فيه بل لا مسح وفي لا يقع المسح الى الغسل فان المسح اصابة البلل من غير
اسالة الماء والغسل اصابة بالاسالة فهما متنافيان متضادان تحت مطلق الاصابة فلا ينافي ولا احدهما للآخر وهذا لا
توجيه له الى قول القائل لان مقصوده الترجيح بالاخوطية يعني ان العمل بقراءة النصب احوط فانها موجبة لفرضية الغسل ويخرج
عن العهدة بيقين اذ به يتحقق المسح مع شيء زائد فتباين له في التصديق اذ لو كان المسح فرضا فقد وجد الامتثال ايضا لوجود اصابة
البلل كما في غسل الرأس في الوضوء ويخرج من عهدة المسح ايضا ولو كان الفرض هو الغسل لم يخرج عنها العهدة لانه ادى ما فرض
عليه وليس مقصود القائل ان الغسل فرد المسح حتى يرد عليه انه متباين فافهم فان كلام القائل احق بالقبول وقيل لكن
مع الخفين والنصب يدوم هنا سيئه قراءة الجر يحمل على المسح على الخفين وقراءة النصب على غسل الرجلين اذ لم يكونا في غير
وهو المنقول عن الامام الشافعي واختاره الامام فخر الاسلام رحمهما الله تعالى وفيه ما فيه فانه مخالف لما قالوا ان المسح
ثبت بالسنة المشهورة لا بالكتاب على انه يلزم ان يكون الآية قاصرة لما حمل قراءته عن بيان فرائض الوضوء كما في الحاشية
والحق انه لا ورود ولذلك فان غرضهم ان الآية ليست نصا مفسرا في المسح على الخف وانما الغرض ان هذه وهو لا ينافي
حمل الآية عليه وانما تقصان ينافي بيان الفرائض فلا يلزم على كل تقدير فانه لو حمل على الغسل كان قاصرا عن بيان المتخفف

وما قيل ان المسح ثبت بالسنة على طريق الزيادة فمردود لا يلتفت اليه فان المسح على الخفين شرع من قبل وبقي الى الآن ويوم الغيبة فلا نسخ
بل هذا اولى فانك قد عرفت ان الآية مقررة للوضوء الذي كان من قبل وقد كان على المتخفف المسح وعلى عاري الرجل غسل الرجل
فقد نزل الآية بقرائتين ما دتين الى فرائض وضوء المتخفف والعاري وما قيل انه يلزم على ما ذكر ان يكون مسح الخف منتهيا الى الكعبين وانه
لا غاية له فقد لا ان الغاية ح لا يكون غاية للمسح بل للتخفف المفهوم من الآية والمعنى والله اعلم وامسحوا بارجلكم حال كونكم متخففين ساترين
الى الكعبين اشارة الى ان لا مسح اذا كان مكشوفا شيء من الرجل الى الكعب فافهم فان هذا الوجه في غاية الحسن واللطافة ومنها التعارض
الواقع بين التشديد الواقع في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا المانع من الوطي الى الغسل الواجب بالانقطاع لان
التطهر والاتيان مبالغة من الطهارة وهو الاغتسال والتخفيف المبيح للوطي قبله بعد الانقطاع كون حال التشديد والتخفيف في
يطهرن الواقع في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله والخلاصة ان التعارض بين
القرائتين ان احدهما يقتضي حل الوطي بعد الانقطاع قبل الغسل والآخر يقتضي الحرمة هذا ما تقتضيه كلامه وفيه تامل فان حرمته انما يقتضي
قبل الاغتسال في قراءة التشديد بالعبارة والحل في قراءة التخفيف بالاشارة ولا تعارض بينهما بل العبارة مرجحة ولا وجه لما يشير اليه
كلام الامام فخر الاسلام ان قراءة التشديد يقتضي ان يكون غاية الحرمة الاغتسال وقراءة التخفيف تفيد ان غاية الانقطاع المتقدم عليه
ولا يكون للحكم غايتان وثبوت كل من الغايتين بالعبارة فافهم وتخلص عن التعارض بحمل قراءة التشديد على الاقل من عشرة والمعنى
فيه والله اعلم لا تقربوهن حتى يغتسلن بعد الانقطاع قبل عشرة ايام وحمل قراءة التخفيف على الاكثر من مدة الحيض والمعنى والله اعلم
لا تقربوهن حتى ينقطع الحيض بعد مضي العشرة فان قلت فما معنى قوله تعالى فاذا تطهرن اه وقال وتطهر ح بمعنى طهر المخفف
الثلاثي بمعنى بان وهذا التخلص من قبيل الحال وقد يناقش بان القرآن كلام واحد لا يحتمل ان يحمل على معان مختلفة كيف
ولو ليس مجموع القرائتين قرآنا حتى لو نذر ختم القرآن وقرأ الكل بقراءة واحدة تم الختم وكذا في التراويح فالقرآن كلام واحد
اتى لنا جواز القراءة بطريقين فلا بد ان يكون مفهومهما واحدة فلا يصح حمل احدهما على معنى والآخر على معنى آخر الجواب عنه ان كلا من القراءتين
كلام الله تعالى قطعا ولذا جاز كل منهما في الصلوة الا ان الله تعالى امرنا بالقراءة بكل به لا فلا بعد ان يريد بكل و
من الكلامين معاني مختلفة بل هو المتعين فان الاصل في الكلام ان يراد به ما وضع له ولو سلم انهما كلام واحد فلا استبعاد في ان
يراد به معان بحسب اختلاف الالفاظ وليس هذا كاستعمال المشترك في معان وليس هذا خفيا على من يتتبع كلام الشعراء والبلغاء
فافهم ثم ههنا كلام هو ان هذا الحمل لا يفهم من الكلام بل يصير الكلام به كاللغز فلا يصح في كلام الشارع وايضا فيه نظر ثان فانه لو لم يلزم
حرمة الوقاع بعد الانقطاع قبل العشرة قبل الغسل وان لم تغتسل يوما او يومين او اكثر وهو خلاف المذهب بل المذهب انه اذا مرت
الاغتسال والتحريمة حل وطيها فان قلت اقيم وقت الاغتسال مقامه في جواز الوقاع قلت هذا ابطال النص لا بد له من نص اقوى
منه وليس فلا يصح هذه الاقامة فافهم نعم لو لم يحمل فيهما على الاغتسال ويكون يطهرن بالتخفيف بمعنى يطهرن فيكون الحرمة الى الاغتسال كما عليه فقهاؤنا
بل هذا اولى كيف ويطهرن بالتشديد بمنزلة المقيد من يطهرن بالتخفيف فان الاغتسال لا يكون الا بعد الانقطاع الذي هو الطهارة
وقد تقدم ان المطلق والمقيد اذا وردا في حكم واحد وجب حمل المطلق على المقيد مع انه قيل طهرت مشترك جاء بمعنى اغتسل ايضا
قال في القاموس طهرت انقطعت دمها واغتسلت من الحيض وغيره قلنا سوق الكلام ان لا مانع من الوطي الا الاذى على ان هذا

سبلونک عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض وقد ارتفع الاذى حقيقة بالانقطاع وحكما حيث وجبت العبادات ولا توقف
بعد المقتضى وهو النكاح الصحيح بينهما وعدم المانع وهو الاذى فيما نحن فيه فتدبر وقد يناقش بانه ليس المراد بالاذى النجاسة المرئية فان
النجاسة في الفرج موجودة على كل حال بل المراد الاذى الحكمي وهو موجود الى الاغتسال فيجب الصبر اليه وذلك ان يجيب عنه
بانه هب ان الاذى ليس يتعلق النجاسة ولا النجاسة الحكمية بل النجاسة المرئية التي تنتفي عنها الجبلة الانسانية وهو الدم او القذر
الذي يكون في الادبار فالمانع هذه النجاسة وقد انتفت سلمنا ليس المراد النجاسة المرئية بل الحكمية فلكن هي نوعان نوع
يمنع الطهارة ما يشترط فيها الطهارة واما ما لا يشترط فيه كالصوم ونوع اخص يمنع ادراما يشترط فيه خفة كالجنابة فالمس او
بالاذى هو النوع الاول فان النوع الثاني لا يوجب حرمة الوطي بالاجماع والا فيحرم وطي الجنب فكيف لا يراد
النوع الاول ويجوز اداء الصوم مع النوع الثاني حتى يصح صوم الحائض بعد الانقطاع قبل الغسل وكذا الجنب ولا تريد الوقاع على الصوم قطعا
في اشتراط الطهر من الاذى فالمانع هو النوع الاول وهو لا يكون الا عند الحيض ويرتفع بالانقطاع فلا معنى لحرمة الوطي قبل الاغتسال
فان قلت قد بينت سابقا انه لا يصح التخليص بما ذكرو سابقا والان بينت ان تخلص بسنة فيه الذي لا يتيسر فيما سبق وهو تخليص قلت الا ان
ان تخليص ان يحمل قراءة التشديد على التخفيف وهذا غير عزيز ولا بعد فيه فان تفعل يجيء بمعنى فعل كتفسير الكن اذا انقطع قبل العشرة فاحتمال
الدرياق فان الدم قد يدر وقد لا في اثناء المدة فيقتضي الاحتياط ان يؤخر الى ان يتيقن الانقطاع لكنه اذا خرجت الاغتسال والطهرية
فقد وجبت الصلوة فاعتبرت طاهرة شرعا عن الاذى الحكمي المستلزم المانع من وجوبها وهو كان مانعا عن حل الوقاع فيحل الوطي
ولا يؤخر فان قلت كيف يحمل الاطهر على انقطاع الدم لانه مجاز كما نقل عن الكشاف التطهير حقيقة في الاغتسال مجاز في الانقطاع و
لا يصح بمجيء تفعل بمعنى فعل فان الكلام في خصوص هذه المادة قلت لا نسلم انه حقيقة فيه بل هو المبالغة في الطهارة وهي تتحقق في الاغتسال
فانه نوع من المبالغة واذا حمل على الانقطاع اريد به الانقطاع الكامل نعم قد كثر استعماله في الاغتسال ولا يلزم من كثرة الاستعمال في
فرد منه كونه حقيقة فيه فقط مع انه قال في القاموس انه جاء بمعنى تنزه ابعد واللغة لا تعرض للمعنى المجازي ولو سلم انه مجاز في الانقطاع
فلا بعد في الحمل عليه لدليل دل كما بينا فهكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام وهذا من نفائس هذا الكتاب فاحفظه ومنها ما بين آيتي اللغو في اليمين انه
يفيد اصرحها وهو قوله تعالى في البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم المؤاخذة بالغموس وهو الحلف
على الماضي مع العلم بالكذب لانها مكسوبة قد دخلت في ما كسبت قلوبكم والآية الاخرى وهو قوله تعالى في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله
باللغو في ايمانكم بما عقدتم الايمان يفيد عدمها في الغموس اذ ليست منعقدة وهي اليمين على المستقبل بانه يفعل كذا او لا يفعل
قال الامام مالك هذا التفسير حسن تبين سمعت في الباب والمفهوم من لا يؤاخذكم كذا ولكن يؤاخذكم كذا عدم الواسطة والحصر في المذكور
فخرجت عن اللغو مرة حيث دخلت في مقابلها وهي المكسوبة كما في الآية الاولى وثبت به المؤاخذة فيها ودخلت فيه مرة اخرى
وانتفى المؤاخذة فيها وذلك لشيوع استعماله فيما لا يقصد وهذا المعنى صار مقابلا للمكسوب وفيما لا يفيد وبهذا الاعتبار صار مقابلا
للمعقود فحمل في الموضعين على ما يصح به المقابلة فالتعارض في الآيتين باعتبار ان الاولى يثبت المؤاخذة في الغموس والاخرى
ينفيها فيها والتخلص عند مشائخنا بان المؤاخذة الثانية في الغموس هي الاخروية للاضافة الى كسب القلب وهي القرينة على
كونها اخروية والمؤاخذة المنفية فيها هي الدنيوية وهي الكفارة فلا كفارة فيها عندنا وهذا التخلص من قبيل الحكم لا يقال روى البخاري

عن ام المؤمنين عائشة الصديقة نزلت لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم في قول الرجل لا والله بلى والله وفي رواية ابي داود
قالت عائشة قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم هو قول الرجل في بيته كلا والله وبلى والله انا نقول هذا التفسير والمنزل له
مسلم لكن من اين علم ان المراد في الخبرين آية المائدة بل يجوز ان يراد آية البقرة والشافعية يحملونهما اي المؤاخذتين المذكورتين
في الآيتين على الدنيوية ويدرجون الغموس في المعقودة لانها من المعقودة بعقد القلب وعزمه عليه والعقد العزم فيكون
ما عقدتم الايمان بمعنى ما كسبت قلوبكم فيجب الكفارة في الغموس عندهم ودفعه بان العقد مجاز في عقد القلب وعزمه فان العقد
في الاصل عقد الحبل وشد بعضه مع بعض وهو لا يتحقق الا في المنعقدة لان ربط الخبر انما بشرط لايجاب الصدق فيه دون الغموس
يدفع بانه اعم من عقد القلب فلا يكون مجازا فيه فانه في اللغة ربط شيء بشيء كيف لا ولم يتبادر كونه عقد القلب من اهل اللغة
واجيب بانه في عرف الشرع يراد الحكم في المستقبل كما نقلنا عن الامام مالك قال تعالى اوفوا بالعقود فتدبر فالحمل
على عقد القلب مجاز شرعي فلا يحمل عليه ثم ان فيما ذهب اليه الشافعية تسوية المنعقدة المباحة بل قد يكون بعض الصغائر
واجبا اليمين والغموس الذي هو من اكبر الكبائر وافسق الفسوق في الستر ولم يعهد هذا في الشريعة اصلا وكيف يعهد ولو
وعد الشارع ستر هذه الكبيرة بالكفارة لكان المدعي الكاذب يبالغ في حلف الكاذب فيحلف كاذبا ويأخذ المال بالباطل
ثم يكفر وهل هذا الا فتح الباب الظلم ويجاهر بما ظهر لك عدم اتجاه ما قيل في دفع التعارض ان المراد في الآيتين
المؤاخذة الاخروية فانها المتبادر في كلام الشارع والمعنى في المؤمنين انه لا يؤاخذ الله في الآخرة باليمين الصادر لا عن
قصد وانما يؤاخذ فيها باليمين الصادر عن القصد في الآخرة وستارة هذه المؤاخذة اطعام عشرة مساكين الخ فالكفارة
ساترة عن المؤاخذة في الغموس والمنعقدة المستقبلة جميعا ويؤيده اطلاق الاحاديث في كفارة اليمين وقد يقال فيما قال مشائخنا
نظر هو ان سورة المائدة متأخرة نزولا من سورة البقرة فلو كان بينهما تعارض وجب انتساخ الاولى بالثانية ولا سبيل
الى الجمع بما ذكر فان النسخ متقدم على الجمع والجواب ان سياق آية البقرة يقتضي كون المؤاخذة اخروية كما اشار اليه المص
ورح لا تعارض ولا نسخ وانما كان التعارض بحسب اول النظر وتقدم النسخ انما هو اذا لم يكن قرينة على تعيين المراد وهذا تم بقي
ههنا نظر هو ان كون العقد حقيقة فيما ذكر مجرد دعوى لا بيان عليه بل هو حقيقة ضد الحل وربط اليمين هو تقييد بالقصد فالمعنى
لا يؤاخذكم الله بما صدر خطاء ولكن يؤاخذكم بما صدر قصدا وهو يشمل المنعقدة المستقبلة والغموس ايضا فيجب فيهما الكفارة
ولك ان تقول هب ان العقد هو ضد الحل لكن ربط اليمين ليس هو ربطها بالقصد مطلقا بل بالقصد بالايفاء ولذا يقال
للعهد العقد كما صرح به كتب اللغة وهذا المعنى هو المعهود شرعا ولعل هذا هو مراد من قال انه في الشرع لما له حكم في المستقبل والا
فلا منقول شرعي عند محققي اصحابنا ثم انه لو اريد بعقد الايمان ربطه بالقصد مطلقا كان اليمين اللغو ايضا داخلا فيه لانه مربوط بالقصد فيلزم
فيه المؤاخذة ولم يقل به احد فقد تبين بأتم وجه ان حقيقة عقد اليمين هو الربط بقصد الايقاع وهو انما يكون فيما اذا حلف على المستقبل
فافهم ويحتمل ان يكون المراد بالايمان المنعقدة لانها الاحرى ببيان الحكم وان يراد باللغو في الآيتين ما صدر لا عن قصد ويراد
بما كسبت قلوبكم الكسب بالعزم على الايفاء فيكون هي المنعقدة ويحمل المؤاخذة على الدنياوية او على الاخروية ويكون المعنى لا مؤاخذة
بالعقاب في يمين جرى على اللسان خطاء وانما المؤاخذة بما كسبت قلوبكم بالعزم على الايفاء وعقدتم به وستارة هذه المؤاخذة

احد هذه الاشياء ويكون الاثنان ساكتين عن بيان المنسوخ بالنسخ الفقهي فيحتاج لدفع التعارض بينهما فافهم ومنها ما روي في
تحريم الضب واباحته في سنن ابي داؤد ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم نهى عن اكل لحم الضب وروى الجماعة
الا الترمذي عن خالد انه سأل عن حرمته فقال صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا كذا في التقرير كذا في الحاشية والتحقيق
تقديم المحرم في العمل والاعتبار على المبيح وتقديم المبيح بالزمان فيكون منسوخا كيلا يتكرر النسخ فانه لو كان الاباحة اصلا
فلو تقدم المحرم لنسخها ثم بعد ذلك ينسخ المبيح التحريم فيتكرر النسخ بخلاف ما اذا تقدم المبيح فانه يقرر الاباحة ثم المحرم
ينسخها فالنسخ مرة واحدة فهو اولى وقد اعترض عليه الامام فخر الاسلام ان هذا موقوف على كون الاباحة اصلا ونحن لا نقول به
فان الانسان لم يترك سدى قط بلا اباحة اصلية ليقرره المبيح او ينسخه المحرم وقد تقدم ما يشيد اركانه ودليله ان في تقديمه و
فيه الاحتياط فانه لو كان المتقدم المحرم والمتأخر المبيح ففي الاجتناب عنه لا حرج ولا ذنب بخلاف ما اذا تقدم المبيح ونسخه
المحرم فانه لو عمل بالاباحة وقع في الحرج وهو منقول عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه اولاده الكرام الغر في

مسئلة الجمع بين الاختين بملك اليمين

مسئلة الاثبات مقدم على النفي اذا تعارضا كما في الشهادة عند الشيخ ابي الحسن الكرخي والشافعية وقال الامام عيسى بن ابان
يتعارضان والمختار عند الامام فخر الاسلام وغيره من المحققين الحاق النفي بالاصل فيقدم الاثبات لان النفي ح من غير
دليل كتقديم الجرح على التعديل كحرية زوج بريرة انه مغيث حين عتقت وخيرها رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كما في
كتب السنة كذا في التيسير وقد عارضه الاخبار بعبدية النافي للحرية كما في الصحيحين عن ام المؤمنين عائشة قالت ان النبي صلى الله عليه وآله و
اصحابه وسلم خيرها وكان زوجها عبدا وهذه الاخبار انما هو باعتبار الاصل لان العبدية كانت معلومة متقررة من قبل فالاخبار بها بالاصل
لعدم العلم بالحرية العارضة والاخبار بالحرية لا يصح الا بعد العلم بوجودها عن دليل فقدم اخبار الحرية على اخبار نفيها اعني العبدية و
حكم بثبوت الخيار ولو كان الزوج عبدا وان الخيار ليس لدفع عار كونها تحت العبد كما عليه الشافعية بل السبب حرية الزوجية
المملوكية وهي الزيادة الملك على نفسها فان الطلاق انما اعتبار بها كما يشهد به ما روى الدار قطني مرفوعا طلاق الامة تطليقتان وعدتها
حيضتان وان كان النفي مما يعرف بدليله لا بالاصل فقد تعارضا لان كليهما خبران عن علم فانه كالاثبات فيطلب الترجيح كالاحرام المنقول
في تزوج ميمونة كما روى الستة عن ابن عباس تزوج رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ميمونة وهو محرم كما في التيسير فنفى الحل اللاحق
المنقول على الاشهر كما يدل عليه هيئة مخصوصة احرامية فعارض رواية مسلم وابن ماجة عن يزيد بن الاصم حدثتني ميمونة انه تزوجها وهو
حلال وفي رواية ابي عيسى بعد ان رجعنا الى مكة وفي رواية الترمذي وابن خزيمة وابن حبان عن ابي رافع ان النبي صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال كنت الرسول بينهما كذا في التيسير ورجح بان ابن عباس ازيد
من الاصم وابي رافع ضبطا واتقانا قال الزهري ما يدري ابن الاصم اعرابي بوال على ساقه اتجعله مثل ابن عباس
وان سند النفي اقوى فان رواته كلهم فقهاء كما قال الطحاوي وقوله على الاشهر اشارة الى ما روى مالك في الموطأ عن سليمان
ابن يسار قال بعث النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه بنت الحارث ورسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالمدينة قبل ان يخرج ففيه نفي للاحرام وعلى هذا قال الشيخ ابن الهمام ان هذا الاختيار

بالاصل فيترجح عليه رواية ابن عباس لكونه عن الدليل ولا يذهب عليك ان هذا الاعتبار ايضاً ما لدليل لانه
لا جل ام قبل كسروح وايضا انه منقطع فانه على ما نقل في التقرير من ابن عبد البر ان سليمان ولد سنة
اربع وثلثين وابو رافع . تقدم شهادة امير المؤمنين عثمان بسنتين فلا تعارض لسنده وانما التعارض في الحديثين الذكورين سابقاً
فافهم واعلم ان الشافعي رحمة الله تعالى لم يجوز نكاح المحرم والمحرمة وجوزه ائمتنا وتمسك بقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا
ينكح المحرم رواه اصحاب السنن ومسلم واجاب الشيخ ابن الهمام بانه عارض رواية ابن عباس نكاح ام المؤمنين ميمونة وهو محرم
وابن عباس اقوى ضبطاً وفقها وعدالة وورعا فالترجيح له ولو سلم التساوي تساقطا ووجب الرجوع الى القياس وهو
مؤيد لنا لان النكاح كالشراء للتسري وهو غير ممنوع بالاحرام ثم انه لو امتنع بالاحرام فلا يزيد على حقيقة الوطء المحرم فيه وهو انما يوجب
فساد الحج فلكن النكاح لو امتنع فيفسد الحج ولا وجه لفساد النكاح اصلا ولو سير الى الجمع فهو ايضا معنا فيحمل النكاح على الوطء وبالحكاية الواقعة
في هذا الحديث في رواية مسلم وابي داؤد ولا تخطب التمكين للوطي وقد يحمل رواية ابن عباس هذا التوجيه وقد يؤخذ عليه بان القول
يترجح اذا عارض لان الفعل يحتمل الاختصاص دون القول لا سيما اذا وقعت روايات الفعل متعارضة وايضا روى الامام مالك
ان غطفان اخبره ان اباه طريفا تزوج امرأة وهو محرم فرد عمر ابن الخطاب نكاحه وقول الصحابي مرجح في صورة التعارض وترجح لا سيما
بعده لا سيما قول مثل امير المؤمنين الذي لا يخفى عليه مثل هذا الحكم ففعله دليل ابقاء الحكم وثبت لا يذهب عليك ان الاولى
في المؤاخذة ان يقال ان القول علم فالتعارض انما هو في حقه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام لا في حقنا لانه لم يدل دليل
على التاسي فلا ترجيح القول في هذه الصورة محل تامل وان التساوي كون الاخبار عن دليل او بالاصل كطهارة الماء وهو نفي
للنجاسة يمكن ان يكون بالاصل وان يكون بالدليل بان يلازمه فلم ير وقوع النجاسة فينظر ويسأل عن مبني الاخبار فان اخبر انه
بالاصل فيعمل بالنجاسة وان اخبر انه بالدليل تعارضا والاستصحاب مرجح فيعمل بالطهارة التي هي الاصل لان الاستصحاب وان لم يكن
حجة لكن يصلح مرجحا وان جهل عمل بالنجاسة لانها اقوى وقد تطالب بالفرق بينها وبين مسئلة سؤر الحمار فان مقتضاها ان يقرر الاصول
ايضا فيحكم بطهارة الماء وعدم زوال الحدث بعد استعماله فيجب ضم التيمم ويجاب بان هناك التعارض في الادلة الشرعية وهي مثبتة
للاحكام فيمكن ان يحكم بالمشكوكية بخلاف ما نحن فيه فانه خبر لا يثبت حكما اصلا فلا يخرج به حكم المشكوكية فتامل + + + + + + + + +

مسئلة الفعلان لا يتعارضان لعدم الاختلاف الزمان فيكون فعل في وقت وضده في آخر الا ان يجب التكرار اي يفيد الخبرين
ان هذا كان تكرر بحيث صار عادة سواء كان من الواجبات او غيره كجزئي رفع اليدين في الركوع والرفع وعدمه فانهما يجليه كالاو
مع المضارع وهي يفيد العادة على ما مر واذا تعارضا على هذا الوجه فالثاني ناسخ والمختص على اختلاف قولي الحنفية والشافعية وان
جهل التاريخ يثبت حكم التعارض ويطلب الترجيح والفعل مع القول المخالف له فاما صادر مع عدم دليل التكرار وعدم وجوب التاسي
فيه او مقارن مع وجودهما اي دليل التكرار ودليل التاسي كليهما او مقارن مع دليل التكرار فقط دون دليل التاسي او
مقارن مع وجوب التاسي فقط دون دليل التكرار فهذه اربعة اقسام وعلى الاول وهو ما اذا لم يكن مع دليل التكرار ودليل
التاسي فان كان القول مختصا به صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الفعل مختص به فرضا فان تاخر القول عن الفعل فلا تعارض بينهما
لجواز وجوب الفعل او ندبه او اباحته في وقت وتحريمه بالقول في وقت آخر ودون تقدم القول على الفعل فالفعل ناسخ له قبل التمكن

ام لم يمر زمان يمكن الامتثال بالقول وبعده وان مر من لم يجوز النسخ قبل التمكن يحيل وقوع الفعل بعد القول من غير مرور زمان امكان الامتثال
وان جهل فيأتي ما في القسم الرابع وان كان القول مختصا بالامة فلا تعارض اصلا لعدم مشاركة الامة في الفعل وان كان عاما له ولنا
فلما كان خاصا به وبنا فيه لا تعارض في حقنا واما في حقه عليه السلام فلا تعارض ان تقدم الفعل وان تأخر فهو ناسخ وان جهل فكما سبق وعلى الثاني
وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التكرار والتاسي فان اختص القول به فلا تعارض في حقنا وانما التعارض في حقه لوجود التكرار فيتم زمان
القول ايضا وفي حقه المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر وان جهل التاريخ فقيل القول ناسخ في حقه وقيل بالتوقف وقيل التحكم في
حقه وتفصيله ان احدهما ناسخ في حقه قطعا وتعيين احدهما عينا في فعله من غير قطع لا يجوز اصلا ولا يكفي الترجيح المظنون لعدم تعلق التعبد
به فينا وذلك ظاهر وان اختص القول بنا فالمتأخر فيهما ناسخ للمتقدم قولا كان او فعلا اقول لو لم يثبت التاسي خصوصا بل عموما ففيه
نظر فانه قد تقدم في التقسيم ان دليل التاسي ان خص بالقول فلا تعارض بالفعل فتذكر المذاهب المذكورة هناك وان جهل التاريخ
فمذاهب ثلاثة قيل اخذ الفعل لانه اول لكونه معاينا مشاهدا او التوقف والعمل بالقول وهو مختار الاكثر لان دلالته اظهر من دلالة الفعل
لان الفعل لا يدل على حكم مخصوص الا بانضمام امر خارج بخلاف القول فانه مفيد بنفسه قال الشيخ ابن الهمام والا وجه تقديم ما ينبأ كما نبأ
وذلك لان الكلام فيما معه موجب التكرار والتاسي فالفعل مع هذا الموجب يدل على الحكم كالقول والاخرية لاحدهما غير الدالة
وقد تعارضا فوجب التوقف وطلب الترجيح من خارج كالاحتياط ونحوه وحاصل هذا يرجع الى القول بالتوقف كما لا يخفى وان
عم القول له ولنا فالمتأخر ناسخ في حقه وحقنا لوجود شرط النسخ وان جهل التاريخ فتلك المذاهب عائدة فيه الا انه ينبغي
ان يختار التوقف في حقه حذرا عن الحكم على افعاله من غير قطع او طمأنينة وعلى الثالث وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التكرار
فقط فان خص القول به او عم له ولنا فلا تعارض في حقنا الفرض ان لا تاسي فالفعل مختص به صلوات الله وسلامه عليه وعلى
آله واصحابه وسلم وفي حقه المتأخر ناسخ قولا كان او فعلا لوجود التعارض كما في المخصوص به اي كما ان المتأخر ناسخ فيما اذا
خص القول به صلوات الله عليه وآله واصحابه وسلم وعند الجهل كما علم قيل القول وقيل الفعل وقيل الوقف وهو المختار وعلى
الرابع وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التاسي فقط دون التكرار فان كان القول خاصا به فلا تعارض فينا وهو ظاهر واما في حقه
عليه السلام فان تأخر القول فلا تعارض بحال وان تقدم فالفعل ناسخ اياه وان جهل التاريخ فتلك المذاهب المذكورة
من جهة القول والفعل او الوقف ومختار الاكثر التوقف حذرا عن التحكم ونظر فيه بانه يحكم بتقديم الفعل ههنا لئلا يقع التعارض
المستلزم للنسخ الذي هو خلاف الاصل يعني لو قيل بتأخر الفعل يلزم القول به والدليل عدم النسخ فالقول بتقديم الفعل راجح فلا وقف
كذا في شرح المختصر ودفع بانه لا عبرة لهذا الترجيح لانه للتعبد وهو متفرع على العلم بالراجح ولا يتفرع عليه تكليف ولا تعبد لنا
بالبحث عن فعله ثم قول مراد الناظر ان الوقف حكم بالمساواة وليس بمساو بل تقدم الفعل راجح واما انه لا فائدة فينا التعرض بهذه
المسئلة كما يلزم من كلام الدافع فلو سلم لا يضره لان الناظر لم يكن في صدد بيان الفائدة فتدبر واشار بقوله لو سلم الى منع
عدم الفائدة فان معرفة احوال الانبياء الشريفة من الايمان وهي من اعظم السعادات ولعل مقصود الدافع ان الترجيح المظنون انما
يكفي لوجوب العمل به واما الاعتقاديات فلا يغني الظن عن الحق شيئا والبحث عن احواله لا يتفرع عليه تكليف فلا يحكم بالترجيح المظنون
لا يعتقد به فالحق انه لا يرد عليه شيء فافهم وان كان القول خاصا فالمتأخر ناسخ ايا كان وان جهل المتأخر فالمختار العمل بالقول

للامر والاوجه الاخذ بالاحتياط وذلك ان لم يأتوا قبله والا فقد سقط الفعل عن الذمة بالمرة فلا تعارض وهذا انما تحقق في الصحابة رضوان الله تعالى عليهم واما ان القول عام له عليه وعليهم ولنا فلما كان خاصا له عدم وبناسبه ان المتأخر منهما ناسخ وان جهل فالمختار التوقف في حقه صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم والقول في حقنا والاوجه ما فيه الاحتياط فافهم + + + + + + + + +

فصل في الترجيح وهو في اصطلاح الشافعية

اقتران الدليل بما يترجح به على معارضه في افادة الظن اذ لا تعارض عندهم في القطعيات وهو لا يجوزوا الترجيح بكثرة الادلة ايضا وهو ابي الترجيح يوجب العمل بالراجح وسقوط المرجوح عند الجمهور من اهل الاصول للقطع من الصحابة ومن بعدهم بذلك فهو مجمع عليه وايضا اعتبار المرجوح مع وجود الراجح خلاف المعقول لكن ح يبطل ما ادعته الشافعية انه لا بد في المخصص من المشاركة في اصل الظن دون القدر حتى جوزوا تخصيص العام بما هو دونه في الظن ومنه اي من الترجيح تقديمهم في العمل خبر ام المؤمنين عائشة الصديقة على قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الذي رواه الانصار رضوان الله تعالى عليهم من الماء انما الماء ولان الازواج المطهرات اعرف بهذا الامر واورد عليهم مع شهادة اثنين حسان انضمام قد قوي الشهادة الاولى بانضمام مثلها اليه دون الثانية فينبغي ان يكون راجحة مع انهما متساويان وجب بالالتزام رجحان الاولى وسقوط الثانية عند مالك في التفسير والشافعي وجب ايضا بعد تسليم عدم رجحان بالفرق بين الشهادة والرواية بأن مرجح للرواة لا ترجيح بين الشهادة اقول لم الامر ان نصاب الشهادة علة تامة للحكم شرعا فيجب الحكم عند وجود شهادة اثنين وسببه اي العلة التامة لا تزيد ولا تنقص فيما لا اربعة والاثنان في السواء في ايجاب الحكم فلا رجحان لاحدهما على الآخر في الايجاب فافهم وعند اكثر الحنفية الترجيح اظهار زيادة احد المتماثلين المتعارضين على الآخر بما لا يستقل حجة لو انفرد فلا ترجيح عندهم بكثرة الادلة فظاهر هذا الكلام يدل على ان بطلان الترجيح بكثرة الادلة متفرع على هذا التفسير ويجوز على الاول وليس كذلك فان النزاع في الترجيح بكثرة الادلة نزاع معنوي لا يختلف باختلاف التفسير بل التفسيران متساويان على رأيهم فان الرجحان لا يقع عندهم بكثرة الادلة لان الاصل الواحد كما تعارض واحد المعارض كذلك فعند كثرة الادلة لم يقترن عندنا بالدليل ما يترجح به وانما عدلوا عن ذلك التفسير الى هذا اشعارا بما هو الواقع عندهم لكونه ادل على المقصود بخلاف تفسير الشافعية فانه لا اشعار فيه الى هذا فافهم قلت فما بالهم يرجحون بكثرة الاصول قال وانما صح ترجيح احد القياسين بكثرة الاصول لان الدليل هو القياس وحده فان الموجب للحكم هو العلة وهو دليل واحد لا الاصول التي هي كثيرة وبكثرة الاصول انما يحدث قوة في العلة فيترجح على علة القياس الآخر ثم الترجيح الواقع بين السنن اما في المتن او في السند ثم هو في المتن قد يكون بقوة الدلالة كالمحكم عندنا يترجح على المفسر وعليه قس يعني المفسر على النص والنص على الظاهر والخفي على المشكل ولا يقع معارضة لواحد من الخفيات اصلا وقدم والاجماع يترجح على النص وقد مر بيانه والعام عاما غير مخصوص منه يترجح على العام المخصوص نحو النهي عن بيع وشرط رواه ابو حنيفة وقد عارضه قوله تعالى احل الله البيع فقدم النهي فانه عام غير مخصوص والسر فيه بما مر ان العام النفي المخصوص قطعي والمخصوص ظني والحكم المؤكد على غيره لاحتمال غير المؤكد التأويل والمؤكد لا يحتمله او بعيد فيه والرواية باللفظ يترجح على المعنى اي الرواية بالمعنى لاحتمال الغلط في نقل المعنى وبما هو كثيرة فسكت يترجح على ما لم يسكت لان الاول اشد دلالة على الرضا من الثاني والا قيل احتمالا كشترك بين الاثنين يترجح على الاكثر احتمالا كالمشترك بين ثلثة او

ازيد اعلم ان هذا الترجيح مذكور في كتب الشافعية وفيه نظر لان المشترك بين اثنين والمشترك بين ازيد ان اقترن كل بالقرينة على السواء
وتعيين المراد فالكل سواء وان كان قرينة تعيين المراد في احدهما اجلى من الآخر فالترجيح بالجلاء والخفاء ولا دخل فيه لقلة الاحتمال
وكثرته والمجاز الاقرب يترجح على الابعد يعني ان النص المستعمل في مجاز اقرب يترجح على نص آخر مستعمل في مجاز ابعد اذا تعارضا
وهذا الترجيح ايضا مذكور في كتب الشافعية لانه اي المجاز الاقرب اقرب الى الفهم غالبا من المجاز الابعد فاندفع ما قيل ان المعنى الحقيقي

متروك في كل منهما بدليل والمعنى المجازي متعين في كل منهما بدليل فدلالتهما على المجازي على السواء فلا اثر للقرب والبعد في قوة
الدلالة وضعفها فلا وجه للترجيح وجه الدفع ان الاقرب اقوى في الفهم وهذا الدفع مندفع لان المجاز الابعد مع القرينة المعينة لا يتبادر اليه
عند سماع ذلك النص مثل المبادرة الى الاقرب لان مناطها سرعة القرينة وقد يقال المراد ترجيح المجاز الاقرب على الابعد اذا احتملهما
كلام واحد ويكون قرينتهما موجودة فانه يحمل على الاقرب وهذا واضح لكنه ليس له تعلق فيما نحن فيه فان الكلام في تعارض النصين
ومحصول ما ذكره هذا القائل انه لا اجمال في لفظ احتمل المعنيين المجازيين مع قرينة صارفة عن الحقيقة احدهما اقرب والآخر ابعد
فانه يترجح الاقرب والمجاز الاشهر علاقة واستعمالا يترجح على غيره وهذا ايضا مذكور في كتب الشافعية ويرد عليه ما مر وصيغة الشرط
يترجح على النكرة في سياق النفي وغيرها من الالفاظ العامة لافادة التعليل اي لافادة صيغة الشرط تعليل الحكم المعلق به
دون النكرة والحكم المعلل اقوى من غير المعلل وقد يمنع منه النكرة التي بعد لا التي لنفي الجنس لكونه نصا في العموم من صيغ
الشرط وهو الاظهر والجمع المحلى باللام والموصول يترجح على المفرد المحلى باللام او الاضافة لانه ربما يستعمل في الخصوص بخلاف
الجمع والموصول فان استعمالهما فيه اقل قليل والترجيح في المتن قد يكون بالاهمية بان يكون الحكم المفاد باحدهما اهم في نظر
الشارع من الحكم المستفاد من الآخر فالاهم ارجح من غيره كالتكليفي من الحكم يترجح على الحكم الوضعي على المذهب الصحيح لان
التكليفي اهم والمقتضي للصدق على الشرعية اي الثابت بالاقتضاء لاجل صدق الكلام يترجح على الثابت اقتضاء لاجل
الشرع وقيد عند التعارض فان الصدق اهم والنهي يترجح على الامر وان دفع المفسدة المستفاد من النهي اهم من جلب المنفعة المستفاد
من الامر ولذا رجح المشايخ حديث النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة على قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من نام عن
صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها رواه مسلم فيما تعارضا والتحريم يترجح على غيره من الاحكام لان ذلك الاحتياط
ولذا قدم حديث النهي المذكور على حديث اباحة ذلك في الجمعة وقت الاستواء وفي مكة مطلقا وقيل تقديم الاباحة وترجيحها على غيرها
مطلقا وهو مختار الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات قدس سره لانه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام كان يحب التخفيف على
امته والظاهر بقاء الاحكام على ما يحبه وقيل المحرم والموجب متساويان لا ترجيح لاحدهما على الآخر لان ترجيح التحريم كان للاحتياط
وليس ههنا لان ترك الواجب وارتكاب الحرام بمنزلة واحدة هذا ومثبت درء الحد يترجح على موجبه لان الدرء كان اهم لاكثر
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كيف كان يحتال بالدرء وموجب الطلاق والعتاق يترجح على نافيهما لان موجبهما في قوة المحرم ويترجح الحكم
المعلل اي الحكم المذكور مع العلة على غيره اي الحكم الذي لم يذكر معه علته لان ذكر العلة يتأدى على الاهمية وما ذكر معه السبب يترجح على نقيضه
لان ذكر السبب قرينة الاهمية والترجيح في المتن قد يكون بالاغلبية كالتخصيص يترجح على التأويل يعني اذا تعارض نصان وتعارض وجوه
الجمع بينهما تخصيص احدهما وتأويل الآخر يترجح التخصيص بالنسبة الى التأويل كما تقدم انه يجب تخصيص عند معارضة الخاص

وهو موافقة القياس يترجح على المخالف عندنا اذا تعارض نصان واحدهما موافق للقياس والآخر مخالف له فالموافق مرجح على المذهب
الاصح لا لان الموافق يترجح بانضمام القياس اليه كيف والقياس حجة لو انفرد بنفسه وما يكون حجة بانفراده لا يقع به الترجيح بل لان
الغالب في الاحكام ما يكون معللا ويقاس عليه غيره والظن تابع للاغلب فالظن بثبوته اقوى ومالم ينكر الاصل رواية انكار سكوت
على ما انكر ذلك الانكار عند من لا يرى سقوط الحديث به وانما قيدنا الانكار بانكار السكوت لانه اذا انكر انكار التكذيب سقط الخبر
عن الحجية اجماعا فلا اعتداد به حتى يعارض الصحيح منه ويطلب الترجيح والنفي يترجح على الاثبات فيما الغالب فيه الشهرة لو كان ولم يشتهر
كحديث عدم انتقاض الوضوء بمس الذكر على حديث الانتقاض به وحديث مس رجل ام المؤمنين عائشة الصديقة في الصلوة
على حديث انتقاضه بمس النساء والظاهر سقوط هذا الكلام فان الاثبات فيما الغالب فيه الشهرة مع عدم الاشتهار مردود ولا يعمل
به لو انفرد من المعارض عندنا فلا يصلح معارضا لحديث النفي فلا يطلب الترجيح والترجيح في المتن قد يكون بعمل الخلفاء الراشدين فان
الظاهر من حالهم بقاء ذلك الحكم لانهم اجلون من ان يخفى عليه الحكم الثابت الموجب للعمل وقيل يقع الترجيح بعمل اهل المدينة
فانهم اعرف بالاحكام لكون المدينة المطهرة مهبطا للوحي ومنقية للخبث كما ينفي الكير خبث الحديد وفيه ما فيه ويرجح في
السند يكون بفقه الراوي وقوة ضبطه وورعه وهو الاعتبار باتيان المستحبات والاجتناب عن المكروهات بل عن المباحات
بحظ النفس بغير فان الفقيه يضبطه كما ينبغي والمتورع يبعد عنه التساهل عنه وقوي الضبط لا ينسى كما تقدم من ترجيح ابن عباس على
يزيد بن اصم ويكون الترجيح بعلو الاسناد وهو قلة الوسائط قيل قرب الاسناد قربة الى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه و
سلم وذلك لقلة احتمال الغلط خلافا للحنفية ووجه قولهم انه ربما يكون الوسائط القليلة كثير النسيان سيء الفهم بمعنى الحديث
او الكثيرون قوة الذهن فما يظن من رواية تلك الوسائط القليلة يضعف بكثير من الحاصل عن الوسائط الكثيرة فالاعتبار
للفقاهة وقوة الضبط لا للقليلة والكثيرة تامل فيه حكي ابن عيينة ان ابا حنيفة اجتمع مع الاوزاعي فقال الاوزاعي ما بالكم لا ترفعون عند
الركوع والرفع سنة فقال ابو حنيفة لانه لم يثبت من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقال الاوزاعي كيف وحدثني
الزهري عن سالم عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يرفع يديه حين يفتتح الصلوة ويفعل مثل ذلك حين اراد
الركوع فقال ابو حنيفة حدثنا حماد عن ابراهيم عن علقمة والاسود عن عبد الله بن مسعود ان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا يرفع
الا عند افتتاح الصلوة ثم لا يعود بشيء من ذلك فقال الاوزاعي حدثنا عن الزهري عن سالم ابيه ابن عمر وتقول حدثني حماد عن ابراهيم
فقال ابو حنيفة كان حماد افقه من الزهري وكان ابراهيم افقه من سالم وعلقمة ليس دون ابن عمر في الفقه وان كان لابن عمر صحبة
وله فضل صحبة وللاسود فضل كثير وعبد الله فرجح بفقه الرواة كما رجح الاوزاعي بعلو الاسناد وهو المذهب المنصور عندنا
كذا في فتح القدير وانت لا يذهب عليك ان هذه الحكاية لا تدل الا على ان الترجيح بفقه الرواة اوفق عنده بعلو الاسناد واما
ان علو الاسناد لا يقع به الترجيح اصلا ولو عند المساواة في الفقاهة وعدمها فليس بلازم منه والترجيح في السند يكون باعتياد
الرواية لان للعادة اهتمام بضبطه خلافا لشمس الائمة وهذا لان الاعتياد لا دخل له في الصدق ولا في الضبط فكم من معتاد يأولون
بل يكذبون وكم ممن لا اعتياد لهم يحفظون شان الحديث فافهم والترجيح بعلمه بالعربية اي بمعرفة الرواة العربية في الصحيح من المذهب
خلافا للبعض وذلك لان العارف بالعربية يسهل عليه الضبط في الاعراب بخلاف الجاهل ويكون بها عن حفظه لا نسخة على

ما يكون بروايته عن نسخته لان اهتمام الحافظ بالحديث اكثر واشد على اهتمام المعتمد على النسخة فتامل فيه ولا عبرة بالخط بلا تذكر عند ابي
حنيفة فلا عبرة بحديث سواء انه مكتوب بالسند وعرف انه خط ثقة لكن لا يتذكر ما فيه ويكون بكونه من اكابر الصحابة خلافا للشيخين ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهم الله تعالى في الهدم بما دون الثلث بعد على الزوج الثاني كما يهدم الثلث حتى يملك الزوج الاول بالتسريح
ثانيا بعد اصابة الثاني او موته كما في التعليقات الثلث كما كان يملك من قبل فانه مروي عن ابن عباس وابن عمر وقد اختاراه
عدم الهدم مروي عن امير المؤمنين عمر وامير المؤمنين علي لم يختاره كذا قال الشيخ ابن الهمام رضي الله عنهما ولا يذهب عليك انه ماذا اريد
بكونه من الاكابر ان اريد الاكابر فقاهة وورعا فالكل متفقون على ترجيح روايته وان اريد غير ذلك من الاكثرية الثواب والافضلية
عند الله تعالى فالظاهر ان هذا لا دخل له في رواية الحديث ولم يذهب احد ان مرويات امير المؤمنين عمر ارجح من مرويات امير المؤمنين
عثمان او امير المؤمنين علي او ابن مسعود او ابن عمر او لم يسمع الصحابة كيف رجعوا الى خبر ام المؤمنين عائشة لوجوب الغسل بالاكسال على
مروي امير المؤمنين عثمان بعدم وجوب شيء غير الوضوء واما ما ذكر من مسئلة الهدم فليس مما نحن فيه في شيء اذ ليس فيه ترجيح خبرهما
على خبر امير المؤمنين بل اتباع مذهبهما وليس ذلك لترجيحهما بل يجوز ان يكون وافق اجتهاده اجتهادهما مع ان ابن عباس لم يكن
في الفقاهة دون امير المؤمنين فلا ترجيح قولهما على قوله وهو ترجيح بما لا دخل له فافهم والترجيح في السند قد يكون بالمباشرة
اي بمباشرة الراوي وقد يكون بالقرب عند السماع لانه اسمع وذلك اذ البعيد الآخر بعيد والبعيد يحتمل الغلط في السماع بان
يسمع البعض دون البعض الآخر وبه رجحت الشافعية الافراد بالحج من رواية ابن عمر انه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اهل بالحج لانه
كان تحت ناقته فيكون اقرب اسمع الاهلال ورجح الحنفية القران عن انس كان آخذ بزمامها حين يقول لبيك بحجة وعمرة
اعلم انه اضطربت الروايات في حجة الوداع ففي البعض انه ورد بالحج وفي اخرى انه قرن بالحج العمرة باحرام وفي اخرى انه تمتع قال
الشيخ عبد الحق الدهلوي واكثر الروايات شاهدة بالقران وبعضهم جمع بانه اهل اولا بالعمرة ثم ضم اليه بالاهلال بالحج ثم قال
حين التلبية بعد ذلك لبيك بحجة وعمرة فمن سمع القول الاول حكى التمتع ومن سمع القول الثاني ولم يكن شاعرا بانه اهل من
قبل بالعمرة حكى الافراد ومن كان عالما بحقيقة الامر وسمع القول الاخير وهم الاكثر حكوا القران ولعل روايات القران مشهورة
بل يكاد تبلغ حد التواتر المعنوي والله اعلم ولهذا الاختلاف اختلفوا في ان الافضل ما هو فعندنا القران وعند الشافعي الافراد وعند
مالك التمتع وقال احمد القران ان ساق الهدي والا فالافراد فافهم والله اعلم بحقيقة الحال وقد يكون بالتحمل بالغا ومسلما فيكون
ما تحمله بالغا مسلما ارجح مما تحمله صبيا او كافرا لان اهتمام المسلم البالغ بالسماع اشد من اهتمام غيره وقد يكون بتأخر الاسلام وذلك
اذا كان متقدم الاسلام لم يسمع بعد اسلامه بان مات قبله وصرح متأخر الاسلام بانه سمع بنفسه وظهر انه اخذه بعد كالوارد بالمدينة
المطهرة فانه مرجح على الوارد بمكة فان اكثر ما ورد بعد الهجرة والمكية فيها ما ورد بمكة لما ورد قبل الهجرة والذي ينزل بعد الهجرة
يسمى مدنيا والذي قبل الهجرة يسمى مكيا لكن هذا الترجيح انما يكون فيما اذا لم يعلم ورود ما في مكة بعد الهجرة وقد يكون بتصريح السماع
والوصل على العنعنة لاحتمال الارسال والانقطاع فيها وفيه نظر لان القائل المرسل لا يسلم ذلك بعد عدالة المعنعن وانما هو
وكونه غير مدلس تدليس التسوية قال الحاكم الاحاديث المعنعنة التي ليس فيها تدليس متصلة بالاجماع كذا في الحاشية سيما فيما
لما قال الشيخ ابن الهمام والظاهر ان قبول المرسل لا دخل له في الايراد فان اتصال المعنعنة من غير المدلس اجماعي فكيف

في الاسناد واما اذا ينتفي احتمال الارسال وان كان هو لا يرسل الا عن ثقة فالمصرح بالسماع ارجح البتة لان المسند مقدم على المرسل
لكنه قطعي الاسناد على ما يحتمل الارسال فافهم وبالاتفاق على رفعه فيرجح متفق الرفع على ما اختلف في رفعه الا ما ليس للرأي
فيه مجال فان الوقف هناك كالرفع لتعين جهة السماع هناك وقد يكون بالذكورة فيرجح مروي الذكر على مروي الانثى لكن
في غير احكام النساء اي احكام يكون الغالب فيه معرفة النساء وبه يرجح خبر الركوع الواحد في صلوة الكسوف على خبر تعدده لان
راوي التعدد ام المؤمنين عائشة وراوي الركوع الواحد سمرة ابن جندب كما روى الترمذي وقال حسن صحيح لان هذه احوال
انكشف للرجال لكن حديث تعدد الركوع رواه ابن عباس ايضا على ما في الصحيحين فلا يتم هذا النحو من الترجيح ويكون بالنسبة
الى كتاب معروف بالصحة كالصحيحين لان المنسوب اليهما يرجح على ما لم ينسب الى كتاب لا ان مرويات الصحيحين راجحة
على مرويات ائمة آخرين فان هذا الا باعد عليه العقل والنقل ولا من يعتمد عليه مسلم وافحش من هذا ما قال
ابن الصلاح واتباعه ان مرويات الائمة الآخرين برواتهما مرجوحة عن مروياتهما كما قال وكون ما في الصحيحين اجماعا على ما يرى
برواتهما اذ تلقيه علماء بعد ائمة التخريج تحكم محض كيف لا يكون تحكما ولم يسلم كثير من شيوخ مسلم من قوادح الجرح كما لم يسلم شيوخ
غيره الا ان شيوخ مسلم اكثرهم يروون من احتج وفي صحيح البخاري رجال تكلم فيهم فكيف يكون المروي عن هذه الرجال المختلف
فيهم مقدما على مروي غيره ممن يتفق الصحة وهل هذا الا تعصب وعلى الآية يجمع ما في كتاب الهمام وقد قررنا من قبل فتذكر و
قد يتعارض الترجيح فيوجد في احد المتعارضين ترجيح وفي آخر ترجيح آخر كابن عباس عارض ابا رافع في نكاح ام المؤمنين
ميمونة فابن عباس روى انه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام نكحها وهو محرم وابو رافع انه نكحها وهما حلالان وابن عباس
راجح على ابي رافع ضبطا وفقها وابو رافع يرجح عليه بمباشرة حيث قال كنت الرسول بينهما فتعارضا في الرجحان ايضا ولا يبعد ان
يقال الترجيح بالفقاهة والضبط راجح عليه بالمباشرة ويرجح ويرجح ابن عباس بان الاخبار بالاحرام لا يكون الا عن معاينة الهيئة
الاحرامية فيكون العلم اقوى ويرجح ابو رافع بموافقة صاحب الواقعة قالت تزوجني ونحن حلالان وصاحب الواقعة اعرف
بحاله فتعارضا في هذا الترجيح ايضا فتخلص بالجمع وذا بتجوز التزوج عن الدخول في خبر ابي رافع من قبيل اطلاق اسم السبب
على المسبب اقول لا يخفى جواز تجوز النكاح في خبر ابن عباس عن الخطبة فتعارضا في وجه الجمع ولا يذهب عليك
ان قوله بنى بها وهو حلال يأبى عن ارادة الخطبة من النكاح فهو مفسر ورواية ابي رافع نص فرواية ابن عباس راجح من
هذه الجهة فيتخلص عن التعارض بان مجاز الدخول اقوى علاقة فيتبادر اليه الذهن دون مجاز الخطبة تأمل فيه وقد
يكون بعضها اي بعض الترجيحات اولى من بعض آخر فيرجح عند التعارض كالذاتي من العرضي اي كالترجيح الواقع من الذاتي
فانه اقوى من الترجيح الواقع من العرضي مثل صوم معين كصوم شهر رمضان والنذر المعين نوى قبل النصف من اليوم
فلم يبيته من الليل فبعضه منوي وهو الامساك الواقع بعد النية وبعضه لا وهو الامساك الواقع قبلها من اول اليوم ولا
تجزي في الصوم الواجب بالاتفاق فتعارض في الكل فساده لفساد بعض الاجزاء لفقدان النية وصحته وهو الحنفية وهي المنوي
فرجح الشافعي الاول لان العبادة تقتضي النية في الكل وقد انعدمت ونحن لا نساعد عليه فاقتضاء العبادة النية في الجملة
مسلم واقتضاؤها قبل كل جزء ممنوع بل العبادات متنوعة منها ما يجب فيه مقارنة اول الاجزاء كالصلوة ومنها ما يكتفى فيه بمقارنة

بأكثر الاجزاء ويبقى الاقل موقوفة على ما بعدها فلم لا بد لذلك من مجبر وقد تقدم من حديث صوم عاشوراء وابو حنيفة مع محمد والشافعي دون ملائكة بحكم الكل في موضع منعها بذا بدليل تصحيح صوم عاشوراء المنوي من اليوم حين كان فرضا وجه افتراق لانه بالاجزاء بخلاف الترجيح بالعبادة لكونه بالوصف اقول في كون العبادة فرضا حقيقة شرعية للصوم نظر بل لا يصح على رأينا لان الصوم عبارة عندنا عما اعتبره الشارع عبادة كما مر في مسائل النهي بل الوجه انه لم يوجد ههنا مفسد الكل اصلا فان القدر المشروط من النية قد وجدت

مسئلة لا ترجيح بكثرة الادلة والرواة ما لم تبلغ حد الشهرة عند الامامين ابي حنيفة وابي يوسف خلافا للاكثر ومنهم الائمة الثلثة والامام محمد لنا قيام المعارضة مع كل دليل فان كل واحد واحد دليل مستقل معارض وواحد كما يعارضه يعارض آخر منهم فيسقط الكل عند المعارضة فلا وجه للترجيح كالشهادة فان شهادة الاثنين كما يعارض شهادة اثنين آخرين كذلك يعارض شهادة اربعة ولنا ايضا اجماع من سوى ابن مسعود من الصحابة ومن بعدهم على عدم ترجيح ابن عم هو اخ لام على من هو ابن عم فقط مع وجود سببي الميراث فلا يكون الاول حاجبا للثاني بل يستحق بكل قرابة مستقلا فكذا الادلة الكثيرة التي كل منها سبب العلم لا ترجح على الواحد ولنا ايضا اجماع الكل على عدمه اي عدم الترجيح في ابن عم هو زوج على ابن عم فقط مع وجود التعزز فكذا ههنا ثم لو كان هناك كثيرة لها هيئة اجتماعية موجبة لما لا يوجب افادتها استقلالا ويكون افادة الاحاد مشروطة بها اي الهيئة افادت قوة زائدة اليقينية كما في المتواتر والمشهور ولا يخفى على العاقل ضعف هذه الوجوه اما ضعف الاول فلان الكل معا يفيد قوة الثبوت الا ترى ان زيدا القيادم كل احد ولا يقاوم الكل واما الثاني والثالث فانما يتمان لو كان كل من جهتي القرابة يقتضي العصوبة وليس كذلك فان الزوجية اذا انفردت تقتضي استحقاق النصف لا غير وكذلك الاخوة لام اذا انفردت اقتضت استحقاق السدس كذا في الحاشية وفيه انه يرد عليك ان حصول الدليل الاول ان كل واحد من الادلة ملزوم حصول النتيجة فقط اعطاء النتيجة كل كاف ويجب كما تحصل من الدليل الواحد كذلك من الدليلين فلا تحصل من الاجتماع قوة زائدة فافهم الشيخ ومن ههنا تسمع في المناظرة ان جواب المعارضة لا يصح بالمعارضة الاخرى واعتبر من ذلك لو كان اجتماع الدلائل يوجب قوة زائدة لما صح تكثير الدلائل على القطعيات فانها لا تقبل القوة والضعف والائمة حق قطعيات ثم عند كثرة الرواة فللتشكيك مجال فان الهيئة الاجتماعية العارضة تفيد قوة لم تكن من قبل فافهم ومحصول الثاني والثالث ان قرابة العصوبة الزوجية والاخوة لام كل كان سببا لاستحقاق الميراث وان لم تكن كل منها عصوبة ولا تحصل باجتماعهما قوة زائدة فكذا الدلائل كل منها لما كانت مفيدة للنتيجة بالاستقلال فلا تحصل بالاجتماع قوة زائدة فافهم وللجمهور ان الظن يتقوى فيترجح بكثرة الخبر حتى ينتهي الى اليقين بالتواتر فالكثرة مفيدة للقوة فيترجح ولا يذهب عليك ان هذا لا يجري في كثرة الادلة فان التقوي بالترجيح فيه ممنوع فالدليل قاصر عن الدعوى ثم رواه انما المراد من المدار كانت الكثرة وقد رجح امير المؤمنين عمر رض وغيره من الصحابة خبرهم المؤمنين ومعاقل ليتبرد التقوي بكثرة الرواة ولعل هذا القوة ضعيفة مرجحا استفادته في اعتبار نوع من العسر والشديد اليسير اقول ينتقض هذه الكثرة الاجتهاد فان عدم الترجيح ههنا اتفاق بيننا وبينكم مع انه ينتهي الى اليقين بالاجماع كما انه ينتهي كثرة الرواة بالتواتر الى القطع وجوابه ان القطع الحاصل بالاجماع تسدي تحصيل دفعة لا بان يتدرج الظن الحاصل بالاجتهاد الى ان يتقوى

... بالغمام آخر حتى ينتهي بالاجماع الى اليقين بخلاف الرواة فان الظن فيه يتقوى بالانضمام حتى ينتهي الى اليقين فافهم

الاصل الثالث الاجماع

وهو لغة العزم كما في قوله تعالى فاجمعوا امركم وفي قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل والاتفاق وكلاهما اي الذي بمعنى العزم والذي بمعنى الاتفاق مأخوذان من الجمع فان العزم فيه جمع الخواطر والاتفاق فيه جمع الآراء واصطلاحا اتفاق المجتهدين من هذه الامة المرحومة المكرمة في عصر على امر شرعي ومن شرط انقراض العصر زيد عليه اتفاقا مستمرا الى الانقراض ومن اشترط عدم الخلاف السابق زيد بحسبه والحق ان الحد هذا والشارطون لاحد الامرين انما اشترط للحجية فافهم قال الامام حجة الاسلام قدس سره الاجماع اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على امر ديني وورد كما في المختصر انه لا يشعر لان الاتفاق من سيجيء لم يعلم بعد وانه لا يطرد ان لم يكن فيه مجتهد ووقع الاتفاق من غير المجتهد فانه يصدق عليه اتفاق الامة وليس اجماعا او قول الموجود من الامة لانه ان لا دلالة على الاول فاتفاق الامة وهم الموجودون متصور قطعا ولا عبرة لمن سيجيء فلا يرد الاول وعلى الثاني فلا مجال لان تيوهم ان لم يبق مجتهد ولا يكفي في المستقبل فلا يرد الثاني قالوا يرد على الاول الا يراد ان لا لكلاهما والحق وروده على الثاني لان المتبادر من الامة الموجودون منهم والجواب عنه ان مادة النقض يجب تحققها وهو هنا ممنوع فان خلو كل عصر من المجتهد مما هو خلاف الواقع وقد يدفعان بارادة اتفاق المجتهدين في عصر لانه المتبادر الى الفهم في هذا المقام كما في قوله عليه وعلى آله واصحابه وآله والسلام لا يجتمع امتي على الضلالة وانما اختار هذا النحو احترازا عن الالتباس فافهم

مسئلة بعض النظامية والشيعة قالوا انه محال كنسبة قيد وهذا النظام قال السبكي انما هو قول بعض اصحابه واما راي النظام نفسه فهو انه متصور لكن لا حجة فيه كذا نقله القاضي وابو اسحاق الشيرازي والامام الرازي كذا في الحاشية ولو سلم انه غير مستحيل فالعلم به محال ولو سلم امكان العلم به فنقله الينا محال اما الاول وهو استحالة الوقوع فلان انتشارهم في الاقطار يمنع نقل الحكم اليهم عادة واذا امتنع نقل الحكم امتنع اتفاقهم والجواب هذا حجر ودعوى لا تمنع في المتواتر كالكتاب فانه لشهرته لا يخفى على احد ولا تمنع في اوائل الاسلام لان الائمة المجتهدين كانوا قليلين معروفين تيسير نقل الحكم اليهم ولا تمنع ايضا بعد جدهم في الطلب والبحث فان المطلوب لا يخفى على الطالب الساعي وثانيا لانه لو كان فاما عن قطعي او ظني ولو كان عن قطعي لنقل هذا القطعي ولم ينقل فليس والظني يمتنع الاتفاق عليه عادة لاختلاف القرائح والجواب بالمنع فيهما فلا نسلم انه لو كان قاطع لنقل لجواز ان يستغنى بنقل القاطع الظاهر عن نقل القاطع لحصول الاتفاق المعدوم الدواعي على النقل ولا نسلم ان الظني يمتنع الاتفاق عليه بل لو كان جليا جاز الاتفاق عليه والظني ربما كان جليا فيقبله القرائح فيتفق والاتفاق انما يمتنع فيما يدق من الظني واما الثاني وهو استحالة العلم فلا امتناع معرفة علماء المشرق والمغرب فضلا عن اقوالهم فاستحال معرفة اقوالهم عادة مع جواز رجوع البعض قبل قول الآخر ولا يتصور ذلك الا اذا نقلوه معا وظاهر انه يستحيل عادة قيل في جواب الاستبعاد ان فيه انه يجوز ضبط التاريخ بان يعلم ان زيدا افتى بكذا في وقت كذا ثم يسافر ويعلم ان عمروا افتى في ذلك الوقت كان على ذلك الحكم وهكذا الى ان يعلم حال كل احد في ذلك بان يسال فيعلم باخباره انه كان عنده هذا الحكم اقول يجوز كذبه في الاخبار عن الماضي بان الحكم كان مقررا عنده في ذلك بساعة لغرض فلا يعلم كون الحكم عنده الا باخباره وتكلمه في ذلك الوقت وتكلم كل احد بحكم واحد في آن واحد مع تفرقهم في الاقطار

والمغارب حتى يحصل الآحاد وكذا السماع في وقت واحد كما لا يخفى وهذا لا يذهب عليك ان القرائن الحادية ربما تفيد العلم عادة فلا يجوز الكذب
لغرض من الاغراض فيحصل القبول ان شاء الله تعالى واما الثالث وهو امتناع النقل فلان الآحاد لا تفيد العلم والتواتر ممكن لكل في كل جهة ممتنع عادة ولا نعرف
ما نقل الا بالآحاد او التواتر ومن هنا قال الامام احمد من ادعى الاجماع على امر فهو كاذب والجواب ان هذا تشكيك في الضروري فلا يسمع لشبهه
سوفسطائية فانا قاطعون باجماع كل عصر على تقديم القاطع على المظنون حتى صار من ضروريات الدين وما يقال في مقابلته تعصب او غفلة او تكلف
والجواب عنه وقول الامام احمد محمول على نفي الاطلاع تأدبا فان الاجماع امر عظيم فيبعد كل البعد ان يخفى على الكثير ويطلع الواحد او محمول على
ما بعد ذلك الآن فان كثرة العلماء والتفرق في البلاد والغير المعروفين مريب في نقل اتفاقهم فانه يقع في مواضع كثيرة فلو لم يقع الا لما شاع الآن
قال الاصفهاني نحن نعلم ان مسائل الاجماع اكثر من عشرين الف مسئلة هذا وقد يقال ان العلم بالاجماع على طريقة النقل مستحيل او متعسر فان
معرفة الناقل اعيان العلماء المتفرقين ثم اتفاقهم على الحكم مع احتمال الكذب كل منهم لغرض ما ورجوع كل قبل فتوى الآخر وعدم الاشتهار
نحو ذلك مستحيل عادة وتقديم القاطع على الظني فانه ضروري عقلا وعرف اتفاقهم عقلا بان مثل هذا الضروري لا ينكره احد وهذا النحو من العلم
غير منكر عند احد والعلم بالاجماع على خلافة افضل الصديقين من هذه الامة ايضا من هذا القبيل لان الخلافة امر عظيم لا يخفى حالها عندهم
حتى يدخل كل احد في الرجوع والاعيان ومراجعة الاقضية عند القضاة وهذا التقييد علم اكثر دليل الاجماع قد وقع واما بطريق النقل فلا والكلام
فيه وتحقيق المقام ان في القرون الفاضلة لا سيما القرن الاول قرن الصحابة كان المجتهدون معلومين باسمائهم واعيانهم واماكنهم خصوصا
بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم زمانا قليلا وكان معرفة اقوالهم واحوالهم للجاد في الطلب ثم يعلم بالتجربة والتكرار
عدم الرجوع عما هم عليه قول الآخر علما ضروريا ويعلم اقرار من خلفه بعضهم بعضا وفي حال التحري والعمل يعلم يقينا انهم لم يكذبوا فيه لا عمدا
ولا سهوا ويمكن هذا العلم للواحد وجماعة يمكن لقاؤهم وهذا الاسهل فيه تقليلا من الاستحالة وتقديم القاطع على المظنون من هذا القبيل فانهم شاهدوا
جميع المجتهدين من الصحابة والتابعين في كل عصر انهم يقدمون القاطع وعلم بالتجربة ان واحدا منهم لم يرجع قبل تقديم الآخر و
علم من حالهم ان هذا كان مذهبهم فعلم ان اجماعهم وقع عليه من غير ريبة وكذا في امر الخلافة علم بالمشاهدة حقيقة كل واحد من الصحابة الذين
كانوا بالمدينة ولم يرجعوا عن البيعة ابدا حتى جاء من كان خارج المدينة فبايع وتبع كل من كان في النواحي والاطراف فوقع العلم بانهم
اجمعوا ونقل عن العلماء به فقد بان لك ان لا استبعاد فيما استبعد وان ما ذكره تشكيك في الضروري ثم لا يمكن معرفة الاجماع
ولا نقله الآن لتفرق العلماء شرقا وغربا ولا يحيط بهم علم احد فقد بان لك ان ما ذكره هذا القائل مغلطة في غاية السقوط لا يلتفت
اليه فافهم ولا تزل فان ذلك مزلة

مسئلة الاجماع حجة قطعا ويفيد العلم الجازم عند الجميع من اهل القبلة ولا يعتد بشرذمة من الحمقاء الخوارج والروافض لانهم حادثون
بعد الاتفاق يشككون في ضروريات الدين مثل السوفسطائية في الضروريات العقلية لنا اتفاقهم في كل عصر على القطع بتخطئة المخالف
للاجماع من حيث هو اجماع واتفاقهم على تقديمه على القاطع وعدهم تفريق عصا الجماعة بين المسلمين امرا عظيما واثما كبيرا والعادة
تحيل اجتماع مثل هذا الجمع من الاخيار الصالحين من الصحابة والتابعين المحققين على قطع في حكم لا سيما القطع بكون المخالف مخطئا
عظيما الا عن نص قاطع بحيث لا يكون للارتياب فيه احتمال فانه قد علم بالتجربة والتكرار من احوالهم وعاداتهم علما ضروريا انهم ما كانوا
يقطعون في شيء الا ما كان كالشمس على قصعة النهار فثبت هذا الاستدلال على حجية الاجماع بالاجماع وهو دور باطل ولا دور لان الدليل

وجود هذا الاتفاق بلا اعتبار حجية فلا دور وتفصيلا انا وجدنا اتفاق كل عصر على تخطئة المخالف للاجماع بالقطع فيكون الاجماع صوابا مطابقا
للواقع مركوزا في اذهانهم وقطعيا معلوما عندهم وهذا القطع لا يحصل الا عن قاطع ظهر لهم مثل ظهور الشمس بل اشد منه فلزم حجيته قطعا وليس
فيه شائبة للدور اقول لا انتقال لو كان قاطع ظهر لهم عندهم لتواتر لتوفر الدواعي على نقله لانا نقول اولا بطلان اللازم ممنوع القاطع
الدال على حجية الاجماع قد تواتر كما ستلوح لك ان شاء الله تعالى وثانيا الملازمة ممنوعة لان تواتر الملزوم قد يغني عن تواتر اللازم
وههنا تواتر قطعهم بتخطئة المخالف اغنى عن تواتر القاطع الدال عليه فافهم ونقض اولا باجماع الفلاسفة على قدم العالم فانهم قاطعون به وانه
يستحيل قطع هذه الجماعة من غير قاطع وما هو الا [illegible] فلا بد من صحة شبهتهم على الحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم سبقا [illegible] فيه
بالذات كما نص عليه الفارابي والجواب ان اتفاقهم ناشئ عن دليل عقلي والاشتباه فيه كثير فربما يظن غير القاطع قاطعا فلا يلزم الاتفاق
عن دليل عقلي كونه قاطعا بخلاف الشرعي اي الثابت بدليل شرعي وان كان عقليا اي مما يمكن اثباته بالعقل فالمراد بالشرعي
ما ورد به خطاب الشرع وهو قسم من الشرعي بمعنى ما لا يدرك الا بالشرع والمراد بالعقلي مقابل الاخص كالاجماع على حدوث العالم
فان مداره على النص والتمييز فيه لا يشتبه فلا مجال لان يظن فيه غير القاطع قاطعا ومحصوله ان احالة العادة تحيل اجتماعهم على
هذا الجسيم الكثير من غير قاطع انما هو فيما يكون عن الدلائل الشرعية لا فيما يكون عن العقلية بل العادة فيها بخلاف ذلك فتدبر
وكذلك ان يجاب بوجه آخر هو احالة العادة اجماع الصحابة والتابعين ونحوهم الذين هم من خيار اتباع الرسل المعلوم فضلهم
بحث جدة [illegible] بالتجربة [illegible] ولا يلزم منه احالة العادة في اجماع غيرهم لا سيما اجتماع اصحاب التقليد والمعقول
المنفية من الفلاسفة بل العادة تجيء [illegible] انهم يقلدون بما يهوى عقولهم من غير برهان وليس لهم علم
انما وقعوا في الجهل المركب فالبادي ونقض ثانيا باجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى اعاذنا الله من هذا القول وصلى الله على موسى
وباجماع النصارى على ان عيسى عليه السلام قد قتل مع ان بعد موسى بعث انبياء ونبينا صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وما قتلوا
عيسى وما صلبوه ولكن شبه لهم والجواب اولا ما مر ان احالة العادة الاتفاق لا عن قاطع انما هو في الصحابة والتابعين ونحوهم دون هؤلاء
وثانيا انهم غلبوا [illegible] الذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله بخلاف اصولنا فانهم ينقلون بعدد التواتر
ومحصوله ان احالة العادة الاجماع من غير قاطع انما هو في عدد التواتر والصحابة والتابعون المخلصون مخالفة الاجماع قد بلغوا عددا يكفي
للتواتر اقل قليل منهم واما اليهود والنصارى فانما ادتهم المبتون على هذا الباطل هم المفترون المخبرون على الكذب على الله واقل القليل
لا يحيل العقل والعادة مع ما هم عليه من الملكات اجتماعهم على الكذب ووقوعهم في الجهل المركب فافهم واستدل على المختار بقوله تعالى
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا الآية فان من
اتبع غير سبيل المؤمنين قد استحق الوعيد فاتباعه حرام فهو باطل فيكون سبيل المؤمنين صوابا وهو للشافعي الامام [illegible] هو استدل به و
فيه انه لا نسلم ان اتباع غير سبيل المؤمنين موجب لهذا الوعيد الشديد بل هو مشاقة الله ورسوله فلا يلزم حرمته غير سبيل المؤمنين مطلقا
بل هو اذا كان مع المشاقة ولو سلم فلا نسلم الوعيد لمن اتبع غير سبيل المؤمنين مطلقا بل من بعد ما تبين له الهدى فلا يلزم المطلوب ولو سلم
فلا نسلم عموم السبيل فانه مفرد فلا يكون اتباع غير كل سبيل المؤمنين محط الوعيد بل غير سبيل ما ولعل غير [illegible] الايمان وهو المقصود
ولو سلم فكلمة غير لا تتعرف بالاضافة فلا يعم فالمعنى اذن والله اعلم ان من اتبع غيرا من اغيار سبيل المؤمنين يستحق للوعيد

الزموا الجماعة ومن فارق الجماعة مات ميتة الجاهلية وعليكم بالسواد الاعظم ونحو لا تجتمع امتي على الخطاء وغير ذلك من الالفاظ التي يطول الكلام بذكرها واستحسنه ابن الحاجب فانه دليل لا غبار فيه بوجه وما اسلفنا لا ارتياب فيه واستبعد الامام الرازي صاحب المحصول كما هو دابه من التشكيكات في الامور الظاهرة التواتر المعنوي سيما على حجية مقال الناس بلوغ مجموع هذه الاحاد التواتر المعنوي فان الروايات العشرين او الالف لا يبلغ حد التواتر ولا يكفي للتواتر المعنوي فانه ليس بمستبعد في العرف وقد اقدم عشرين على الكذب في واقعة بعبارات مختلفة ولو سلم فتواتره بالنسبة الى غير مسلم فان القدر المشترك هو ان الاجماع حجة او ما يلزم هو منه فقد ادعيتم ان حجية الاجماع متواترة من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ويلزم ان يكون كغزوة بدر وهو باطل فانه لو كان كذلك لم يقع الخلاف فيه والحكم المؤيد تصحيح المتن تورد دون ذلك دلالته على حجية الاجماع الاسولة والاجوبة ولو كان متواترا لافادة العلم ولم تحتج تلك الاسولة والاجوبة وان ادعيتم ان هذه الاخبار تدل على عصمة الامة وهي بعينه حجية الاجماع وهناك عبارات مختلفة كما هو دابه وهذا الاستبعاد في محل بعيد كبرت كلمة تخرج من فيه فان القدر المشترك المفهوم من هذه الاخبار قطعا هو عصمة الامة عن الخطاء لاشك في تواطؤ عشرين من العدول الحيا بل ازيد على الكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم مما لا يتوهم واما قوله لو كان لكان كغزوة بدر قلنا نعم انه كغزوة بدر كيف وقد عرفت سابقا انه تواتر في كل عصر من لدن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الى هذا الآن لكنه المخالف للاجماع قطعيا بل هذا لا تواتر الحجية ولعله يجوز ان يكون المتواتر مختلفا بحسب قوم دون قوم فهذا متواتر عند من طالع كثرة الوقائع والاخبار واما قال انه لو كان متواترا لما وقع الخلاف فيه قلنا التواتر لا يجب ان يكون اكثر العالمين الا ترى الى الشيعة العوام لا يعلمون غزوة البدر اصلا بل المتواتر انما يكون متواترا عند من وصل اليه اخبار تلك الجماعة بتلك المطالعة الوقائع والاخبار والمخالفون لم يطالعوا اولئك الحق ان مخالفتهم كمخالفة السوفسطائية في القضايا الضرورية الاولية فكما ان منكرهم لا يعبأ بهم ولا يلتفت اليه فكذا المخالفة التي نعين لا يضر التواتر واما ايراد الاسولة والاجوبة فعلى بعض المتون لا على القدر المشترك المستفاد من الاخبار فافهم ولا تزل فانه مزلة واستدل ثانيا بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا والمعنى انه عدلا فيجب عصمتهم عن الخطاء والا لم يكن عدلا وفيه ان العدالة لا تنافي الخطاء مطلقا بل انما تنافي الخطاء الذي هو المعصية فاحتمال الخطاء عن الاجتهاد باق اجاب الشيخ الهداد ان الوسط في اللغة من يرتضى قوله ومطلق الارتضاء في اصابة الحق عنده تعالى لان الخطاء مردود والمخطئ انما يؤجر للعجز لان الخطاء مرضي عنه فلما جعل قولهم مرضيا صار صوابا وحقا ولا يذهب عليك ان في القاموس وسط كل شيء اعدله وقد ورد في الخبر المرفوع تفسيره بالعدل والظاهر ان العدالة لا توجب اصابة الحق فالاولى ان يقال ان سوق الآية للتفضيل على الامم السابقة والزامهم بقولهم وشهادتهم كما يدل عليه السياق وسياق الشأن النزول مع انهم متاخرون فهم غير مشاهدين اياهم فالالزام بقولهم لا يحسن الا لانهم معصومون عن الخطاء فقولهم لا يكون الا حقا مطابقا للواقع والا لم يعتبر قولهم مع عدم المشاهدة شهادة ملزمة بل قولهم حكاية عن الشهداء ولا يبعد ان يقال المراد بالعدالة ما فسرها في الحديث المرفوع عدم الميلان عن الصواب فافهم لكن يبقى ان الآية ظنية بعد غير صالحة لاثبات القاطع وايضا لو تم لدل على حجية اجماع الصحابة لا الاجماع مطلقا فان الخطاب للمشافهين لا يتناول من بعدهم من الخطاب الا ان يقال ان المقصود حجية نفس الاجماع لا اجماع كل عصر والتعميم ثبت بدليل آخر فافهم المنكرون قالوا اولا قال تعالى

اتفاقهم من حيث هم مجتهدون لا يكون الا برايهم قطعا ولا شك ان مخالفة المجتهد برايه حرام اذ ليس لرايه معتبر حالفته بر
بقي ان هذا انما يتم في اجماع الصحابة واما اجماع من بعدهم بعد تقرر الخلاف فللمناقشة فيه مجال لان مخالفة من بعدهم مع موافقته
واحد ممن قبلهم ليس حراما عليه فان المقلد له ان يقلد قول اي مجتهد شاء فما نقلت فيه مخالفة الاجماع لانه قد امات الاقوال
السابقة فيحرم مخالفته قلت كونه اجماعا هو اول المسئلة نعم الكلام الحق غير خاف على من له ادنى تدبر فان مخالفة هذا المقلد لمجتهدي
زمانه ان كان بالراي فهو حرام غير ناش من الدليل الشرعي فلا اعتداد به وان كان لكونه موافقا لقول مجتهد سابق عليهم فاعتبار قوله لانه
قول مجتهد سابق بالحقيقة اعتبار لقول ذلك المجتهد فقد آل الى ان الاجماع اللاحق بل هو حجة مع مخالفة المجتهد السابق ام لا وسيجيء ولا خلل
لمخالفة المقلد وما ذكرنا ظهر اندفاع ما في الحاشية انه يجوز ان يكون للمجتهد قولين ووقع الاتفاق على احدهما والمقلد يجوز ان يقلد الاول
فلا حجة فيجوز ان يعتبر فتامل

مسئلة لا يشترط عدالة المجتهد في الاجماع فيتوقف على غير العدل مختار الآمدي و الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره وكلامهما
يمن شاء جعلها الادلة الدالة على حجية الاجماع مطلقة عن تقييد الامة بكونها عدولا فاعتبار اجماع العدول مع مخالفة الفاسق لا مدرك
له شرعا وكل حكم لا مدرك له شرعا يجب نفيه وهذا انما يتم اذا كان الامة المطلقة شاملة للفاسق في العرف القديم والحنفية بل الجمهور
شرطوا العدالة وهو الحق لان قول الفاسق يجب التوقف فلا دخل له في الحجية ولان الحجية في الاجماع حقيقة للتكريم لانه
والفاسق لا يستحق التكريم وقد يقال لم يدل دليل على ان الحجية للتكريم وانما اللازم ان التكريم ثبت بالحجية واين هذا من ذاك
وانت لا يذهب عليك انا قد قررنا سابقا في تقرير بعض الحجج السمعية انها للتكريم مع انه يكفي لنا كون الحجية مستلزمة لقبول لو كان
قولهم معتبرا في الحجية لزم تكريمهم وهو فاسق وقد يقال انه اهل له اي للتكريم لدخول الجنة فان احدا من لا يخلد في النار فيتوقف الاجماع عليه
كذا نقل عن الامام شمس الائمة الا انه استثنى الفاسق المعلن ولا يخفى عليك ان الحجية لا يوجب التقييد بالاعلان في عدم القبول اللهم
الا ان يقال انه ورد في بعض الاحاديث الوعد بالمغفرة لمن ستر ذنوبه والوعيد الشديد على من افتضح الله تعالى في الدنيا
بما يهلك بالمغفرة لمن ستر الله ذنوبه وفسقه يجلب المعلن فانه على شك بقي فتامل فيه ويدفع بانه لم يعتبر قوله في الدنيا بدليل
وجوب التوقف في اخباره فلا يكون اهلا للتكريم باعتبار قوله وهذا الابناء في التكريم في الآخرة بوجه بعد اذ لا الهم وقيل يعتبر قوله في حق
نفسه فقط فلا يعتبر الاجماع مع مخالفته في حقه ويعتبر في حق غيره كالاقرار فانه حجة في حقه دون غيره ويدفع بانه لو قبل مخالفته كان
نافذا للتكريم به وانما يقبل فيما عليه لا فيما له احتمالا كذا في شرح المختصر اقول كلما ادى اليه اجتهاده فيما لا قاطع فيه فهو عليه احتمالا
لانه يجب عليه العمل به اولا ولو كان له بالآخرة للتكريم فتدبر وعدم البدعة المفسقة وهي البدع الجلية كالتجسيم والرفض
والخروج كالعدالة فمن شرطها وهم الجمهور والحنفية قاطبة شرطوا عدم البدعة ايضا ومن لا فلا والاول هو الصحيح كيف لا وانه قد غلب
مكابرة الهوى على العقل ونفس الامر في تعصبهم فوقعوا في ضلالة وغلبة فيهم الهوى خلاف ما هو عليه فلا اعتداد بهم واعتبار القول
في الاجماع انما كان بما مع صحة الراي فانقلت ما بال اكثر الشافعية حيث قبلوا رواية المبتدع الذي يرى الكذب حراما ولا يعتبرونهم
في الاجماع وما الفرق قلت لعل الفرق عندهم ان تدينهم او تدينهم في ما اوقعهم في ذلك يحرمون الكذب فلا يجترئون عليه وعدم قبول الرواية
كان لتهمة الكذب لا غير واما الدخول في الاجماع فانما هو بالراي وقد فسدوا لاغلبية مكابرة الهوى على العقل ونحن قد بينا عدم

وباشتراط عدم البدعة

قبول به وتقبيح ابنه عمرانه او اما لست فيما اعتقدنا انه كذلك انهم اجدر لعدم الاعتبار من الفاسق فان الفاسق عند الله ادنى بل ابعد فرده شرعا فافهم ثم لما كان يرد على غير شارح لي نقضا بالمبدئه الجلية انه يلزم ان لا ينعقد الاجماع على خلافة افضل الصديقين وامير المؤمنين على لخلاف الروافض في الاول والخوارج في الثاني اجاب عن الاول بقوله وخلاف الروافض بعد الاجماع فان الاجماع انعقد بين الصحابة وهم حدثوا بعدهم بكثير وانكارهم حدوثهم ودعوى انه كان منهم من قبيل كذب ومكابرة لا يلتفت اليه فاجاب عن الثاني بقوله وخلاف الخوارج ليس في الاجماع لان معاوية مجتهد وهو لم يبايع امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام فما انعقد الاجماع واما ثبوت الخلافة فلكفاية بيعة الاكثر من المبشرين وكونه اهلا لها في نفسه من غير ارتياب او لدليل آخر لاح لهم فتأمل وقال بعضهم في كون مخالفة معاوية بالاجتهاد نظر لانه لو كانت بالاجتهاد لما ظفر بالحجة وامير المؤمنين على كرم الله وجهه كان الحق الحق وقصد منازعة بالحجة واقامة الحجة عليه ولم يصغ اليه وعند شهادة عمار قال انما قتله علي حيث جاء به شيخا كبيرا او ليس هذا من الحجة في شئ ولذا قال امير المؤمنين في الجواب فاذا قتل حمزة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بل الكلام في كونه مجتهدا كيف وقد عده صاحب الهداية من السلاطين الجابرة مقابل العادلين ولو كان بالاجتهاد لما كان جورا اذ لم يقل احد من تقدم عليه بحجة الاصول الشرعية هذا والاولى ان يقال لم يكن اجماعا لما كان اسامة ابن زيد حب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم شاكا في امير المؤمنين فانه ارسل مولاه اليه وقال في اعتذار عدم دخوله في امره لو كنت في شدق الاسد لاحببت ان اكون معك فيه ولكن هذا الامر لم اره وروى البخاري عن ابي وائل قال دخل ابو موسى وابو مسعود على عمار حين بعثه علي الى اهل الكوفة يستنفرهم فقالا ما رايناك اتيت امرا اكره عندنا من اسراعك في هذا الامر منذ اسلمت فقال عمار لهما منذ رواه البخاري وابو بكرة شاكين في امره فاين الاجماع وبعد التنزل فالجواب بعيد وتعسف

لبعد فافهم

مسئلة الاجماع حجة لا تختص بالصحابة رضوان الله تعالى عليهم بل اجماع من بعدهم ايضا حجة خلافا للظاهرية وعليه الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية قدس سره ابان ولاحمد الامام قولان قول كالظاهرية وقول كالجمهور وهو الصحيح لنا الادلة السمعية فانها ليست مختصة بالحاضرين على المختار فان سبيل المؤمنين من الامة يتناول كل عصر واما الادلة العقلية فقيل تعم في غيرهم ايضا وقيل لا تعم لانهم اي الاخبار من الامة خصوا الحجية في اجماع الصحابة لا مطلقا في كل اجماع اقول الحق الاتفاق على الحجية مطلقا الا الاجماع مطلقا كما قيل كما يظهر بالقرار الوقائع لكن لا ينتهض بها حجة لان انهم تكثر امكان وقوعه وهو لا ينافي التخطئة على تقدير وقوعه فافهم فانه دقيق فيه اشارة الى ان الفرق بين انتهاض السمعية وعدم انتهاض العقلية مع ان الظاهر انهما سواء ووجه الفرق ان مقتضى السمعية ان الحجية لازمة لوقوع الاتفاق مطلقا ومقتضى العقلية كذلك بل مقتضاها انه اذا وجد الاتفاق وصار حجة صح تخطئة من خالفه فلو وقع الاتفاق فلا بد به كما قال المصنف آنفا في ذلك ثم بناء الحجية لانه اتفاق على ما ليس بحق كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك ان صحة تخطئة المخالف غير متوقفة على الحجية في العلم ولو توقف في الخارج وحاصل الاستدلال انهم يخطئون مخالف ما وقع عليه الاتفاق في كل عصر فلو لم يكن اتفاقهم حجة لما صوبوا عندهم لما ثبت التخطئة فكون الاجماع حجة قطعية مركوزة في اذهانهم ولا يكون هذا الا عن قاطع وهذه الحجة جارية في اجماع التابعين ومن بعدهم فالتخصيص لو وجدت ينافي عدم الحجية قطعا وان اراد ان التخطئة في نفس الامر متوقفة على الحجية فهذا غير ضار بل نافع

بانهم سوغوا الاجتهاد بعضهم كسعيد وشريح والحسن وغيرهم ولولا الاعتداد بهم لم يفد تسويغهم اجتهادهم لعيب انا نعلم انه ثبت التسويغ من الصحابة لعين انا
نعلم انه ثبت تسويغهم في احكام هي محل منع لا انها تكون مختلفا فيه فان التسويغ فيها لا يفيد ما نحن فيه كما عن ابي سلمة تذاكرت مع ابن عباس
وابي هريرة في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس ابعد الاجلين وقلت بوضع الحمل ولفظ البخاري جاء رجل الى ابن عباس و
ابو هريرة جالس عنده فقال افتني في امرأة ولدت بعد زوجها باربعين ليلة فقال ابن عباس آخر الاجلين قلت انا واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن قال ابو هريرة انا مع ابن اخي يعني ابا سلمة فارسل ابن عباس كريبا الى ام سلمة فقالت قتل زوج سبيعة
الاسلمية وهي حبلى فوضعت بعد موته باربعين ليلة فخطبت فانكحها رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وكان ابو السنابل
فيمن خطبها واعلم انهم اختلفوا ايضا ان الاجماع مع مخالفة التابعي المجتهد ليس اجماعا وانه حجة ام لا فمن ذهب الى حجية قول
الصحابي يقول حجة ومن لا فيمني لا ما لحق انه حجة ظنية لعدم اساتيذ اي هولاء الاخيار المشاهدين للقرآن فافهم مسئلة
قيل اجماع الاكثر مع ندرة المخالف كالواحد او الاثنين اجماع كخبر ابن عباس اجمعوا على القول بالعول بعد
حكمة السهام من المال هذا على المشهور والا فقد روي ان انكار العول مما لم يصح عنه وغير ابن عباس مدة الاستهزاء اجمعوا على نقض النوم
الوضوء وغير ابي هريرة وابن عمر اجمعوا على جواز الصوم في السفر فيه اشارة الى ان ابا هريرة فيه كما هو الصحيح وقد مر وقيل
ان تسويغ الاكثر اجتهاده مع مخالفته اياهم كخلافة امير المؤمنين وامام الصديقين ابي بكر الصديق في المانعين عن
اداء الصدقات حيث تفرد بالحكم فقبلهم فلا ينعقد الاجماع مع مخالفته بخلاف قول ابن عباس بحل التفاضل في اموال
الربا فانهم لم يسوغوا اجتهاده فيها حتى انكروا عليه ورد بعدا فهو اسلم ان رجع عنها كان يقول كما في صحيح مسلم مروي عنه
في تثبت عن قوله في الصرف وتوسله في المتعة وفي التمثيل الاول نظر فانه لم يثبت ان غير امير المؤمنين الصديق
الاكبر اتفقوا على عدم جواز قتال مانعي الزكوة وهو رضي الله تعالى عنه قاتلهم فقط بل الذي ثبت انه رضي الله عنه
لما هم بقتال مانعي الزكوة اشتبه ذلك على امير المؤمنين عمر لقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله فكشف شبهته بانه داخل في الاستثناء فوافقه واجمع عليه الصحابة كافة وقاتلوا معه فليس في هذا
من الباب شيء فاحفظه والمختار انه ليس باجماع لانتفاء الكل الذي هو مناط العصمة ثم اختلفوا فقيل ليس حجة اصلا كما
انه ليس باجماع وقيل هو حجة ظنية غير الاجماع لان الظاهر اصابة السواد الاعظم اذ من البعيد ان لا يطلع الاكثر
على النص الشديد ويطلع الواحد الا نادرا قيل ربما كان الحق مع الاقل وليس فيه بعد الا ترى الى الفرقة الناجية واحدة
من ثلثة وسبعين فاقل على الحق وقد ارتد اكثر الناس بعده وفات عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام والمؤمنون
اقل من الكفرة وكان الاكثر من الناس في زمان بني امية على امامة معاوية مع ان الحق كان بيد امير المؤمنين
علي كرم الله وجهه من غير ريبة وعلى امامة يزيد اللئيم مع انه كان من اخبث الفساق وكان بعيدا بمراحل من الامامة
بل الشك في ايمانه خذله الله تعالى للشنيعات التي صدرت منه معروفة من انواع الخبائث واشباههما من الظلمة
السابقة ان الحق ربما كان مع الاقل لكنه قد لا يستلزم كثرة العدول والمجتهدين وقائلوا
امامة معاوية لم يكونوا مجتهدين الا ما اريد وقائلوا امامة يزيد ما اشبها جهلة لم يكونوا عدولا بل من الطغاة الفسقة

بهم اليهم بحيث لم يبق من الحق في رقبتهم بتكليفهم رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الجنة والمغفرة فاياك وسوء الظن بهؤلاء [illegible]
واحفظ الادب في تعليقات الاولياء وقد اعترفتم ان الاجماع انما تحقق بعد قول امير المؤمنين علي كرم الله وجهه فمن اين صحة الخلافة قبل
بيعته كرم الله وجهه وسيتلى ان الخلافة قد ثبتت من الاشارات النبوية كما في صحيح مسلم ادعي لي ابا بكر واخاك حتى اكتب كتابا
فاني اخاف ان يتمنى متمن ويقول قائل انا اولى ويأبى الله والمسلمون الا ابا بكر وكما روى الترمذي لا ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يؤمهم
غيره وقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لتلك المرأة اذ شكت أتى ان لم اجدك كأنها تعني الموت ان لم تجديني فأتي
ابا بكر رواه الشيخان قال الشافعي الامام هذا اشارة الى الخلافة وتمام ما قال الشيخ بن الحجر المكي ان خلافته رضي الله عنه ثبتت بالنص
وهو ما تيا لما يشار اليه بقوله فافهم العصمة اي صحة الخلافة فلا اجماع على كفاية بيعة الاكثر وقد وجدت فانه لم يتخلف يوم السقيفة الا
سعد بن عبادة ثم بايعوا بعد ذلك فافهم ولا تزل فانه مزلة مظلمة **مسئلة** انقراض عصر المجمعين ليس بشرط لانعقاد الاجماع
عند المحققين منهم الحنفية وقال احمد الامام وابو الحسن الاشعري وابن فورك انقراض العصر شرط مطلقا سواء كان اجماع
الصحابة او اجماع من بعدهم وقيل شرط في اجماع الصحابة فقط وقيل شرط في الاجماع السكوتي فقط وقال الامام امام الحرمين
ان كان عن سند قياسي فشرط والا كذا في المختصر والصحيح ان الشرط عنده اي حين كان السند قياسا قطعيا مضي الزمان
لا انقراض العصر على ما ذكرنا النبتة بعد الاتفاق لا اجماع عنده مع وجود الانقراض لفقد التعاون لنا الدليل على الحجية وهو اتفاق كل
من الامة بالنص وقد وجد ولو لحظة فوجب عصمته وبهذا القدر تم الدليل لكن زيد عليه زيادة للتوضيح فقال واستدل
بعدم الاشتراط وذلك لان الانقراض لا دخل له في الاصابة ضرورة فتأمل وفيه في الحاشية اشارة الى ان حجية
الاجماع ليست عقلية بل انما تثبت بالسمع انه لم يكن حجة في زمانه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام فكما كان الانقراض
بيانه معلوم شرعا فكذا يجوز ان يكون انقراض عصر المجتهدين ايضا شرطا فلا يزيد على الكلام على التوضيح ولا يعتد اصل الاستدلال وان ما
ثبوته معلوم فلا يتحقق الاجماع لكفاية قوله وايضا الاجماع لان الاجماع لو وقع لم يكن حجة فالقياس عليه مع فارق واستدل لو شرط
انقراض العصر لما وجد اجماع لتلاحق المجتهدين اي لحوقهم مرة بعد اخرى فلو توقف الاجماع على الانقراض يوجد مجتهد ويجب دخوله ثم
يجب انقراضه فيجب دخول اخر لاحق قبل انقراضه وهكذا هلم جرا الا كما في شرح الشرح بان التلاحق للمجتهدين ليس بواجب بل غاية
الامر الممكن فغاية ما يلزم عدم تحقق الاجماع بل غاية ما يلزم جواز عدم تحقق الاجماع ولا فساد فيه وقيل انه واجب عادة وانما يجب عقلا فان العادة
جرت ان يوجد مجتهد في كل عصر اقول المنع محال فان جريان العادة في القرون السابقة مسلم واما في كل عصر فلا كيف وخير القرون
[illegible] في شرح الشرح ان يقال لو شرط لزم عدم تحققه في زمان قد اجمعوا على تحققه فيه وهو في زمان تحققه فيه مسلم بيننا
وبينكم وهو زمان الصحابة والتابعين وتابعيهم ورد لا نمنع اللحوق للمجتهدين فلا يصح لانه معلوم الوقوع فيرد الجواب ثانيا بان
الشرط انما هو انقراض المجمعين الاولين فقط لا انقراض اللاحقين ولو قيل بعدم اعتبار اللاحقين في تحقيق الاجماع وقع لا يلزم
عدم تحقق الاجماع وانما قيل بعدم مخالفة اللاحقين بكون الاجماع للمجمعين لكن الحجية مشروطة بالانقراض فعدم اللحوق وعدم
المشروط لا يذهب عليك ان الانقراض لو كان شرطا لكان الاحتمال ظهور الحجة بخلافه الرجوع اليه
[illegible] يتحقق في كل من له دخل في الاجماع فالمجتهد اللاحق الكائن الاجماع بدون رأيه غير معتبر فلا بد من انقراض

عصر وانه لقيام الاحتمال المذكور وان لم يكن له دخل في الاجماع بل تم بدونه فهذا باطل لانه اذا شرط الانقراض نفسه لا حجة اصلا فما زعم المخالفة اللاحق بالرأي ويكون قولا معتبرا فوقفت الحجية وهو وقت الانقراض لم يوجد قول كل الامة فانتفى الاجماع ورد اليه الدليل بالمنع كلام اللاحق الاخيران فتامل الشارطون قالوا اولا لو لم يشترط فعدم الاشتراط المذكور لزم منع المجتهد من الرجوع اذا موجب الرجوع ولو كان ذلك الموجب خبرا صحيحا واجب العمل والّلازم باطل قلنا متقدم ما بعد الانقراض فانه يلزم منع المجتهد عن المخالفة مع وجود الموجب ولو كان خبرا صحيحا ما نحن فيه منع بطلان التالي لانا لا نمنع الرجوع ولا نسلم امكان الموجب لان الاجماع قاطع فلا يصح دليل في مقابلته قال ابو عبيدة بفتح العين السلماني فقلت امير المؤمنين حين رجع عن عدم صحة بيع ام الولد ورأى بيعها عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه خطب على منبر كوفة فقال اجتمع رأيي ورأى امير المؤمنين عمر ان لا يباع امهات الاولاد واما الآن فاني ارى بيعهن فقال عبيدة السلماني رأيك مع الجماعة احب الي والمعهود النياس رأيك وحدك لا طرق على تمر قال اقضوا ما انتم قاضون فاني اكره ان اخالف اصحابي وفي رواية عبد الرزاق رأيك ورأى عمر في الجماعة احب الي من رأيك وحدك في الفرقة فضحك علي رضي الله عنه كذا في فتح القدير فقد ظهر من هذا ان الرجوع غير صحيح عنده ووقوع الاجماع مرة والا لما انكر ابو عبيدة على امير المؤمنين علي رضي الله عنه وتوقف هو عن الرجوع كذا قالوا وفيه خفاء فان هذا انما يدل على الاتفاق رأي امير المؤمنين لا على الاتفاق الكل وقول ابي عبيدة الغير لا يدل عليه لان الجماعة تقع على ما فوق الاثنين ولذا قال احب الي ولم يقل رأيك وحدك خطأ ولكن رجوع امير المؤمنين من هذا القول فلعله لرجوع رأيه اليه فكان او لم يرجع لكن امرهم بالثبات على ما كانوا عليه كراهية ان ينقلوا من رأي مجتهد الى مجتهد فانهم فافهم ثم انه لو كان على عدم جواز البيع اجماع لزم كون قول امير المؤمنين خارقا للاجماع وشأنه اجل من ذلك والّا لان الانقراض شرط عنده وهو الظاهر بعيد منه واليه يتوجه اليه ما قال ابو عبيدة فافهم ولا يبعد ان يقال المقصود منه الاستناد والقدر الثابت فيه كاف لانه لما انكر الرجوع عن موافقة البعض او الاكثر لكونهم في طبقة عليا فاي استبعاد في حرمة مخالفة الاجماع والرجوع بعده فتامل وقالوا ثانيا لو لم يعتبر قول الراجع من المجتهدين بعد الاجماع لان الاول اتفاق الامة لا يجوز خرقه لوجب عدم اعتبار قول من مات من المخالفين في الاجماع اللاحق لان الباقي كل الامة فيكون اتفاقهم حجة قلنا قد نمنع بطلان اللازم ونلتزم عدم اعتبار قول من مات لان قول الميت كالعدم فلا يعتبر وقد يمنع الملازمة وعليه الاكثر لان قوله اي قول من مات حي بدليله فهو كبقاء رأيه كبقاء الميت حين الانعقاد للاجماع فلم يلزم الاتفاق وما نحن فيه فقد وجد الاتفاق ولو لحقه فتامل مسئلة اتفاق العصر الثاني بعد استقرار الخلاف في العصر الاول ممتنع عند الاشعري والامام احمد والامام حجة الاسلام الغزالي والامام امام الحرمين المختار انه واقع حجة وعليه اكثر الحنفية والشافعية لنا على الوقوع اجماع التابعين على جواز متعة العمرة اي التمتع بينهما بالاحرام بالعمرة اولا واحرام بالحج في اشهر الحج والفقهاء يطلقون القران على الاول والمتعة على الثاني والعرف جرى على الاطلاق القديم وقد كان امير المؤمنين عمر وامير المؤمنين عثمان ينهيانه عنها كما في امير المؤمنين عثمان فثابت في الصحيحين وغيره في الحاشية في صحيح البخاري ان مروان قال شهدت عثمان وعليا وعثمان رضي الله عنه ينهى عن المتعة وعن الجمع بينهما فلما رأى علي اهل بهما لبيك بعمرة وحجة وقال ما كنت لادع سنة النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لقول احد ثم الروايات

متظاهرة فلا يضر كون الراوي مروان وأما نهي أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه فلم يثبت بسند صحيح لكن يروى في غير المعتبرات أن
عمر كان يقول ثلث كن على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أنا أحرمهن وأعاقب عليهن متعة الحج ومتعة النكاح وحي
على خير العمل فإن صح فمعناه أن الثلثة التي وقعت في العهد الشريف أحيانا أنا أبين حرمتهن التي ثبتت منه عليه وآله
وأصحابه الصلوة والسلام وإلا فمعنى أحرمهن لأجل الحرمة الثابتة في الشرع الشريف بعد الإباحة وأما منعه الحج فسخ الحج بالعمرة
ثم الحج بالإحرام في يوم قبل عرفة فإنه وإن وقع في حجة الوداع لكنه كان مختصا بالصحابة لما قال أبو ذر رواه مسلم هذا لا يوافق لما روي
عنه في الصحيحين أنه قال لعل الله يحدث وأتموا الحج والعمرة لله جميعا وإن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فعلها حتى
الهدي فلم يحل وأما متعة النساء فإن أبيحت يوم خيبر لكن حرمت بعده كذلك إلى يوم القيامة وحي على خير العمل قد نسخ في العهد الشريف
ولهذا تواترت الأذان بدونه وإنما منعت الثلثة لكونهن في العهد الشريف وإن لم يتوهم الجواز لسماع أنها كانت فأزال الوهم
نائيا وإن كانت لكن لم يبق عليكم فافهم وإنما أشبعنا نحو هذا من الإطناب لأن بعض السفهاء من الروافض يطلقون فور السنة أفواههم
ويقولون إن أمير المؤمنين حرم ما كان مباحا في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وهي كثيرة فلا تلتفت إليه ولنا
إجماع التابعين على عدم جواز بيع أم الولد وقد اختلفت الصحابة وإجماع التابعين على جواز متعة الحج بعد المنع فإنهم كانوا معاصرين عمر
منهم عمل لتسع الفتوى في أيام الحج لاجتماعهم فيها وأما إجماعهم على حرمة بيع أم الولد فلم يبع بعده لم ينقل لوجه يقبله العقل و
قرائن الصحة وأما الحجية أي حجية هذا الإجماع قلت إلا يلزم خلو الزمان عن الحق واتفاق الأمة على الخطأ المنفي عنهم بالنص وفيه
ما فيه لأن خلو الزمان عن الحق ممنوع وإنما يلزم لو لم يكن قول المجتهد الأول باقيا وهو حين الانقراض فإن بقاءه ببقاء الدليل
لا ببقاء القائل وهو موجود إن قيل قد مات بهذا الاتفاق قلنا هذا فرع حجية الاتفاق وفيه الكلام بعد فافهم ثم إن الإمام أبا حنيفة
ذهب في رواية بنفاذ بيع أم الولد بحكم القاضي خلافا لهما فقيل هذا مبني على أن الاختلاف السابق يمنع الإجماع اللاحق وإلا فقد انعقد
إجماع التابعين على عدم الجواز والقضاء المخالف للإجماع لا ينفذ وأما لم يرتض هذا القول وقال ما روي عن أبي حنيفة في غير الظاهر
من الرواية من نفاذ القضاء ببيع أم الولد خلافا لهما على ما في الميزان وذكر شمس الأئمة أبا يوسف مع أبي حنيفة فلأن المسألة مسألة
حجية هذا الإجماع اجتهادية فعند من يرى هذا الإجماع حجة لم ينفذ القضاء وعند من يرى عدم الحجية ينفذ فنفاذه مختلف فيه فلينفذ إذا أوجبه
بعضا تقاض آخر وبه يحمل رواية النفاذ لأن الحكم في كل قضاء مختلف فيه فافهم فإن قلت لو اعتبر هذا الإجماع لزم تضليل بعض الصحابة الذين
وقع الإجماع على خلاف قولهم لأن خلاف الإجماع ضلال أجاب وقال ولا يلزم التضليل لبعض الصحابة لأن ما قاله كان حجة قبل حدوث الإجماع
وحكمه كان عن دليل شرعي موجب للعمل وإنما انقطع بعد الإجماع لظهور نقض خلاف حكمه بعده وإنما يلزم خطاؤه وهو لازم في كل اختلاف
لأن الحق واحد ما نعتا على المبطلون للإجماع قالوا العادة قاضية بالاستمرار على مذهبه في الاستقرار أي في ما استقر كل المذاهب بالأخير
على ما قال سيما من الأتباع فإنهم لا يخالفون متبوعهم وإذا كان المذاهب مستمرة استحال الاتفاق قلنا قضاء العادة به ممنوع وإنما
ذلك شأن الجهلة المقلدة وأما المجتهدون الباذلون جهدهم في طلب الحق فلا يستمرون على شيء بل يتبعون الدليل سيما
صحبت لعبهم فإن عدم الاستمرار فيهم أظهر بالغنا حجية هذا النحو من الإجماع قالوا أولا لو كان هذا الإجماع حجة يلزم تعارض
الإجماعين لتسويغ كل من المذهبين الذين وقع اتفاق الصحابة عليه وتعيين تعين هذا الإجماع اللاحق وتعارضهما

الاجماعيين بل قلنا لا نم ان التسويغ اجماع فان كل فريق يوجب العمل بمذهبه ويحرم بمذهب الآخر والمقول بالتسويغ احد وفيه خفاء فان المراد
بالتسويغ الحكم بكون المسئلة اجتهادية ولا شك في وقوع الاجماع عليه ولهذا لم يكتف به وقال لو سلم ان التسويغ اجماع فمقيد بعدم وجود القاطع
كما عرفت ان التسويغ عرفية ومقيدة بوصف عدم المقطوعية ثم الدليل منقوض بظهور النص القاطع فانه يلزم معارضة الاجماع النص
الا ان يكون النص معمولا ثم من يجوز انعقاد الاجماع بمثل ما يستدل عليه بما رب رتنا اولا ثانيا الاجماع انما يحصل بوقوع اتفاق الكل ولم يحصل
اتفاق الامة لان القول لا يموت بموت قائله فالقول المخالف السابق باق بدليله فلا اتفاق فانقلت على هذا ينبغي ان لا يتحقق اجماع
بعد ان وقع الخلاف ولم يستقر قال وقيل الاستقرار ليس بقول آخر فافهم قال بل هو نظر بحث الاصابة القول قلنا لا نسلم بقاء القول بل لا اجماع
ميت حتى لا يجوز العمل به كما يأتي منع هذا وتجويز الاباحة كان لان المقام النفي بخلاف ما تقدم لانه مقام الاستدلال فافهم واما ما اجمعوا بعد اختلافهم
انفسهم فكما تقدم من اجماع غيرهم بعد الاستقرار الا ان كونه حجة اظهر لان سقوط القول المخالف هناك بعد الاجماع لان الاجماع مميتة وههنا
قبله برجوعهم لان رجوع المجتهد مميت لقوله فالخلاف ههنا في تحقيق الكل لا ينعقد **مسئلة** لا ينعقد الاجماع باهل البيت وحدهم لانهم
بعض الامة والعصمة مختصة باجماع كل الامة خلافا للشيعة لادعائهم العصمة فيهم وعدهم ذلك لا يعتبرون اجماع غيرهم ومحله الكلام ولا بأس بان
ان نذكر تبيانا لبطلان هذه الفرقة لئلا يقع احد في تلبيس ضلالة فاعلم ان العصمة قد يطلق على الاجتناب عن الكباير ومع الاطلاق الباب
الذمية ولا شك في عصمتهم بهذا المعنى لا بناب بقية الاصفياء فانه لطبقة الاسلام من حققه وقد يطلق على اجتناب الصغاير مع ذلك
الاجتناب ونرجو ان يكونوا معصومين بهذه العصمة وقد يطلق على عدم صدور ذنب لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء ومع ذلك عدم الوقوع
في خطاء اجتهادي في حكم شرعي وهذا هو محل الخلاف بيننا وبينهم فهم قالوا اهل البيت معصومون عن ذلك كله من انواع الذنوب و
انواع الخطاء ويدعون ان قولهم كقول الانبياء في وجوب الاتباع وكونه من الله تعالى ونسبتهم الى رسول الله صلى الله عليه وآله و
اصحابه وسلم كنسبة الانبياء العاملين على التورية الى موسى عليه السلام ولعلهم لا يجوزون انتساخ احكام هذه الشريعة بقولهم وعندنا العصمة
بهذا الوجه مختصة بالانبياء ومنها يخبرون باوصياء ويستقرون عليه واهل البيت كساير المجتهدين يجوز عليهم الخطاء في اجتهادهم وهم
يصيبون ويخطئون وكذا يجوز عليهم الزلة بصدور ذنب فيرجعون في امر غير مناسب من غير تعمد كما وقع من سيدة النساء رضي الله عنها
من هجرانها خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حين منعها فدك من جهة الميراث ولا ذنب فيه ثم اهل البيت الذين
اختلف في عصمتهم امير المؤمنين علي وسيدة النساء فاطمة الزهراء وسيدا شباب اهل الجنة ابو محمد الحسن وابو عبد الله
الحسين رضوان الله عليهم ويدعون العصمة لبعض اولادهم وهم الامام زين العابدين علي بن الحسين والامام ابو جعفر
محمد بن الباقر والامام جعفر بن محمد الصادق والامام موسى بن جعفر الكاظم والامام علي ابن موسى الرضا والامام محمد بن الجواد
بن علي والامام علي ابن محمد العسكري والامام الحسن ابن علي العسكري رضوان الله تعالى عليهم لنا ما تواتر من الصحابة والتابعين
من انهم كانوا مجتهدون ويفتون خلاف ما افتى به اهل البيت ولم ينكر ولم يعب احد على احد بل لم يحلف احد من مخالفة
اهل البيت في الحكم ولم يقل احد بفساد اجتهاد من قال بخلافه وهذا يفيد علما ضروريا بان كلهم احد من الائمة
بل الثقلين ان اباهم الينا من الصحابة ومن بعدهم كانوا عاقلين بعدم العصمة عن الخطاء والاجتهاد الم تر كيف رد
ابن مسعود قول امير المؤمنين علي رضي الله عنه في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بقوله بل نزلت سورة

لا ينعقد الاجماع باهل البيت

النساء والتحريم لبعد أولات الأحمال بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم إلى آخر الآية وكيف لا وهي مبينة قوله في جمع أمهات الأولاد
وكيف لا وشريح قول المعقول شهادة الابن لأبيه إلى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى ولم ينكر أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه
عليهم فقد بان لك أن الإجماع المنعقد على غير أهل البيت ما لم يكن العصمة في أهل البيت ثابتة جواز خطائهم
منهم فما حفظ ولنا أيضاً قوله تعالى فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول لا إلى أهل البيت أيضاً ولهم أن ذلك في المختلف فيه
المفروض إجماعهم فيبين التنازع إنما هو بالرد إلى الكتاب والسنة ويرد أهل البيت على متنازع أهل البيت بشيء وأيضاً لم يتقبل أو هل هي
ناهم ولنا الشيعة. هذا شبه كلها واهية مذكورة في علم الكلام وأقواها التمسك بقوله تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
أهل البيت ويطهركم تطهيرا وما أراد الله شيئاً إلا هو واقع فوجب التطهير وذهاب الرجس والخطأ قلنا أولا لا نسلم أن الآية تنص
أنهم هم المذكورين بل هو نازل في الأزواج المطهرات كما صح عن ابن عباس وكان منتفياً لا غيرهم أيضاً كما هو المنساق
أو هو نازل فيمن حرمت عليهم الصدقة كما عليه زيد بن أرقم فلو دل على العصمة لزم عصمة هؤلاء أيضاً وهو خلاف مذهبهم
قيل إن المراد بالآية أمير المؤمنين علي وسيدة النساء وسيدا شباب أهل الجنة الأربعة فقط لا غير لما روى الترمذي عن عمر
بن أبي سلمة قال لما نزلت هذه الآية على النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت
في بيت أم سلمة فدعا فاطمة وعليا وحسنا وحسينا فجللهم بكساء وعلي خلف ظهره ثم قال اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس
وطهرهم تطهيرا قالت أم سلمة وأنا معهم يا رسول الله قال أنت على مكانك وأنت على خير قال الترمذي هذا حسن صحيح ومثله رواه مسلم
أيضاً وروى الطبراني وابن جرير عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم نزلت هذه الآية
في خمسة في وفي علي وفاطمة وحسن وحسين إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا قلنا لو كان الأزواج المطهرات
خارجة من هذه الآية لحق الكلام الأبلغ بكلام مستهجن مرذول وبالجملة منعه مكابرة بل هو مكابرة بينة وأما الحديث الأول فليس فيه
دلالة على عدم دخولهن بل معنى قوله صلى الله عليه وسلم أنت على مكانك أنه يسر مكانك فإنك على خير وسيدة أهل البيت هؤلاء داخلة
في منطوق الآية لكونها مسوقة لهن وإنما دعوتهم لئلا يتوهم خروجهم وأما الحديث الثاني فمعناه أنها نزلت فيهم مع من سيقت فيهن
الأزواج والأربعة أخرى لا يسكنون في البيت لئلا يلزم المكابرة وأما قول عكرمة من شاء باهلته أنها نزلت في
أزواج النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وقلنا ثانيا لو سلمنا أنها نزلت فيهم فالإرادة إرادة التشريع ولا يلزم منه وقوع
المراد كما يدل عليه السوق وقلنا ثالثا الرجس الذنب فالمعنى إنما يريد الله ليذهب عنكم الذنب ويطهركم تطهيرا إلا أن
الذنوب منافية لا تلزم العصمة من الذنوب لا العصمة من الخطأ في الاجتهاد كيف والمجتهد المخطئ لا يستحق بل يثاب فكيف يكون خطأه
ذنبا بل الحق أنه لا يلزم منه العصمة من الذنوب أيضاً بل الذي يلزم المغفرة ومحو الذنب فإن الإذهاب إنما يقتضي وجود
أولا فلا يلزم العصمة ولا يبعد أن يقال المراد بالرجس رجس الكفر والأرجاس الخفية من مشاهدة الحق فأذهب ذلك عنهم
وطهرهم تطهيرا إعلاما لغرقهم في بحر المشاهدة وهذا أيضاً لا ينافي الخطأ في الاجتهاد. قيل بعد تسليم أن المراد في الآية
الإرادة التشريعية ما يستدل بالحديث فإنه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام دعا الله تعالى بإذهاب
الرجس ودعاؤه مستجاب البتة فلزم العصمة قطعاً بخلاف الأزواج فإنه لم يثبت دعوة في حقهن بالتطهير أصلا وهذا القائل

القائل لم يأت بشيء اما اولا فلان الحديث ظني والظن لا يغني عن الحق شيئا ولا يفيد في العقائد لا سيما اذا كان معارضا للاجماع
قاطع واما ثانيا فلان غاية ما لزم منه الدعاء باذهاب الذنوب والمغفرة وليس هو من العصمة في شيء وقد يتمسكون بقوله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي كتاب الله وعترتي لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض رواه
الترمذي والقران معصوم فكذا العترة قلنا لعل معنى ما ان تمسكتم بهما بحقوقهما وحق القران الايمان به والعمل بمقتضاه وحق العترة تعظيمهم وسلامتهم
لن يتفرقا في موطن القيمة يشتكيان ويعيبان من ترك حقوقهما حتى يردا علي الحوض وايضا ورد هذا الحديث من رواة واحد بالفاظ شتى ولهذا ترى
ان الفاظ الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ما هي ثم انه خبر الواحد لا يستطيع معارضة القاطع ثم ان راوي هذا الحديث زيد بن ارقم
فسر العترة بمن حرم عليه الصدقة فدخل فيه ابن عباس وغيره وليسوا معصومين بالاتفاق فاحفظ هذا ولا تزل بشبه الجهل
لا فائدة في الاجماع حينئذ اذ كانوا معصومين فقول كل حجة قاطعة فلا فائدة في اجماعهم اقول لعل الفائدة الترجيح عند التعارض فيقدم
المجمع عليه على قول الواحد اذا تعارضا كما قيل رايك في الجماعة احب وهذا لا يسمن ولا يغني من جوع فان قول كل اذا كان مفيد القطع
والقطع لا يزيد ولا ينقص فقول الواحد والكل سواء وايضا لا يصح وقوع التعارض والا اجتمع النقيضان في الواقع الا ان يجوز
انتساخ قول المقدم بقول المتاخر وهم صرحوا من اغاليظ الكفرة ومن ههنا ظهر لك برهان اخر على بطلان القول بالعصمة لان التعارض
في كلامهم ثابت وقول بعضهم يخالف قول الاخر في العمليات وليس كل منهما حقا للتناقض فاحدهما خطأ فلا عصمة ويتخلصون
عن هذا الجبل احدهما على التقية وهذا مما يضحك عليه الصبيان ثم انه اذا كان العصمة فيهم ثابتة ما يكون كلما قالوه حكم الله قطعا
والاتباع واجب والمخالفة حرام فاي فرق بينهم وبين انبياء بني اسرائيل وهل هذا الا قريب الى الكفر وما قالوا انهم ادعوا العصمة
فهو افتراء على اهل البيت لا شك انهم افتراء وهم اهل البيت براء منه سيعلمون غدا انهم كذابون على اهل البيت اعاذنا الله منهم
وخذلهم الله تعالى الى يوم القيمة ولا ينعقد الاجماع بالشيخين اميري المومنين ابي بكر وعمر عند الاكثر خلافا للبعض ولا ينعقد بالخلفاء
الاربعة خلافا لاحمد الامام وبعض الحنفية ومنهم القاضي ابو حازم فرد اموالا على ذوي الارحام في خلافة المعتضد بعد ما قضي بها لبيت
المال تمسكا باجماع الخلفاء الاربعة على توريث ذوي الارحام عند عدم ذوي فروض والعصبات ولما رد عليه الامام ابو سعيد
احمد البردعي بان فيه خلافا بين الصحابة والقضاء الا في مجتهد فيه نفذ فلا وجه لنقض القضاء لبيت المال اجاب لا اعد
هذا خلافا على الخلفاء الاربعة فهذا نص منه على ان اتفاقهم اجماع فان قلت يجوز ان يكون لاجل ان الخلفاء راجح رتبة من غيرهم
فيرجح قولهم عند التعارض قلت هذا لا ينتج نقض القضاء الاول فان هذا الترجيح مظنون ولا ينقض به القضاء فلا بد من حجة قاطعة او قرينة
الى القطع فلو لم يكن اتفاق الشيخين اجماعا قالوا اولا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اقتدوا باللذين من
بعدي ابا بكر وعمر رواه احمد فمخالفتهم حرام الذين قالوا ان اتفاق الخلفاء الاربعة اجماع قالوا قال رسول الله صلى الله عليه
وآله واصحابه وسلم عليكم بسنتي الحديث سنة الخلفاء الراشدين عضوا عليها بالنواجذ رواه احمد فمخالفتهم حرام قلنا ذلك خطاب
للمقلدين فلا يكون حجة على المجتهدين وبيان لاهلية الاتباع لا حصر الاتباع فيهم وعلى هذا فالامر للاباحة او الندب واحد هذين
التاويلين ضروري لان المجتهدين كانوا يخالفونهم والمقلدون كانوا يقلدون غيرهم ولم ينكر عليهم احد الخلفاء بانفسهم ولا غيرهم فعدم حجية قولهم كان متحققا
وبهذا اندفع ما قيل ان الايجاب ينافي هذا التاويل وقد يجاب بان الحديثين من اخبار الآحاد فلا يفيدان القطع فلا يكون اتفاقهم

ابعا عادروا ان مقصودهم حجية هذين الاتفاقين ولو ظنا حتى يقدم على القياس واقوال صحابيين آخرين وفيه تامل اما المعارضة
باصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم رواه ابن عدي وابن عبد البر وغيرهما خذوا شطر دينكم عن الحميراء اي ام المؤمنين عائشة الصديقة
كما في المختصر فمندفع بانهما ضعيفان لا يصلحان للعمل فضلا عن معارضة الصحاح اما الحديث الاول فلم يعرف قال ابن حزم في رسالته
الكبرى مكذوب موضوع باطل وبه قال احمد والبزار واما الحديث الثاني فقال الذهبي هو من الاحاديث الواهية التي لا يعرف
له اسناد وقال السبكي والحافظ ابو الحجاج كل حديث فيه لفظ الحميراء لا اصل له الا حديث واحد في النسائي كذا في التيسير
مسئلة عن مالك فقط دون غيره الانعقاد بالمدينة اي انعقاد الاجماع باتفاق اهل المدينة فقط دون سائر البلاد
وليعد وقيل محمول على تقديم الرواية فان اهل المدينة المطهرة كانوا اعرف بالاحاديث الناسخة والمنسوخة وقيل محمول على المنقولات
المستمرة كالاذان والاقامة والصاع وصحح ابن الحاجب المالكي العموم في جميع الاحكام فاجماعهم حجة متمسكا بان العادة
قاضية في الاجماع باطلاع الاكثر على دليل راجح وهو ظاهر ويمتنع ظاهرا ان لا يكون فيهم اي من المطلعين احد من
علماء المدينة فيلزم اطلاع واحد من علماء المدينة المطهرة على كل دليل راجح فلا يجمعون الا عن دليل راجح فيكون حجة
وهذا منقوض ببلدة اخرى فان من الممتنع ظاهرا ان لا يكون من المطلعين احد من ذلك البلد والتعميم في الحجية للبلاد كلها حتى
يكون اجماع اهل كل بلد حجة بعيد والتخصيص في الدعوى والدليل آخر كما يأتي ولا يبعد ان يقولوا في الدفع بان المدينة المطهرة
كانت مسكن اكثر العلماء في كل عصر فيمتنع ظاهرا عدم اطلاعهم على الحجة الراجحة بخلاف سائر البلاد فتامل ثم اقول العمدة
في الاجتهاد والاطلاع على الدليل الراجح جودة الراي ومع ذلك لا نسلم ان عدم اطلاعهم على الدليل الراجح بعيد بل يجوز ان
لا يكون فيهم جودة الراي بل في غيرهم الا ترى ان الامام ابا حنيفة الكوفي افقه من الامام مالك المدني ومن ههنا قيل
رجحان الرواية لا يرجح الاجتهاد فان رواية المالكية راجح مع عدم رجحان الاجتهاد واستدل لهم بقوله عليه الصلاة والسلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها
كما ينفي الكير خبث الحديد رواه البخاري ومسلم والاستدلال فاسد فان غايته ما لزم منه ان لا ينفي فيها خبيث وليس الخطأ خبيثا
ولعل المراد ان لا يموت بها الا من كان مغفورا له في علمه تعالى والا فيكون فيهم المنافقون كما قد حكي ان البعث الذي بعث
بها يزيد الخبيث على المدينة المطهرة ففعلت ما فعلت ... ثم رجعوا الى موضع
آخر فليذهب الى ان ... المدينة ... المدينة ... لكن حجيته الا ... الى الباب
غيره ظاهر مسئلة اذا افتى بعضهم ... وسكت الباقون عن الانكار ...
او مهابة او غيرهما فاكثر الحنفية قالوا انه اجماع قطعي وقال ابن ابي هريرة من الشافعية انه اجماع قطعي في الفتيا ... القضاء
فلا اجماع ولا حجة اصلا وقال الجبائي انه اجماع قطعي بعد الانقراض اي بعد عصرهم وقيل انه اجماع قطعي اذا تكرر ...
يعم به البلوى وهو المختار وهذا لا يصلح للنزاع فان السكوت فيه ... يحدث علما ... بالرضا كما
في التجربيات فان العادة ... للسكوت في كل مرة من غير رضا ... واختار الامدي والشيخ ابو الحسن الكرخي انه اجماع
ظني وروي عن الشافعي انه ليس بحجة فضلا عن كونه اجماعا قطعيا او ظنيا وعليه الامام عيسى بن ابان والقاضي ابو بكر ...
نقل اكثر الشافعية عنه ان قوله هذا وحكى ابن الحاجب عنه ... قول الا ... الصدر ...

عن ابي الكرم والشافعي في غيره كما ذهب اليه ابن ابي هريرة الحنفية قالوا اولا لو شرط قول كل في انعقاد الاجماع لم يتحقق اجماع اصلا
لان العادة في كل عصر افتاء الاكابر وسكوت الاصاغر تسليما فلم يتحقق قول منهم في كل عصر فلا يتحقق اجماع اقول كون السكوت
من الاصاغر تسليما لقول الاكابر بدون امارة الرضا ممنوع بل سكوتهم انما يكون رضا بامارات كالتقرير وغيره فيعلم منه
الرضا فيتحقق الاجماع ح فلا يلزم ما ذكره وقالوا ثانيا قول البعض مع سكوت آخرين اجماع في الاعتقاديات اجماعا بيننا
وبينكم فكذا الفروعي لان المناط ان السكوت رضا وهو مشترك وفيه نظر لان محل الخلاف الاجتهاديات لا الاعتقاديات فالسكوت
في الاعتقاديات من غير رضا حرام فانها لا بد منها في الايمان فيكون السكوت فيها مقتضيا الى البدعة الجلية
فالسكوت هناك يدل على القطع بكونه رضا فافهم النافون لكون السكوتي اجماعا مطلقا لا ظنيا ولا قطعيا قالوا السكوت
يحتمل غير الموافقة من عدم اجتهاد فيما افتوا به وتعظيما للقائلين المفتين او خوف من المفتي كما روي عن ابن عباس
في مسئلة العول اذ ضاق المال عن السهام المقدرة انه سكت مهابة عن امير المؤمنين عمر روى الطحاوي عن
عبيد الله ابن عتبة قال دخلت انا وزفر على ابن عباس بعدما ذهب بصره فتذاكرنا فرائض الميراث قال اترون
من احصى رمل عالج عددا لم يحص في مال النصف ونصفا وثلثا اذا ذهب النصف والنصف فاين الثلث فساق الحديث
وفي آخره قال زفر لم لم تشر اليه بهذا الرأي فقال هيبة والله وقد علم بهذا ان السكوت لا يدل على الرضا فلا يكون اجماعا
قلنا فرضنا مضي المدة للاجتهاد وعدم التقية بخوف فانتفى الاول وهو احتمال عدم الاجتهاد والثالث وهو احتمال الخوف
والتعظيم بترك الحق واخفاء فسق فلا يظن به في حق مجتهد عدل وما روي عن ابن عباس وان رواه الطحاوي فلم يصح
وفيه انقطاع باطن كيف وهو اي امير المؤمنين عمر كان يقدمه على الاكابر ويسأله ويستحسن قوله فكيف يكون له هيبة
منه في عرض رأيه روى البخاري عن ابن عباس قال كان عمر رضي الله عنه يدخله مع اشياخ بدر وكان بعضهم
وجد في نفسه فقال لم يدخل هذا معنا ولنا ابناء مثله فقال عمر انه من قد علمتم فدعا ذات يوم فادخله معهم فما رأيت انه
دعاني يومئذ الا ليريهم قال ما تقولون في قول الله اذا جاء نصر الله والفتح فقال بعضهم امرنا ان نحمد الله ونستغفره اذ جاء
نصرنا علينا وسكت بعضهم فلم يقل شيئا فقال لي اكذلك تقول يا ابن عباس فقلت لا قال فما تقول قلت هو اجل رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اعلمه الله فقال اذا جاء نصر الله والفتح وذلك علامة اجلك فسبح بحمد ربك واستغفره
انه كان توابا فقال عمر ما اعلم منها الا ما تقول وكان امير المؤمنين الين للحق واشد انقيادا له قال لا خير فيكم ان لم تقولوا ولا
خير في ان لم اسمع ذكره في التقويم كذا في التيسير واذا كان قوله هذا فكيف يهابه ابن عباس في عرض رأيه وقصته مع المرأة في نهيه
عن مغالات المهر شهيرة في التيسير روى ابو يعلى وغيره عن مسروق قال ركب عمر بن الخطاب على منبر رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ثم قال ايها الناس ما اكثاركم في صدور النساء وقد كانت الصدقات فيما بين رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم وبين اصحابه اربعمائة درهم فما دون ذلك ولو كان الاكثار في ذلك تقوى عند الله او مكرمة لم تسبقوهم اليها
ثم نزل فاعترضته امرأة من قريش فقالت له يا امير المؤمنين نهيت الناس ان يزيدوا في صداقهن على اربعمائة درهم قال نعم قالت اما سمعت
الله يقول وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا فقال عمر اللهم غفرا كل احد افقه من عمر ثم رجع فركب المنبر ثم قال ايها الناس

اني كنت نهيتكم ان تزيدوا النساء في صداقهن على اربعمائة درهم فمن شاء ان يعطي ما احب فاذا كان له مع هذه المرأة ما علمت
فاي مهابة كان لابن عباس في عرض رأيه ثم ان امير المؤمنين عمر استشار الصحابة فاشار العباس بالعول ثم
اتفق الصحابة ولم يكن هناك لامير المؤمنين كانت لابن عباس ثم ان الدليل الذي ينقلون عنه في ابطال
العول غير معقول فان قائلي القول لا يقولون بنصفين وثلث حتى يرد عليهم ما اورد بل هم ايضا يقولون ان الله
لم يجعل السهام كذلك فينقص سهم كل حتى لا يلزم نصفان وثلث فالذي رده هو بعينه حجة لهم وهذا النحو من الرد
بعيد عن ابن عباس كل البعد ثم الذي ذهب اليه في مثل هذه الصورة ان يسقط سهام البنات والاخوات لانهن قد يكن
عصبة وتحجبن عن السهام المقدرة فهن ضعيفة في استحقاق السهم فيسقط سهمهن وهذا ايضا لا يظهر له وجه فان سهامهن ايضا
ثبتت بالنص ولو في حال كسهام غيرهن فاسقاطها واعطاء تمام آخرين مما لا وجه له شرعا وعقلا فالحق ان ابن عباس بريء
عن مثل هذا القول فافهم والله اعلم باحوال خاص عباده وقد يقال كما في التحرير لا نسلم ان التعظيم بالسكوت عن الحق فسق
بل الفسق انما هو السكوت عن منكر وقول المجتهد ليس كذلك بل هو واجب العمل اقول في دفعه الكلام ههنا قبل استقرار المذاهب بل
عند البحث والمناظرة فيها لتحقيق الحق فالمقام مقام الاستفسار وعلى المتقي يجب اظهار قوله وما هو الحق عنده فالسكوت عن اظهار الحق ترك الواجب
وهو حرام وكذا التعظيم فافهم وقد يقال اظهار ما هو الحق عنده انما يجب عند السؤال ولا سؤال ههنا فلعله انما سكت لان الباحثين
مجتهدون فيعملون برأيهم وهذا الاحرى فيه فتامل فيه فان حالة البحث بل هو سؤال معنى فيجب الاظهار وهو الظاهر المتلقيون القائلون بحجية
هذا الاجماع سكوتهم ظاهر في موافقتهم القائلين وان كان يحتمل ان يكون لامر آخر لكنه بعيد غاية البعد كما علم من عادتهم لكونهم لا يخافون لومة
لائم في اظهار الحق ترك السكوت في مثله بالاستقراء في احوالهم الشريفة كقول معاذ لعمر امير المؤمنين لما هم جلد امرأة زنت ما جعل الله
على بطنها سبيلا والحامل يحتمل لسراية اليه وقول عبيدة لعلي امير المؤمنين رأيك في الجماعة احب الى غير ذلك من الوقائع
كقول ابن مسعود لابي موسى حين حكم بتحريم زوجة الاعرابي بشربه لبنها ان مدة الرضاع سنتان بالنص اعلم ان هذا الدليل لو تم لدل
على كون الاجماع قطعيا فان الساكتين ان كان سكوتهم رضا فقد تم الاجماع بموافقتهم وان كانوا كتموا الحق وسكتوا ففسقوا فقد خرجوا
من اهلية الاجماع فتم الاجماع بالقائلين فقط فتحقق الاجماع عند سكوت البعض وفتوى البعض قطعي فافهم الجبائي قال
قبل الانقراض الاحتمالات المذكورة قائمة فلا يكون حجة وبعده يضمحل بالكلية فيكون اجماعا قاطعا ربما يمنع الاضمحلال بل يضعف
بعده فان احتمال الخوف باق ولو من المقلدين قال ابن ابي هريرة العادة ان لا ينكر الحكم ولو كان مخالفا لرأيه فلا يكون السكوت
عند القضاء دليل الرضا بخلاف الفتوى فان العادة فيها الانكار ان كان مخالفا وذلك لان الحاكم مهاب وهو جبار فلا ينكر عليه و
يجاب بان ذلك اي عدم انكار الحكم بعد الاستقرار اي بعد استقرار المذاهب وتعين مذهب الحاكم والكلام ههنا قبله والفتيا و
الحكم سواء في الانكار عليه عند التحقيق اذ لم يتعين رأيه بعد وقول الحاكم المجتهد فيه لا ينقض فلا ينكر عليه لعدم الفائدة في الانكار
فتدبر وتامل فيه مسئلة لو اتفقوا على عمل بان عمل الكل فعلا ولا قول هناك فالمختار انه كفعل الرسول صلى الله عليه وآله وصحابه
وسلم لان العصمة ثابتة لهم لاجماعهم لعموم الدلائل التي مرت كثبوتها له عليه وآله وصحابه الصلوة والسلام واذا كان كفعله عم
فيتاتي المذاهب المذكورة سابقا والامام يحمل على الاباحة لا القربة وهو الاظهر وابن السمعاني قال كل فعل لم يخرج مخرج الحكم والبيان

الا ينعقد به الاجماع ولا يظهر له وجه ومن اشترط الانقراض اعتبر الجميعين في القولي فالفعلي اولى بالاشتراط لقوة احتمال الرجوع فيه
من القولي فافهم مسئلة اذا اختلف ولم يتجاوز اهل العصر عن قولين في مسئلة لم يجز احداث قول ثالث عند الاكثر في
التيسير نص عليه الامام محمد والشافعي في رسالته وخصه بعض الحنفية بالصحابة وقالوا اذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز
احداث ثالث واما اذا اختلف من بعدهم فيجوز احداث ثالث ولا يظهر فارق فان قلت اذا لم يتجاوز التابعون عن القولين و
تجاوز الصحابة فقولهم الثالث حي بدليله فلا يكون الاحداث مخالفا للاجماع قلت هذا انما يصح اذا كان الخلاف السابق مانعا
للاجماع اللاحق على انه يجوز ان لم يناظروا في المسئلة التي لم يتجاوز التابعون عن القولين فيها بل سكتوا وجاز الاحداث عند هذه طائفة
مطلقا ومختار الآمدي والرازي ان رفع الثالث ما اتفقا عليه فممنوع احداثه كوطي المشتري البكر المبيعة وظهر عنده عيب كان عند البائع
قيل يمنع الرد كما عن امير المؤمنين علي رضه وابن مسعود وقيل يرد مع الارش كما عن امير المؤمنين عمر وزيد بن ثابت
ولا بأس عند القيمة فالرد مجانا لم يجز لانه وقع الاتفاق على عدم الرد مجانا في التيسير نقلا عن بعض شروح التحرير لم يثبت الروايات
المذكورة عن الصحابة المذكورين نعم صح من التابعين فمنع الرد عن قطب الاقطاب عمر بن عبد العزيز والامام الحسن البصري
قدس سرهما والرد مع الارش عن سعيد بن المسيب وشريح ومحمد ابن سيرين والرد مجانا عن الحارث من فقهاء الكوفة قيس اقران
ابراهيم النخعي ونحو مقاسمة الجد الصحيح والاخ كما عن امير المؤمنين علي وزيد بن ثابت بعد ما رجعا عن قولهما بحرمان الجد وحجبه
اي حجب الجد الاخ عن الميراث كما عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابي بكرن الصديق الاكبر وامير المؤمنين
عمر وابن الزبير وابن عباس وقد قال لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا فقد اتفق الكل
ان للجد ميراثا وانما اختلفوا في القدر فالحرمان وسلب الميراث عن الجد رأسا خلاف الاجماع فلم يجز احداثه ونحو عدة الحامل المتوفى عنها
زوجها بالوضع كما عن ابن مسعود وابي هريرة او بابعد الاجلين من الوضع والاشهر كما عن امير المؤمنين علي رضه وابن عباس
فيما يقال فاتفق الكل على نفي الاشهر فلا يقال بالاشهر فقط والا رفع ما اتفقا عليه في المسئلة فلا يمنع من الاحداث
كالتفصيل في الفسخ بالعيوب البرص والجذام والجنون في ايهما كانت والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة
فقيل لا يوجب الفسخ اصلا وقيل نعم يوجب الفسخ في الكل فالتفصيل لم يقل به احد لكن لا يرفع شيئا مما اتفقوا عليه بل في البعض
يقول البعض وفي الآخر يقول الآخر فيجوز احداثه في التيسير نقلا عن بعض الشروح ان الاقوال الثلثة مشهورة من الصحابة
وكما في الزوج والزوجة مع الام فقيل للام ثلث الكل وقيل ثلث الباقي بعد فرض الزوجين وفي التفصيل لم يقل احد لكن
غير رافع للمتفق عليه بل في احدهما موافق لمذهب وفي الآخر الآخر فيجوز القول به واعلم ان هذا القول ليس مخالفا
لما عليه الجمهور فانهم انما يقولون بالمنع من احداث ثالث بكونه رافعا ما اتفقوا عليه وهذا ايضا يسلم ذلك وانما ينكر في
بعض الصور الجزئية رفع المتفق عليه بعدم الاشتراك في الجامع عنده وهذا شيء آخر فافهم فان قلت شاع من غير نكير من احد
مخالفة المجتهد اللاحق للسابقين من اهل الاجتهاد فيكون هذا اجماعا فكيف يمنع من احداث قول مخالف لهم قلت انما يصح
مخالفة اللاحق السابق عند الاكثر بعد سبق قائل يقول بقوله اللاحق وان لم يشتهر هذا القائل لنا الاختلاف على قولين
مع عدم التجاوز عنهما اتفاق على احدهما على سبيل منع الخلو وهذا الاتفاق وان كان اتفاقا فهو حجة لان مخالفته اتباع غير سبيل

لم يتجاوزوا فيها عن قولين ولعله مذهب صحابي اختاره تابعي لكن لم يشتهر وقلنا رابعا كما قيل في حواشي ميرزاجان انها مسئلتان
متغايرتان حقيقة لعدم وحدة المال او حكما لعدم وحدة الجامع لا بد لكل من شريح وابن سيرين فارقا فقول الصحابة انما اجمعوا على
عدم الاكمل فيهما اي الزوج والزوجة بناء على وحدة الجامع بعد الغاء الخصوصية وهو التزوج فهو مثل رد الام من ثلث الكل الى ثلث
الباقي ام لا فالمسئلة متحدة حكما هذا مستدل له اذا اجمع على دليل على حكم او تاويل في معنى جاز احداث غيره من الدليل والتاويل
عند الاكثر الا اذا ابطله اي ابطل هذا المحدث المجمع عليه خلافا للبعض لنا اولا احداث دليل او تاويل كاجتهاد لم يعارضه اجماع
لان عدم القول ليس قولا بالعدم والاجماع على دليل او تاويل ليس الا عدم القول بدليل او تاويل اخر غيره لانه قول
بعدمه بخلاف التفصيل في نحو الفسخ بالعيوب فانه ليس كالدليل بل هو حكم معارض للكلية الحكمين اللذين لم يتجاوز عنهما و
لنا ثانيا لو لم يجز احداث احدهما لم يقع من غير نكير وقد وقع اذ المتاخرون لم يزالوا يستخرجون الادلة والتاويلات القوية لما اجمعوا
عليه من الحكم ولم ينكر عليهم بل عد ذلك فضلا في حقهم المانعون قالوا اولا احداث الدليل والتاويل اتباع غير سبيل المؤمنين
لانهم اجمعوا على دليل هذا غيره وقد وقع الوعيد عليه قلنا المتبادر منه خلاف سبيلهم وهو ليس خلافه ومن ثمه لم يلزم بطلان ما لم
يثبت بالاجماع لانه غير سبيلهم ايضا اذ ليس لهم سبيل اقول على ان لو سلم كون الدليل سبيلا هو مراد في النص بل السبيل المراد هو المدلول
لكان سبيلي في الجواب قال الله تعالى هذه سبيلي واريد المدلول فتدبر وقالوا ثانيا قال الله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف اي الكل معروف
فما ليس مما امروا ليس معروف فالدليل المحدث ليس بمعروف فيكون باطلا قلنا معارض بقوله تعالى تنهون عن المنكر اي عن كل منكر فما ليس بمنهي ليس بمنكر
وهذا الدليل ليس بمنهي فيجوز احداثه اقول على ان تجويز الاحداث امر فهو مامور به لانا امرنا بطلب ما لم يعلم فان طلب العلم مامور
فيكون معروفا والتفصيل فيما اجمع على عدم التفصيل انما يكون بعد العلم بعدم التفصيل فيكون مبطلا للعلم فلا يكون مامورا بل
منهيا به فتدبر ثم عموم المعروف فانه من البين انه لم يومر بكل معروف بل اكثر الوقائع مسكوت عنها وقد يستدل بهذه الآية على
حجية الاجماع فان الخيرية والامر بكل معروف والنهي عن كل منكر يوجب ان لا يبقى معروف ولا منهي يومر به او ينهى عنه فيكون
ما اجمعوا عليه حقا واعترض عليه بان الخيرية لا يقتضي اصابة الحق والحكم المستخرج وان كان خطاء ليس منهيا عنه وان لا عموم
للمعروف والمنكر فتقرير المتبادر من الاية المدح بان امرهم ليس الا بالمعروف ونهيهم ليس الا بالمنكر فوجب ان يكون ما اجمعوا
عليه معروفا وخلافه منكرا والخطاء ربما هو خطاء لا يصلح المدح على الامر به فيكون صوابا عند الله هذا التقرير حسن لكن يرد عليه ان
هذا الدليل مظنون لا يثبت به حجية قاطعة وايضا الخطاب شفاهي لا يتناول الا الموجودين من الخطاب فلا يجري في اجماع حدث
بعد الصحابة الا بدلالة النص فتامل فيه مسئلة لا اجماع الا عن مستند شرعي على المختار خلافا للبعض لنا اولا الفتوى بلا دليل
شرعي حرام واذ ليس ههنا دليل غير الاتفاق فقبول كل يتوقف على قبول الكل وبالعكس وهو ظاهر فلزم الدور فتدبر
وقد يقال انما يلزم من الفتوى لا عن دليل احتمال الخطاء لا وقوعه وايضا لا يلزم من حرمة الافتاء من غير دليل الخطاء في الحكم
المفتى به بل للاجماع تاثير في الاصابة واجيب بان حجية الاجماع ليست الا لانه اتفاق المجتهدين من حيث هم مجتهدون واذا كان الفتوى
لا عن دليل واجتهاد فليس هو قول المجتهد من حيث هو مجتهد وفيه نحو من الخفاء فان الخصم لا يسلم ان الحجية لذلك بل لان اتفاق المفتين
من هذه الامة المرحومة لا يكون على خطاء وسواء قالوا بالاجتهاد ام لا تكرما لهذه الامة فالاولى ان يقال ان الفتوى لا عن

ودليل لما كان جزافا لا يجتمع جماعة عدل ولو اجتمعوا مجازفا ستفاضت على طريق اهل الاجماع وللتكثير فالاغبياء او لقولهم فافهمهم ولنا ثانيا
يستحيل عادة اتفاق الكل لا لداع فلا يوجد اتفاق من غير دليل كما على طعام اسے کہ يستحيل عادة اتفاق الكل على طعام
واحد لعدم الداعي وتجويز العلم الضروري اے يحدث العلم الضروري فيقع الاتفاق عليه او توفيقهم للصواب ابن تقي
في قلبهم الصواب ابعد فالقات خلق العلم الضروري ليس ببعيد فان الاولياء الكرام يلهمون باحكام وحقائق ومعارف
بحيث لا يتطرق اليه الخطاء اما قامت لاثبات حدوث العلم الضروري فيهم ودينه الاسفية لكنه ان كان حجة فلا
دخل للاتفاق والاجتماع والا بد من دليل شرعي الا ان يقال ان حجيته مشروطة بالاجماع والهام الواحد لا يكون به فتامل فيه
والتقريب كلام متوفى ولئن سلمنا فالتوفيق متوقف في القبول على سند لنا الحجية والاجماع بغير سند قد او لزم المستند
فلا فائدة للاجماع اذ يكفي المستند قلنا الفائدة القطعية للحكم وان كان المستند فانه يجب ان يكون المستند ظنا ومن ههنا ذهب
بعض الحنفية الى قطع عدم قطع السند والا لما كان للاجماع فائدة وليس التعين بل مرد الفائدة ليست بمنحصرة فيه بل انما هي
الدليل بدليل من الفوائد ثم ان يعلم لو تم لدل على عدم تحقق اجماع عن سند قطعي وهو خلاف مذهبهم ايضا بل خلاف
الواقع فافهم مسئلة يجوز ان يكون المستند قياسا خلافا للظاهرية وابن جرير الطبري فبعضهم منع الجواز عقلا وبعضهم منع الوقوع
وان جاز عقلا والاحاد اي الاخبار الاحاد وقيل للقياس ان كان خفيا لنا لا مانع يقدر في القياس من وقوعه سندا الا الظنية والا
فهو حجة من حجج الله تعالى وليست الظنية مانعة كظاهر الكتاب فانه ظني وقد يقع سندا للاجماع وقد وقع قياس الامامة الكبرى
وهي الخلافة العامة على امامة الصلوة فقيل رضيك لامر ديننا فلا نرضاك لامر دنيانا في التيسير قال ابن مسعود لما
قبض النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قال الانصار منا امير ومنكم امير فاتاهم عمر فقال التيسير تعلمون ان
رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم امر ابا بكر ان يصلي بالناس فايكم تطيب نفسه ان يتقدم ابا بكر فقالوا نعوذ بالله
ان نتقدم ابا بكر حديث حسن اخرجه احمد والدارقطني عن امير المؤمنين علي قال له قائل حدثنا عن ابي بكر قال ذاك رجل
سماه الله الصديق على لسان جبريل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم رضيه لديننا فرضيناه لدنيانا ما قيل في التحرير فيه نظر لانهم
اثبتوه باولى فان من تقدم في امر ديني فاولى ان يتقدم في دنياوي وهي دلالة النص لا القياس فالمستند النص ودلالة قول
لا نسلم اولوية امامة الصلوة فان رجلا يكون اولى بامامة الصلوة دون امامة الدنيا ولو سلم اولوية امامة الصلوة فدلالة النص
ما يكون فهم المناط فيه لغة واما ههنا ففهم المناط لغة ممنوع لتوقف امير المؤمنين علي وغيره واتفاقهم على عدم النص في الخلافة
فانهم مجمعون على ان صلوح امير المؤمنين الصديق الاكبر للامامة كان ثابتا عندهم قطعا وانما كان بحثهم في الاولوية من الصالحين
والاشباه ان من كان اولى بامامة الصلوة فانه لكونه افضل ومن هو افضل اولى بالامامة الكبرى فاندفع الادلى والامر
بالتقديم فيما كان اهم وموجبات للصفات الكاملة الفاضلة ليفهم منه عرفا انه اولى في امر فيه دخل لتلك الصفات واما
توقف امير المؤمنين علي فلم يكن شبهة في اولويته بالامامة بل لما مر فعدم فهمه ممنوع ولو سلم عدم الفهم فدلالة ما يكون
ظنية واما قولهم ان لا نص فمعناه لا نص جلي على هذا والحق ان امره صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اياه بامامة الصلوة
كان اشارة الى تقدمه في الامامة الكبرى على ما يقتضيه ما في صحيح مسلم ادعي ابا بكر اباك واخاك حتى اكتب كتابا اني اخاف ان يتمنى

ممن يقول انا اولى وياب الله والمسلمون الا ابا بكر وفى رواية انا ولا يابى الله ذلك جوابا لما قالت ام المؤمنين ابو بكر لا يملك نفسه حين يقوم مقامك لو امرت عمر وهذا يدل دلالة ظاهرة على ان تقديمه للصلوة قيل لا يقول احد انا اولى بالامامة فاحفظ وتحقق به فانه هو الحق وينفعك يوم القيمة وقد وقع قياس حد الشرب على حد القذف قال امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام حين استشار امير المؤمنين عمر في الخمر يشربها الرجل ارى ان تحده ثمانين فانه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى عليه حد المفترين قيل هذا استدلال لا قياس اقول الاستدلال انما يتم لو ثبت ان كل ملتبس قطعا او ظنا فعليه ثمانون لانه لا بد من كلية الكبرى ولم يثبت نعم يصح ان الشارب كانه قاذف لان المظنة كالمائنة فاعطى ما يقتضى اى الشي حكمه كمقدمات الزنا لكن لا بد من اثبات ان حكم القذف ثابت فيما يقتضى اليه وفى المشهور انه قياس الشرب على القذف بجامع الافتراء وفيه انه يلزم ان يثبت الحد فى كل افتراء وجوابه انه قياس بجامع الافتراء الخاص فتامل فيه اقول المستند اعم من المثبت لان الشي ربما يكون مستندا ولا يكون مثبتا كالقطعى سنده ظنى فان هذا السند لا يكون مثبتا للقطع ومن ههنا لا يكون القياس مثبتا للحد عندنا وصح مستند الحد وذلك لان الاجماع رافع للشبهة المانعة عن اثبات الحد فالحد ههنا ثبت بالاجماع والقياس مستند فاندفع توهم التناقض بين الكلامين بحدود ولا يثبت بالقياس والقياس يصلح سندا للاجماع لاثبات الحدود وكما فى التقرير وهذا لا يسمن ولا يغنى من جوع فان الفتوى لما كان حراما من غير دليل فجاهل الاجماع من اين علموا الحد من القياس فهو المثبت او من غيره وهو مفروض الانتفاء وان قيل القياس ليس مثبتا بل مظهر قلت الكلام فى هذا الاظهار فان الحنفية يمنعونه فى الحدود بل نقول الصحابة اجمعوا بهذا القياس على حد الشرب فاثباته بحد مجمع عليه ولا مخلص الا ان يمنعوا كونه قياسا ويقولوا انه حكم بان هذه المظنة قائم مقام المسألة بالسماع فانه قد ثبت اقامته فى زمن الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فهذا النقل بحاصله فتامل فيه المنكرون قالوا اولا لو وقع القياس مستند المجمع فالمقيس مخالفة الاجماع والاجماع منعقد على جواز مخالفته قلنا لا نسلم الاجماع على جواز مخالفته مطلقا بل على جواز مخالفته قبل الاجماع اقول العقد الاجماع على جواز مخالفته من حيث انه قياس اما على مخالفته من حيث انه مجمع عليه قالوا ثانيا القياس مختلف فيه فلا يخلو عصر ما من نفاته فلا ينعقد على طبقه الاجماع فان النافى لا يستدل به قلنا الاختلاف حادث فلا نسلم خلو العصر عن نفاته وايضا الدليل منقوض بالعموم فانه ايضا مختلف فيه على ان عدم الخلو ممنوع بعد تسليم الاختلاف من القديم ايضا فانه يجوز ان لا يبقى فى عصر من يتمذهب بنفيه تامل فيه والاولى ان يقال ان عدم خلو عصر عن نفاته لا يلزم ان يكون النافى ممن هو اهل الاجماع بل يجوز ان يكون من المبتدعة او غير مجتهد فافهم مسئلة ارتداد الامة عصر العياذ بالله تعالى ممتنع سمعا وان جاز عقلا وقيل يجوز سمعا ايضا والخلاف انما هو قبل ظهور اشراط القيامة واما عند قرب الساعة فالقيمة انما تقوم على اشرار الناس حتى لا يبقى فيهم من يقول الله لنا الردة ضلالة اى ضلالة كاملة فالصحيح اجماع الامة عليه واعترض بانهم اذا ارتدوا لم يكونوا امة والنفى الضلالة انما هو من الامة لا من الكفرة والجواب انهم بعد الارتداد منه لكنه يصدق قطعا ان امة ارتدت العياذ بالله لما فى شرح الشرح ان زوال اسم الامة لما كانت بالارتداد كان متاخرا عنه بالذات فعند حصول الارتداد واى ففى مرتبة حصول الارتداد لم يزل عنها

اسم الامة بل صدق الاسم حقيقة فصدق امة ارتدت العياذ بالله وذلك لان اعتبار الثبوت بحسب مرتبة
دون الزمان كما لزم ههنا من بيانه خلاف العرف واللغة فالصدق اى صدق تلك الجملة حقيقة ممنوعة ولا نسلم
ان صدق وصف المحمول لا يجب فى زمان صدق وصف الموضوع كما هو المشهور عند الميزانيين فعدم صدق الامة
حين الارتداد غير ضار بصدق الامة ارتدت العياذ بالله وذلك لان القضية المذكورة مطلقة بعدم اجتماع
وصفى المحمول والموضوع والمطلقة الموجبة لا ينافى السالبة الوصفية المفهومة من الحديث هى ان امته لا تجتمع
على الضلالة ما دامت امته فلا استحالة فى صدق هذه القضية بل لما اقول ان معناه ان امته صارت مرتدة والتصيير
لا ينافى فى زوال الاسم كتصيير الطين اى صار حجرا فعدم منافاة تلك لا ينافى فى صيرورته حجرا او نيا فى العصمة اللازمة
للامة لزوم المعلوم فلعله لان العصمة عند الارتداد تصيرورتها مرتدة منافية للزوم العصمة فتأمل فانه دقيق وفيه كلام
فان لزوم العصمة انما هو للامة ما دامت امة فصيرورتها غير معصومة بل مرتدة بزوال اسم الامة عنها لا ينافى فى العصمة
المعهودة لكونها امة وقد ثبت عنده لزوم العصمة لوصف الامة بالحديث فتأمل نعم لو ادعى ان المفهوم من الحديث فى
متفاهم العرف عدم ضلالة الامة فى زمان ما لم يبعد ثم المطلوب ثابت بالاحاديث الصحاح منها ما فى جامع الاصول عن
عقبة ابن عامر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا يزال عصابة من امتى يقاتلون على الحق
ظاهرين الى يوم القيمة فينزل عيسى فيقول تعال صل لنا فيقول الا ان بعضكم لبعض امراء تكرمة لهذه الامة فلا حاجة بنا الى
هذا النحو من الاستدلال **مسئلة** الحق ان مثل قول الشافعى دية اليهودى الثلث لا يصح التمسك فيه بالاجماع يعنى اذا اختلف
الاقوال فى تحديد الشئ فلا يصح التمسك فى الحد الاقل بالاجماع خلافا للبعض والدعوى ضرورية وانما الاهم كشف شبهة الخصم
فقال اهل الامة اما قائل بالكل او النصف والثلث والثلث موجود فى النصف والكل فثبت على كل تقدير فهو لازم من قول
الكل فهو مجمع عليه قلنا دل الاجماع على وجوب الثلث اعم من ان يكون مع الزيادة او بدونه فلا يجوز التنقيص عنه اما دلالة عليه
فقط من غير زيادة فلا يلزم الا بدليل آخر بحث لان المفروض ان الدليل هو الاجماع والحاصل القائل بالاقل ينفى
الزيادة وهذا غير لازم من الاجماع فافهم **مسئلة** الاجماع الاحادى اى المنقول باخبار الواحد يجب العمل به فى المختار
خلافا للغزالى الامام حجة الاسلام قدس سره ولبعض الحنفية ومثل بما قيل قائله عبيد السلمانى ما اجتمع اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على شئ كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر والاسفار بالفجر وتحريم نكاح الاخت فى عدة الاخت
فى التيسير نقلا عن بعض شروح التحرير كذا اوردوه المشائخ رحمهم الله تعالى والله اعلم نعم اخرج ابن ابى شيبة عن عمرو بن ميمون لم يكن
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتركون اربع ركعات قبل الظهر على حال وعن ابراهيم ما اجتمع اصحاب محمد رسول الله صلى الله عليه
وسلم على شئ ما اجمعوا على التنوير بالفجر ولعله لذلك قال بصيغة التمريض ولان الظاهر من هذا اجماع الاكثر تامل فيه لنا اولا نقل الظنى
احادا كالخبر المأول مثلا موجب للعمل قطعا فالقطعى المنقول احادا والذى هو الاجماع اولى بان يوجب العمل وهذا ظاهر جدا وقالوا ثانيا انه نقل
للافادة الظن بالضرورة كالخبر المنقول احادا وقال صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم نحن نحكم بالظاهر وقد ثبت معناه فوجب الحكم بهذا الاجماع اقول هو
اى لفظ الحديث للدوام والاتفاق اى عادتنا اينا ان نحكم اجمع بالظاهر وذلك دليل الوجوب والا لم ينهم ولم يتفق فافهم

ما في شرح الشيخ انه لا دلالة فيه على وجوب العمل بل غاية ما لزم منه الجواز وما قيل انه دل على بطلان الحرمة وهو ظاهر فيتحقق الوجوب اذ الكل متفقون على انه واجب او حرام لان من قال بحجيته قال بوجوب العمل ومن لا قال بحرمة العمل فالكل متفقون بالاجماع على انه ليس جائز العمل واذا بطل الحرمة تعين الوجوب فاقول فيه مصادرة فان القائل بالوجوب انما استدل بهذا الدليل فقبله لا قول بالوجوب فالقول به موقوف على صحته وصحة الكلية موقوفة على القول بالوجوب ولو اراد ان اثبت الوجوب بدليل آخر كلام فيه فتامل فانه دقيق وقد استبعد افادة هذا النقل الظن لبعد اطلاعه عليهم اجمعين وعلى اجماعهم وحده من بين جماعة متشاركة في سبب العلم كما مر عن الامام احمد من ادعى الاجماع فهو كاذب بخلاف الخبر فانه يمكن ان يكون في المجلس واحد فيسمع دون غيره ولا كذلك الذين كثروا غاية الكثرة وجوابه ان الاجماع لا يجب ان يكون كقول الكل معا بل قد يكون بان يفتي واحد في بيته ثم آخر في بيته فيمكن ان يكون عند فتوى واحدا واكثر هو وحده ثم اطلع هو وحده او مع غيره على فتوى سائر الناس قولا منهم او بامارات مفهمة موقعة للعلم او الظن نعم قد اطلع على الاجماع واحد من غير استبعاد وايضا يجوز ان يطلع اكثرون لكن لم ينقلوا لعدم توفر الدواعي فافهم وما في التحرير من دفع الاستبعاد ببعد الا ناقل فخبر يفيد الظن فاقول منقوض بخبر الواحد فيما يعم البلوى به فانه غير مقبول مع كون الناقل واحدا فتدبر ثم الحق ان المسئلة مبنية على انه هل يشترط القطع في الاصول ام لا فمن اشترط القطع لا يقبل هذا الاجماع ومن لا يشترط يقبل لعدم الدليل القطعي من الاجماع على حجية هذا الاجماع فيه تامل فان ما دل على حجية الاجماع غير فارق بل الاجماع على اتباع الراجح يفيد الحجية ايضا فافهم مسئلة انكار حكم الاجماع القطعي وهو المنقول متواترا من غير استقرار خلاف سابق عليه كفر عند اكثر الحنفية وطائفة ممن عداهم لانه انكار لما ثبت قطعا انه حكم الله تعالى خلافا لطائفة قالوا حجيته وان كان قطعيا لكنها نظرية فدخل في حيز الاشكال من حيز الظهور كالبسملة ومن ههنا اي من اجل ان انكار حكمه ليس كفرا لم يكفر الروافض مع كونهم منكرين بخلافة خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حقا وقد انعقد عليه الاجماع من غير ارتياب وهذا بظاهره يدل على ان عدم تكفيرهم مخصوص بمن لا يرى انكار حكم الاجماع كفرا واما عند من يرى انكاره كفرا فهم كافرون وليس الامر كذلك فان الصحيح عند الحنفية انهم ليسوا بكفار حتى تقبل شهاداتهم الا الخطابية وقد نص الامام على عدم تكفير احد من اهل القبلة والشيخ ابن الهمام وان كان ميله في فتح القدير في مسئلة امامة المبتدعة الى التكفير لكن قال في كتاب الخراج بعدم تكفيرهم وما روي عن الامامين الهمامين ابي حنيفة والشافعي من عدم جواز الصلوة خلفهم فليس لكفرهم كما زعم هو بل لانهم ينكرون الجماعة والامامة فلا ينوون الصلوة لله تعالى عند امامتهم ولعدم النية يبطل صلوتهم فيبطل صلوة المقتدين ولان بدعتهم لما اشتدت الى ان وصل قريبا الى الكفر اورثت شبهة في ايمانهم فمنع من الاقتداء بهم وحكم بفساد صلوة من يقتدي بهم وفي البحر الرائق حقق بتفصيل بليغ ان تكفير الروافض ليس مذهبا للائمة المقتدين وانما ظهر في افواه المتاخرين فالوجه في عدم تكفيرهم ان تدينهم اوقع فيما اوقع فهم انما وقعوا فيما وقعوا زعما منهم انه دين محمدي وان كان زعمهم هذا باطلا بيقين غير مشوب باحتمال ريب فيهم وما كذبوا محمدا صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في زعمهم فهم غير ملتزمين الكفر والتزام الكفر كفر دون لزومه واما انكارهم المجمع عليه وان كان انكارا جليا ونشأ من سفاهة لكن ليس انكارا عن اعتراف منهم انه

مجمع عليه بل ينكرون كونه كذلك لشبهة تشاوت لهم وان كانت باطلة في نفس الامر وهي زعمهم ان امير المؤمنين عليا رضي
انما بايع تقية وخوفا وان كان هذا الزعم منهم باطلا مما يضحك به الصبيان وامير المؤمنين علي كرم الله وجهه بري عن نحو هذه
التقية الشنيعة والله هو بري لا ريب في انه بريء فهذه الشبهة وان كانت شبهة شيطانية وانما جرى عليهم الوسواس الشيطانية
لكنها مانعة عن البت فغير وانما الكفر انكار المجمع مع اعترافه انه مجمع عليه من غير تاويل ومثل هذا الانكار كالانكار للمنصوص بالنص
القطعي بتاويل باطل وهو ليس كفرا كذا هذا ومن ههنا ظهر لك سر عدم تكفير الخوارج مع انهم ينكرون ما اجمع عليه قطعا
من فضائل امير المؤمنين علي كرم الله وجهه وينسبونه الى الكفر مع ان ايمانه وفضائله ثابتة كالشمس ومجمع عليها اجماعا قطعيا
ومن انكار عصمة مال المسلمين ودمائهم ويجوزون قتلهم ونهبهم وقد روى الامام محمد ان امير المؤمنين كان لا يمنعهم
عن الصلوة في المسجد وقال انا لا نمنعكم عن المساجد يذكرون فيها اسم الله تعالى فافهم واحفظ وضروريات الدين كالعموم
والصلوة والزكوة والحج والجهاد ووجوب الصلوة الى الكعبة الشريفة خارجة عن هذا الاختلاف اتفاقا فانه كفر البتة اتفاقا

فالتثليث في المذاهب التكفير وعدم التكفير ثالثها التكفير ان كان نحو الصلوة والا لا كما في المختصر بل ليس اذ لا يليق

بحال احد من المسلمين ان يقول ان انكار الصلوة ليس كفرا قال الامام فخر الاسلام اجماع الصحابة كالمتواتر فيكفر جاحده
لفظه الشريف هكذا انحصار الاجماع كاية من الكتاب او حديث متواتر في وجوب العلم والعمل فيكفر جاحده في الاصل
ثم هو على مراتب فاجماع الصحابة مثل الآية والخبر المتواتر ومثل لهذا الاجماع في التحرير بالاجماع على خلافة امير المؤمنين
امام الصديقين بعد المرسلين افضل الاولياء المكرمين ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه وبالاجماع على قتال مانعي الزكوة
مع سكوت بعضهم تحكم ان الاجماع السكوتي ايضا كذلك مع ان حجيته مختلف فيها بين اهل الحق فلا يصلح كفرا وقال اعم
مطابقا لما صرح العلامة النسفي في المنار والحق ان السكوتي ليس كذلك ولعل مراد صاحب التحرير تسوية السكوتي
الذي علم بالقرائن الحالية ان سكوت من سكت لاجل الموافقة علما قطعيا مع القولي والسكوتي على قتال مانعي الزكوة
من هذا القبيل واجماع من بعدهم كالمشهور فيضلل جاحده الا ما فيه خلاف كالاجماع بعد استقرار الخلاف فانه يفيد الظن
وكالمنقول آحادا ولفظه الشريف هكذا واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث واذا صار الاجماع مجتهدا في السلف
كان كالصحيح من الآحاد وقرروا عكسه بان الاعلى اجماع الصحابة نصا بحيث يكفر جاحده ثم اجماعهم السكوتي ثم اجماع من بعدهم
بحيث لم يسبق فيه خلاف ثم اجماعهم على قد استقر خلاف سابق ووجهه بان اجماع الصحابة غير مختلف فيه اصلا لدخول
اهل المدينة والعترة والخلفاء والشيخين والسكوتي قد اختلف فيه ثم اجماع من بعدهم لقوة الاختلاف فيه ثم اجماعهم بعد استقرار
الخلاف قد قوي فيه الاختلاف كذا قالوا وفيه نظر اما اولا فلان هذا يقتضي تكفير الروافض والخوارج مع قبول شهادتهم بل رواية الخوارج
ان لم تدع الى بدعتهم على ما هو المشهور من مذهبه واما ثانيا فلان الادلة الدالة على حجية الاجماع غير فارقة بين اجماع واجماع واما
ثالثا فلان الخلاف لا يخرج القطعي من القطعية فانه لم يخرج فضيلة امير المؤمنين الصديق الاكبر وخلافته بخلاف الروافض عن القطعية وكذا
فضيلة امير المؤمنين علي كرم الله وجهه بخلاف الخوارج والقطعيات لا تقبل شدة وضعفا فلا ترجيح لاجماع على آخر واما رابعا
فلانه ينبغي ان يفصل في الاجماع بين ما قبل الانقراض وما بعده وجوابه انه لا فائدة فيه لانه ليس اجماعهم الا وقد انقرض عصرهم ولم يرجع

احدہما اجمعوا علیہ ہذا والذی یظہر لہذا العبد فی تقریر کلام ہذا الحبر الامام وانکان امثالہ عن فہم ما اودعہ ہو من المرام قاصرین ان المقصود
قدس سرہ ان الاجماع مطلقا فی القطعیۃ کالآیۃ والخبر المتواتر وحاصلہ ان یکفر جاحدہ لان انکار حکم مقطوع الا انہ لا یکفر لعروض
عارض واشار الیہ بتقییدہ بقولہ فی الاصل ولذا لم یکفر الروافض والخوارج ثم بین مراتب الاجماع فالاعلی فی القطعیۃ اجماع
الصحابۃ لقطع اتفاقہم بتنصیص الکل بالحکم او بدلالۃ یوجب انہم اتفقوا قطعا وہذا ظاہر ثم اجماع من بعدہم ووجہ الفرق
ان الصحابۃ کانوا معلومین باعیانہم فتعلم اقوالہم بالبحث والتفتیش فاذا اخبر جماعۃ عدد التواتر حصل العلم باتفاقہم قطعا
واما من بعدہم فتکثروا ووقع فیہم نوع من الانتشار فوقع شبہۃ فی اتفاقہم واحتمل ان یکون ہناک مجتہد لم یطلع علی قولہ ان قلون
لکن لما کان ہذا الاحتمال بعیدا لعدم وقوع الانتشار مع کون النقلین جماعۃ یکفی للعلم صار بمنزلۃ الخبر المشہور الذی فیہ احتمال
یفید وہما او دون درجۃ من اجماع الصحابۃ ثم الاجماع الذی وقع بعد تقرر الخلاف السابق حجیۃ ظنیۃ لاحتمال حیوۃ القول السابق
بالدلیل وکذا الاجماع المنقول باحاد الاحتمال فی ثبوتہ وکذا الاجماع الذی وقع عن سکوت ولا قرینۃ یدل قطعا علی ان السکوت
الرضی لاحتمال عدم الموافقۃ فصارت ہذہ الاحتمالات الثلث حجیۃ ظنیۃ کخبر الواحد الصحیح والی ہذا اشار بقولہ واذا اصار الاجماع
مجتہدا فی السلف یعنی لا یکون علی حجیۃ دلیل قاطع لعدم ثبوت الاتفاق فیہ قطعا وہو الاجماع بعد استقرار الخلاف و الاجماع الاحاد
والاجماع السکوتی مع عدم دلالۃ الدلیل علی القاطع علی کونہ بالرضا فافہم والکل من الاجماعات مقدم علی الرای والقیاس
عند الاکثر من اہل الاصول لانہ اما بمنزلۃ الخبر المتواتر والمشہور او الاحاد والکل مقدم علی الرای مسئلۃ قال جمع منا لا
اجماع فی العقلیات الا ان العقل ہناک کافیۃ فی افادۃ العلم فلا حاجۃ الی الاجماع وہذا لا یدل علی عدم الحجیۃ بل غایۃ ما لزم
عدم الحاجۃ الی الاحتجاج لکفایۃ العقل وقال جمع منا یجری فیہ الاجماع ایضا کالشرعیات وہو الحق لعموم ادلۃ الحجیۃ
الا ما یتوقف علیہ ای الا العقلیات التی یتوقف علیہا الاجماع والا لزم الدور وفی الامور الدنیویۃ کتدبیر الجیوش
لعبد الجبار المعتزلی فیہ قولان احدہما عدم جریان الاجماع فیہ وہو قول البعض زعما منہم انہ لا یزید علی قول رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم ولیس قولہ حجۃ فی الامور الدنیویۃ لما قال انتم اعلم بامور دنیاکم وثانیہما مختار الجماہیر الاجماع
فیہا حجۃ ایضا الی بقاء المصالح التی اجمعوا لاجلہا وہو الحق لعموم الادلۃ ولیس ہو الا کالوحی فی الحجیۃ والوحی حجۃ فی الکل الا تری
انہ صلوات اللہ وسلامہ علیہ وآلہ واصحابہ کیف قال حین ہم لصلح الاحزاب علی الثمار وشاور سعد بن سعد بن معاذ
عبادۃ فقالا ان کان من اللہ فسمعا لو کان من اللہ ما سالتنا فقالا لا نعطی الا السیف فلم یصالح کذا فی الاستیعاب
واما فی المستقبلات کاشراط الساعۃ وامور الآخرۃ فلا اجماع عند الحنفیۃ یعنی لا حاجۃ الی الاحتجاج بہ لا انہ لیس حجۃ فیہا
کیف لا والدلائل عامۃ لان الغیب لا مدخل فیہ الاجتہاد والرای او لا یکفی فیہ الظن فلا بد من دلیل قطعی یدل علیہ وح
لا حاجۃ الی الاجماع فی الاحتجاج والحق انہ یصح الاحتجاج فیہا ایضا لتعاضد الدلائل لانہ احتمل ان یسمعوا الکل منفردا
واجمعوا علی ما سمعوا ولم ینقلوا ایجود الاتفاق فیفید ہذا الاجماع لنا ولا یفید ذلک القاطع لعدم بقاء تواترہ فالحق
الفن ان المستقبلات من الاخبار کالشرعیات فی الثبوت بالاجماع ہذا واللہ یقول الحق ویہدی السبیل الاصل الرابع
القیاس وہو لغۃ التقدیر یقال قست الثوب بالذراع وقست النعل بالنعل وشاع بحیث یفہم من غیر قرینۃ فی التسویۃ

بين الشيئين ولو كانت معنوياً وفيه اشارة الى انه في التسوية منقول لانه مشترك بينهما وهو اصطلاحاً مساواة المسكوت
للمنصوص في علة الحكم اي في نفس علة الحكم لا في قدرها فانها قد يكون في الفرع اقوى وقد يكون اضعف وقد يكون مساوياً
ولا بد في العلة من تقييد بكونها غير مفهومة بمجرد اللغة لئلا يرد النقض بمفهوم الموافقة ثم عند المصوبة الذين يرون كل مجتهد مصيباً
لا مساواة في الواقع الا بنظر المجتهد فان ما حصل بنظره فهو واقعي وليس عندهم مساواة واقعية قد يصيبها المجتهد وقد يخطئها
والرجوع منه كالنسخ فلا يكون ما ادى اليه النظر الاول باطلا عندهم بل ينتهي بهذا النظر فلا يحتاجون الى زيادة قيد في نظر
المجتهد كما في المختصر وغيره لانه وان كان المتبادر من المساواة المساواة الواقعية لكنها ملازمة للمساواة في نظره ثم انه بهذا
القيد يخرج المساواة الواقعية التي لم يستند لنظر المجتهد الا انه لا اعتداد به ولم يتعلق الغرض بالبحث عنه فافهم بخلاف المخطئة
فان المساواة الواقعية قد ينالها المجتهد فيصيب وقد لا ينالها فيخطئ فيخرج القياس الفاسد لانه ليس مطابقاً للواقع لان المتبادر
بالمساواة المساواة الواقعية ولو عمم الحد للقياس الفاسد زيد قيد في نظره اي المجتهد وقيل مساواة المسكوت للمنصوص في
العلة في نظره لكن يخرج مساواة لا يراها المجتهد الا ان يقال لا باس به لعدم تعلق الغرض به فتدبر وكثيرا ما يطلق الناس على
فعل المجتهد في معرفة تلك المساواة فقيل القياس تقدير للفرع بالاصل في الحكم والعلة وقيل تشبيه الفرع بالاصل في علة حكمه
والظاهر المراد تقدير المجتهد وتشبيهه ويمكن حمله على تقديره تعالى وتشبيهه وقيل بذل الجهد في استخراج الحق وهذا فعل المجتهد
قطعاً وهو منقوض ببذل المجتهد في استخراج الحق من الكتاب والسنة وقيل حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه لعلة مشتركة وهو
لابي هاشم المعتزلي وقيل حمل المعلوم على معلوم في اثبات الحكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع وهو للقاضي ابي بكر الباقلاني
وقيل ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر وهو للشيخ الامام علم الهدى ابي المنصور الماتريدي قدس سره والمراد
بالعلة في الآخر حصة الوصف الموجودة فيه ومثل علته الحصة الاخرى منه الموجودة في صاحبه وانما حكم بالمثلية بهذا الاعتبار والا فـ
يحتمل الوجهين وقيل تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة متحدة لا يدرك بمجرد اللغة وهو لصدر الشريعة وقيل اثبات مثل حكم
الاصل للفرع مع تشريك الى غير ذلك كما قد يقال تسوية الفرع بالاصل في العلة والحكم وهو اي اطلاق القياس على الفعل
مسامحة لان القياس حجة الهية موضوعة من قبل الشارع لمعرفة احكامه وليس هو فعلا لاحد لكن لما كان معرفته بفعل المجتهد ربما
يطلق عليه مجازاً ثم في بعض التعريفات ابحاث وجوابات تطلب من المطولات واورد على عكس التعريف قياس الدلالة
وهو ما يذكر فيه لازم العلة دونها لانه ليس مساواة في العلة وقياس العكس وهو ما ثبت فيه نقيض الحكم بنقيض العلة
كقولنا لما وجب الصوم في الاعتكاف بالنذر وجب بدونه كالصلوة لما لم يجب بها بالنذر لم يجب بدونه والجواب اولاً عنهما
منع كونهما من المحدود ولا تسميتهما قياساً الا مجازاً وثانياً عن الاول المساواة المذكورة في التعريف اعم مما كان صريحاً او ضمنياً
والمساواة الضمنية حاصلة مثلا اذا قيل في المسروق يجب الرد قائماً فيجب الضمان هالكاً كالمغصوب فوجوب الرد مشترك
فيهما وان لم يكن علة لكنه يتضمن علة ضمان الهالك وان شئت قلت التعدي وهو العلة حقيقة توافي تحرير القياس ح
غير المذكور بل هو ما يذكر فيه العلة المتضمنة لان المساواة في العلة حقيقة كما قول فيه ان التجوز في الحد لا يستلزم التجوز في المحدود
واذا قد اريد بالمساواة ما يعم الضمنية لو تجوزا فالقياس يكون هو حقيقة وهو طرز الا ان صاحب التحرير لم ينقل الجواب بالتجوز

بل نقل الجواب بانه مردود الى قياس العلة لتضمنه علة الحكم فتعقب عليه بان القياس ح غير المذكور واما الجواب فيحتمل
التجوز فهو وان كان لا يرد عليه هذا الا انه ح يصير قياس الدلالة قياسين ولم يقل به احد فتامل وعن الثاني بانه كما اريد المساواة
الاعم من الضمنية كذا اريد مساواة اعم من ان يكون تحقيقا او تقديرا وقياس العكس راجع الى الاستدلال بالملازمة والقياس
لاثباتها ففي المثال المذكور لو لم يجب الصوم شرطا في الاعتكاف لم يجب بالنذر كالصلوة فانها لم يجب شرطا
فيه لم يجب بالنذر مع انه يجب بالنذر فيجب شرطا فيه فالمساواة ههنا تقديرية على تقدير عدم وجوبه شرطا فيه مثل
المقيس بالآخر وقال مثلا او قيل كما يقول الشافعية يثبت الاعتراض عليها اذا زوجت نفسها من غير اذن الولي فلا يصح النكاح
منها كالرجل لما لم يثبت الاعتراض عليه اذا تزوج بنفسه صح نكاحه فحاصله لو صح النكاح منها صارت كالرجل فلا يثبت الاعتراض
عليها وقد ثبت وانما اختار هذا المثال اشارة الى ان الجواب بان المقصود قياس صوم الاعتكاف الغير المنذور عليه منذورا
بتنقيح المناط والغاء خصوص النذر لانه لو كان له دخل لوجبت الصلوة بالنذر ايضا فذكر الصلوة لالغاء الخصوصية غير واف لعدم
جريانه في هذا المثال وكذا الجواب بان الحكم المقصود ههنا تسوية حال النذر وعدمه في صوم الاعتكاف كالصلوة فافهم ثم اركانه
اربعة احدها الاصل المحل المشبه به وهو المتعارف بين الفقهاء كالخمر على شربه في قياس النبيذ عليه بجامع الشدة المطربة وقيل الاصل
دليله وهو دليل المشبه به فهو في المثال المذكور قوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه وقيل
حكمه فهو حرمة الخمر ولكل وجه والثاني حكمه كالحرمة في المثال المذكور والثالث الفرع المحل المشبه كالنبيذ وذلك باعتبار الحكم
فان حكمه فرع لحكمه والرابع الوصف الجامع كالشدة المطربة وهو اصل لحكم الفرع فانه يثبت به في نظر المجتهد وفرع لحكم
الاصل غالبا وقد لا يكون فرعا كما اذا كانت منصوصة والتحقيق ان القياس حجة كسائر الحجج فركنها المقدمتان اولا
وما يتحصلان به اركان ثانيا فانها اركان الاركان وهي الامور الاربعة كما في قولك النبيذ مسكر كالخمر والخمر حرام للاسكار
فالنبيذ حرام اما قول اكثر الحنفية ان ركنها هو العلة المشتركة فارادوا به ما يتحقق المساواة في الخارج بالفعل لانها ركن
وعدها دون الاصل والفرع فتدبر وحكمه اي حكم القياس ثبوت حكم الاصل في الفرع والظن به بعد النظر لا القطع به وان
قطع بمقدماته وموادة وهذا بخلاف سائر الحجج فانه يحصل القطع بعد القطع بمقدماتها وذلك لان طريق الايصال فيه
ظني فلا يحصل به القطع فانه لا يرفع احتمال كون الاصل شرطا في حكمه وتاثير علته والفرع مانعا عن الحكم فلا يصل اليه الحكم
ولذا كان يرد عليه ان القياس انما ينتج بملاحظة ان كلما يوجد العلة يوجد المعلول وهذه مقدمة قطعية توجب القطع ان كانت
العلية قطعية واذا جوز كون الاصل شرطا والفرع مانعا فقد منع علية العلة وكان الكلام عند قطعية المقدمات قال
ولو قطع بكون علة تامة دخل الانتاج على تلك المقدمة رجع الى القياس المنطقي ولم يبق قياسا فقهيا فتفكر وهذا البحث
فان جوده اي القياس المنطقي اي شناعة فيه بل هو الاحق بالقبول فان حاصله يرجع الى ان النبيذ يوجد فيه الشدة المطربة
التي هي علة الحرمة وكل ما يوجد فيه علة الحرمة فهو حرام فطريق الايصال فيه شكل اول قطعي الانتاج وانما يجيء الظن
من المادة لمن مظنونية العلة فاذا قطع بالعلية وجب القطع البتة واعتبر بدلالة النص فانها انما يوجب القطع لكون
العلة هناك مقطوعة فان حصل القطع بالعلة اجتهادا والامن اللغة يحصل القطع ايضا فالاولى ان يبني الحكم على الاقرار

فانا تتبعنا القياسات المخرجة بالاجتهاد وجدنا عللها مظنونة فلذا حكم بانه لا يفيد القطع فتامل ثم التحقيق ان الموجود في الفرع
عين العلة التي للاصل وعين الحكم الموجود في الاصل لانهما محمولان على الاصل وهو اي المحمول لا بشرط شيء فحكم الاصل
وعلته لا بشرط شيء وهو بعينه موجود في الفرع ولان المشتمل على المصلحة والمفسدة انما هو الطبيعة المطلقة لا الخصوصيات والعلة
هي الامر المشتمل على المصلحة او المفسدة لكن شارح المختصر ذهب الى المثلية اي الى ان المتحقق في الفرع مثل حكم الاصل
وعلته كما يشير اليه تعريف الامام علم الهدى قدس سره مطلقا بان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين فلا يقوم ما قام بالاصل بالفرع
بل بمثله وذلك انما قال به نظرا الى المشخص والحصة الموجودة في الاصل من العلة والحكم لا يوجد في الفرع اصلا او نظرا الى
نفي وجود الطبيعة المطلقة كما هو راي ابن الحاجب فليس هناك لا بشرط شيء يوجد في الاصل والفرع فتامل وهذا الى
خفاء فان الطبيعة وان لم يكن موجودة في الخارج لكن صدقها على الموجودات غير منكر ومن البين انهما صادقة على الاصل
والفرع وهذا هو المعنى باشتراك العلة وهو متحقق وليس المراد من الاشتراك في العلة تحققها فيهما بنفسها فان العلة ربما يكون
معنى انتزاعيا لا يمكن ان يوجد في الخارج وقد جوز المصنف علة العدميات فافهم **فصل في الشرائط للقياس** منها حكم الاصل
ان لا يكون معدول المعنى اي ما يدرك علته كاعداد الركعات ومقادير الزكوة ومنه عند الحنفية الحدود وقد عد منه صحة الصوم
مع الاكل ناسيا الثابتة بقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اتم صومك فان الله اطعمك وسقاك ولا قضاء عليك رواه
الدارقطني وحل الذبيحة مع ترك التسمية كذلك اي ناسيا والثابت بقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فان نسي ان
يسمي حين يذبح فليسم وليذكر الله ثم لياكل رواه الدارقطني والبيهقي كذا في التيسير لان وجود الشيء بدون ركنه او شرطه
غير معقول وبالاكل ناسيا يفوت ركن الصوم لانه الامساك وقد فات وفي ترك التسمية ناسيا فات شرط الحل لان التسمية
شرط بالنص وفي قوله وقد عد منه اشارة الى الضعف فيه فانه لقائل ان يقول لا نسلم ان ركن الصوم الامساك عن الاكل
مطلقا بل الامساك عن الاكل مع التذكر وكذا ليس شرط الحل التسمية مطلقا بل حال التذكر بل التحقيق ان الصورتين
مما يفقد فيهما الشرط الذي يليه ومنها ان لا يكون مختصا به اي بالمنصوص بدليل دل عليه فانه اذا كان مختصا ابطل الالحاق
به قطعا كاطعام الاعرابي كفارته لاهله عن ابي هريرة قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال هلكت
يا رسول الله قال وما اهلكك قال وقعت على اهلي في رمضان فقال هل تجد ما تعتق رقبة قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم
شهرين متتابعين قال لا قال فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا قال لا ثم جلس فاتي النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
بعرق فيه تمر فقال تصدق بهذا فقال اعلى افقر منا فما بين لابتيها اهل بيت احوج اليه منا فضحك النبي صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم حتى بدت انيابه ثم قال اذهب فاطعمه اهلك رواه مسلم فهذا اي اطعام اهله طعام كفارته على قول الجمهور لا من قبيل اعداد
الركعات فانه معقول العلة لا كما في التحرير حيث اورد نظير الغير معقول للعلة لانه كما ان الفقراء فسد خلته كسد خلة الفقير الاخر وهو
لكن يفوت به حكمة الزجر على تقدير جواز اطعام الاهل فانما ثبت رخصة خاصة به مخصصة لبعثته فانه اضحكه رسوله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم فعفى الله عنه ولذا قال الامام جعفر بن محمد الصادق كرم الله وجهه لا يكفر احد بعده ولو صغيرة فانه عسى ان يكون معنى
منه فيه فلا يتم بالتعليل ولا يبعد ان يقال الحكمة في شرع الكفارة لسد خلة اي فقير كان بل هو لستر ذنب بطاعة ولا طاعة في اكل نفسه

فالمعام نفسه والهدی فی الکفارة غیر معقول العلة فثبت ما فی التحریر ولا ینافیه تمثیل الجمهور الاختصاص به فان جعفر کیا
واحدا یقع مثالا للقواعد کثیرة فافهم ومنه شهادة خزیمة بن ثابت فانه مثل شهادة الاثنین ولهذا لقب بین الصحابة بذی
الشهادتین وہو صحابی جلیل القدر استشهد بصفین مع امیر المومنین علی کرم الله وجهه بعد شهادة عمار ولما استشهد عمار قال
سمعت رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم یقول تقتلک الفئة الباغیة فاخذ سیفه فقاتل حتی قتل کذا فی الاستیعاب
وقصته علی ما فی کتب الاصول انه اشتری رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم ناقة من اعرابی واوفاه ثمنها ثم
جحد الاعرابی استیفاءه وجعل یقول هلم شهیدا فقال علیه وعلی آله واصحابه الصلوة والسلام من یشهد لی فقال خزیمة بن ثابت انا اشهد
لک یا رسول الله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم انک قد وفیت الاعرابی ثمن الناقة فقال علیه وعلی آله واصحابه الصلوة والسلام کیف تشهد لی
ولم تحضرنی فقال یا رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم انا نصدقک فیما تاتینا به من خبر السماء افلا نصدقک فیما تخبر به
من اداء ثمن الناقة فقال رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم من شهد له خزیمة فهو حسبه فثبتت کرامة له مختصة
لا اختصاصه بفهم حل الشهادة له صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم عن اخباره ولم یفهم هذا غیره فلا یقاس علیه مثله او فوقه کالخلفاء
الراشدین رضوان الله علیهم هذا هو الذی ارتضاه الامام فخر الاسلام بقوله لکنه ثبت کرامة له فلم یصح ابطاله ولم یرد ان الکرامة
لا یتناول الغیر حتی یرد علیه انه خلاف الواقع فانه قد یتشارک اثنان فی کرامة واحدة ثم قد یناقش فیه بان الاختصاص لم یثبت بعد
من قوله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم من شهد له وانما یلزم لو کان هناک مفهوم اللقب والتعلیل بفهم حل الشهادة لا یدل علی
الاختصاص بل یجوز فهمه من غیره من کل مسلم والحق ان هذا جدل والسیاق یدل علی الاختصاص مع حل الشهادة فی الامور الدیانیة
بخبره لا یتوقف الایمان علیه بل الظاهر انه کان عندهم الشهادة بالمعاینة فافهم والمشهور انه اخرج من قاعدة فهو بمنزلة المستثنی عنها فلا یجوز
الحاق الغیر به واعترض علیه بان تعلیل المخصص جائز فکما جاز تخصیصه یجوز تخصیص من فی طبقته او اعلی منه بالتعلیل والحق ان هذا لیس
تخصیصا لعدم التلاحق بل نسخ القاعدة عامة ولا یجوز تعلیل الناسخ ولو سلم انه تخصیص فتعمیمه فیما سوی هذا المخصص مجمع علیه
من لدن الصحابة الی هذا الان فافهم وانت تعلم ان الاکتفاء بمعقول فی الشهادة لکمال التدین والحفظ وکذا الاخراج عن قاعدة عامة
من اشتراط العدد مطلقا فی الشهادات للاختصاص بالفهم بالامور علی ما هی علیه کما عقل بشهادة القابلة دفعا للحرج فانه لا یشاهد
الرجال الولادة وغیر القابلة من النساء قلما یشاهد فلیس قبول شهادته مما لا یعقل کما فی شرح المختصر فتدبر ومنه ترخص المسافر
فان العلة للرخصة المشقة ولم یعتبر فی غیره والکان موقعه فی المشقة کالاعمال الشاقة فاذا لم یعتبر فی غیره کان الحکم مختصا به ومنه
عند الشافعیة النکاح بلفظ الهبة مختص به علیه وآله واصحابه الصلوة والسلام لقوله تعالی انا احللنا لک ازواجک اللاتی آتیت اجورهن
وما ملکت یمینک مما افاء الله علیک وبنات عمک وبنات عماتک وبنات خالک وبنات خالاتک اللاتی هاجرن معک وامرأة مومنة
ان وهبت نفسها للنبی ان اراد النبی ان یستنکحها خالصة لک من دون المومنین وذلک لان اللفظ تابع للمعنی اللازم له وقد خص
صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم بالمعنی فان معناها التملک بلا عوض وہو علیه وآله واصحابه الصلوة والسلام مختص بالتملک من غیر عوض
فیختص کذلک باللفظ فالاختصاص بالمعنی بالدلالة المطابقیة وباللفظ بالاشارة لکونه من لوازمه فلا یرد ما فی التحریر انه یابی عن الاختصاص
باللفظ هذا التعلیل بنفی الحرج للزوم المهر بقوله تعالی لکیلا یکون علیک حرج بل التعلیل یقتضی اختصاص المعنی کذا فی الحاشیة دعنه ایضح

الخ وهو الى نفي المهر فقط وهو الحق لانه لا حجر في التجوز فانه تصرف لفظي يشترك فيه كل من هو اهل محاورة فالمعنى ليس بلازم لذاتي
للفظ ارادة فلا يلزم من اختصاص المعنى اختصاص اللفظ ويمكن حمل عبارة التحرير عليه ايضا فتامل ومنها اي من شروط الاصل ان
لا يكون منسوخا لان الحكم لتحصيل الحكمة وقد زال اعتبارها بانتساخ الحكم فلم يبق الا استلزام العلة للحكم وقد تقدم في باب النسخ
ومنها ان يكون حكم الاصل حكما شرعيا لان المطلوب في القياس اثبات حكم الشرع بهذه الحجة انما تدل على ان القياس المبحوث
عنه ههنا هو الذي في الشرعيات ولا يلزم منه اشتراط كون الاصل حكما شرعيا الا اذا ادعى ان المطلوب في جميع الاقيسة هو الحكم الشرعي
وهذه الدعوى كما ترى غير مبينة ببيان اصلا ومن ههنا قالوا النفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطاري لان النفي الاصلي ليس حكما
شرعيا ثم ان امتناع القياس على النفي الاصلي غير متوقف على هذا بل فيه مانع آخر وهو عدم اتحاد المناط وقيل لا يجري القياس
في العقليات اصلا لعدم امكان اتحاد المناط بين الاصل والفرع فلو اثبت حرارة حلو كالعنب قياسا على العسل مثلا بجامع الحلاوة
لا يثبت علية الحلاوة الا باستقراء بان يستقرئ كل ما فيه حلاوة فوجد فيه الحرارة فعلم ان المقتضي هو الحرارة فتثبت الحرارة فيه اي في
الحلو المقيس وهو العنب به اي بالاستقراء لا بالقياس فلا اصل ولا فرع هناك اقول لا اسلم ان علية العلة لا تثبت الا
بالاستقراء بل العقل قد يستبد باثبات المناط في الاصل فقط بالسبر وغيره من المسالك كما عليه العقلاء من المتكلمين والحكماء وقال
في التيسير لو ثبت بدليل آخر فذلك الدليل يكفي في اثبات المطلوب لان مدلول ذلك الدليل هو علية الحلاوة للحرارة مجردة عن
محل مخصوص هو الاصل فهو يكفي لاثبات الحرارة في الفرع وضاع الاصل او مدلوله عليتها في المحل المخصوص ح لا يتبع عليتها
فانه لا يوجب تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهذا بخلاف العلل الشرعية لان النصوص توجب عليتها بالنسبة الى محل مخصوص ثم
يجرد عن الخصوص يتعدى الى غيره وانت تعلم ان الفرق تحكم بل يجوز ان يكون حكم الاصل ظاهرا في العقليات ويثبت العلية بدليلها
فيعم تعميم العلة كما في الشرعيات بعينه فافهم ومنها ان لا يكون دليله اي حكم الاصل شاملا لحكم الفرع والا اي وان كان شاملا كان اثباته بالقياس
دون دليل الاصل تحكما وتطويلا من غير طائل مثلا اذا قاس الجص على الذرة بجامع الكيل في حكم الربوية ثم اثبت ربوية الذرة بحديث
لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فيمكن ان يثبت ربوية الجص بالحديث فيكون القياس تطويلا من غير طائل ومن ههنا
علم ان دليل العلة اذا كان نصا وجب ان لا يتناول الفرع لفظا بحيث يخرج حكمه منه والا ضاع القياس فيكون تطويلا من غير طائل فافهم
ومنها ان لا يكون حكم الاصل فرعا لاصل آخر خلافا للحنابلة وابي عبد الله البصري من المعتزلة والنزاع انما هو مع اختلاف العلة
كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية لانه طهارة مثله وقياس التيمم على الصلوة لانه عبادة مثلها فقد اختلف العلة واما القياس على
ما هو فرع لاصل آخر بناء على اتفاقهما اي اتفاق العلة في الاصلين كقياس الخل على الزيت بجامع الوزن وقياس الزيت على
الملح بذلك الجامع فالاتفاق على جوازه لكن فيه تطويل المسافة فينبغي ان يقاس على اصل الاصل ولنا لا مساواة في العلة بين الفرع
واصله لانه ثبت الحكم في الاصل الذي هو فرع لعلة اخرى غير العلة التي يقاس بها ولا قياس بدون المساواة الحنابلة والبصري قالوا
لا يجب المساواة في الدليل بين الاصل والفرع فان الحكم في الاصل يثبت بنص او اجماع وفي الفرع بالقياس فكذا لا يجب المساواة
في العلة فيجوز ان يثبت الحكم في الاصل لعلة وفي الفرع باخرى ولا يخفى ضعفه فان بين الصورتين بونا بعيدا فان القياس مساواة
في الحكم بالتساوي في العلة وقد انعدمت واما الدليل فهو امارة دالة على الحكم فيجب نصب الامارتين مختلفين في الاصل و

بل نقول التحقيق ان الحكم في الاصل والفرع بنص الاصل او اجماعه وانما القياس يظهر تضمنه حكم الفرع وانه ما جد فيه فلتثبت المساواة
في الدليل ايضا فافهم وبهذا الاختلاف اذا كان الاصل فرعا سلمه المستدل دون المعترض واما العكس وهو ما اذا سلمه المعترض
دون المستدل ففاسد اتفاقا كقول الشافعي قتل المسلم بالذمي تمكنت فيه شبهة عدم المساواة فان المسلم معصوم الدم وكفر الذمي
مبيح الا انه سقط بعارض العهد فلا يقتص كالمثقل فانه لا يقتص اذا قتل به للشبهة من جهة الآلة فعدم القصاص في القتل بالمثقل
لا يراه الشافعي ومن لم يكن اي فساده لاعترافه ببطلان القياس باعتراف بطلان مقدمته وهي حكم الاصل ولو اراد المستدل
الالزام بهذا القياس لم يتم ايضا لان المسلم انما هو الحكم لا العلة فللمعترض ان يمنع العلة فلا يتجه الالزام وهذا يدل على انتهاضه الزاما بعد
اثباته العلة بطرقها ولجواز اعترافه بالخطاء في الاصل فقط او في احدهما اي الاصل او العلة لا على التعيين فلا يلزم منه الالزام بثبوت الفرع
وهذا الوهم لا يدل على عدم الانتهاض مطلقا ولو اثبت العلة بدليلها اقول لو تم هذا لم يكن القياس اي الدليل الجدلي المركب من المسلمات مفيد
الالزام اصلا اذ يمكن للمعترض اعترافه بالخطاء في تسليم احدى المسلمات ولم يبن القضايا المسلمة من قواطع البحث منعها والكل
باطل على ما تقرر في محله وهو كتاب الجدل من المنطق والحق ان المسلم كالمفروض في حكم الضروري لا يصح انكاره
فانكاره اشد من الالزام فيصح الالزام بالقياس على فرع سلمه الخصم لكن بعد اثبات العلة بالدليل او التسليم ومنها اي من شروط الاصل
لكن لا لصحة القياس في نفسه بل الانتهاض على المناظر ولذا لم يذكره الحنفية في كتبهم ان لا يكون الاصل ذا قياس مركب وهو القياس بموافقة
اي موافقة الخصم فقط من غير اثباته بنص او اجماع بان يقول كل بقياس في اثبات الاصل ومن ثمه يسمى مركبا وقيل انما سمي مركبا
للاختلاف في ترتب الحكم على العلة في الاصل ويكون الخصم الموافق في الاصل مانعا علية الآخر اي مانعا علية الوصف الذي ادعاه وان
سلم وجوده في الاصل او وجودها في الاصل ويحتمل ان يقع حالا من فاعل الموافق المقدر او من فاعل يقول والاول وهو الذي منع
العلة مركب الاصل كالشافعية يقولون المقتول الذي قتله الحر عبد فلا يقتل به الحر الذي قتله كالمكاتب الذي قتله الحر وترك وفاء
والورثة لا يقتل الحر به اتفاقا فيقول الحنفي لا نسلم ان العلة في عدم قتل الحر بالمكاتب الرق بل جهالة المستحق الولي
للقصاص من السيد والورثة لاختلاف الصحابة بين عبديته وحريته فان كان عبدا فالولي السيد وان كان حرا فالاولياء الورثة فقال
زيد بن ثابت عبد هو وقال ابن مسعود حر ان ترك ما بقي بكتابته في التيسير وروى البيهقي عن الشعبي كان زيد يقول المكاتب عبد ما بقي
عليه درهم لا يرث ولا يورث وكان علي يقول اذا مات المكاتب وترك مالا قسم ماله على ما ادى وعلى ما بقي فما اصاب ما ادى فللورثة
وما اصاب ما بقي فلمواليه وكان عبد الله يقول يؤدى الى مواليه ما بقي من مكاتبته ولورثته ما بقي فان صحت علتي هذا بطل الالحاق لعدم
وجودها في الفرع وان لا يصح علتي فيمنع حكم الاصل لظهور فساد ما كنت بنيته عليه ولا يتاتى مثل هذا الجواب الا من المجتهد فانه يقدر على
منع حكم الاصل فاستبان عدم كفاية الموافقة في الاصل للمستدل اثباتها انما للمناظرة في الصحيح من المذهب خلافا للبعض والثاني
وهو الذي منع فيه وجود الوصف الذي علل به مركب الوصف كما في مسئلة تعليق الطلاق بالنكاح انه تعليق فلا يصح كزينب التي اتزوجها
طالق فانه لا يصح ويلغو فيقول الحنفي لا تعليق في الاصل بل التنجيز فلم يوجد الوصف الذي علله فان صح هذا بطل الالحاق اي الحاق عدم صحة
التعلق به والا اي وان لم يصح فلا نسلم الاصل من عدم صحة زينب التي اتزوجها طالق بل تطلق عند وجود النكاح اقول في هذا اي في
مركب الوصف منع العلية ففي المثال المذكور منع علية التعليق لعدم الصحة اذ لا معنى لمنع الاصل مع تقدير وجودها فيه وتسليم اعتبارها واي بها الحكم

فما فی شرح المختصر ان الثانی اتفقا فیہ علی الوصف الذی یعلل بہ المستدل محل نظر اذ لا یصح الاتفاق فیہ الا ان یقال الخصم فی الاول ای
مرکب الاصل یدیر الحکم علی علتہ ای علی العلۃ التی ابداہا الخصم بنفسہ وینفی علیۃ علۃ المستدل بہا وفی الثانی یدیر علی عدم علتہ
ویقول علیک لو وجد فی الاصل تمنع حکمہ ویقتضی نقیضہ فالمراد من الاتفاق اجتماعہما علی علیۃ الوصف مطلقا للاصل کما عند المستدل
او لنقیضہ کما عند الخصم فح صح منع حکم الاصل عند وجودہ والمراد من تسلیمہما صحۃ ایجابہا للحکم المتفق علیہ ای المراد بتسلیم العلۃ تسلیم
صحۃ ایجابہا للحکم المتفق علیہ حیث قال شارح المختصر فاذا سلم العلۃ ای سلم صحۃ ایجابہا للحکم المتفق علیہ فللمستدل ان یثبت وجودہا
بدلیل تام تنتقض علیہ لانہ معترف لصحۃ الموجب لان الکلام علی تقدیر تسلیم الایجاب وقد ثبت وجودہ بالدلیل فلزم القول بموجبہ ومعلولہ
لان المناظر تلو الناظر فکما انہ یقول بما ادی الیہ الدلیل کذلک المناظر ہکذا ینبغی ان یفہم ہذا المقام لکن یجب ان یعلم ان فرض تسلیم
صحۃ ایجاب الوصف الذی ادعاہ الحکم المتفق علیہ من قبیل المحال کیف لا والخصم یقول بعلیتہ وایجابہ لنقیض ذلک الحکم فلا یمکن
تسلیم ایجاب حینئذ وہل ہذا الا تہافت وینبغی ان یقول فاذا بین بالدلیل علیہ ما ادعی واثبت وجودہ بدلیلہ ینتہض بل ان ما ثبت
بالدلیل یجب الاعتراف بہ ولا مرد لہ فافہم یعنی ان الارادۃ المذکورۃ وان دل علیہ کلام الآمدی ومن تبعہ لکن لیس بلازم لنفی المشہور
بل ہذا کلہ تکلف والحق ان فی الثانی منع وجود الوصف الذی ادعی المستدل علتہ فی الاصل وبعد تسلیم وجودہ یمنع علیتہ ویمنع حکم الاصل
وعلی ہذا لا یحتاج الی تلک التکلیفات الباردۃ ولعلہ بالمشہور اراد ہذا واللہ اعلم بحقیقۃ الحال ولو کان حکم الاصل مختلفا بینہما فحاول اثباتہ
بنص بعد ترتیب القیاس او لا ثم اثبات علتہ بطرقہا ثانیا قیل لا یقبل ہذا النحو فی المناظرۃ بل لا بد من الاجماع علی الاصل اما مطلقا
او بینہما وذلک لعنم نشر الجدال اذ لا بد لاثبات الاصل لکونہ حکما شرعیا مثل ما لا بد لاجل اثبات المطلوب فیطول المناظرۃ ویکثر الجدال
والاصح القبول ای قبول ہذا النحو من الاثبات لانہ لو لم یقبل ہذا لم یقبل فی المناظرۃ مقدمۃ تقبل المنع وحاول المستدل اثباتہا بدلیل
لان المانع وہو تسلسل البحث وتکثر الجدال عام فی الصورتین فانہ لا بد لاثبات ہذہ المقدمۃ ما لا بد منہ لاصل المطلوب فیلزم
التطویل فی المناظرۃ والفرق بانہ ای الاصل حکم شرعی مثل المطلوب الاول یستدعی ما یستدعیہ فیلزم تسلسل البحث بخلاف
المقدمات الاخر فانہا لا یستدعی ما یستدعیہ المطلوب بالاول ضعیف لانہ قد یکون مقدمۃ الدلیل حکما شرعیا وایضا لا دخل لکونہ حکما
شرعیا فان تسلسل البحث کما یلزم فی الحکم الشرعی کذا فی غیرہ اقول الاولی ان یقال لو اثبت الاصل اولا ثم قاس قبل اتفاقا فکذا العکس
وہو ان یقیس اولا ثم یثبت الاصل کما ہو فیما نحن فیہ لان المسافۃ واحدۃ صاعدا کما فیما نحن فیہ ونازلا کما اذا اثبت الاصل اولا وتعیین
الطریق لیس من دأب المناظرین لعلہ رد لما فی شرح المختصر ان ہذا امر اصطلاحی فلا مشاحۃ فیہ فافہم ولیس منہا ای من شروط الاصل
قطعیۃ علی المذہب المختار بل یکفی الظن فی العملیات کلہا فکذا فی الاصل خلافا للبعض زعما منہم بان الاصل لو کان مظنونا فیضعف الظن
بکثرۃ المقدمات المظنونۃ حتی یضمحل فی الفرع واشار المصنف الی دفعہ بقولہ وکون الظن یضعف بکثرۃ المقدمات التی یتوقف علیہ القیاس
لا یستلزم الاضمحلال بالکلیۃ حتی لا یبقی فی الفرع اصلا اقول بل لا یجوز الاضمحلال فان اللازم واجب الثبوت عند ثبوت الملزوم والظن بالمطلوب
لازم للظن بالمقدمات فلا ینفک عنہ فتدبر ولا عدم الحصر بعدد ای لیس من شروط الاصل عدم کونہ حکما متعلقا بعدد محصور علی المذہب المختار
لقولہ صلوات اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم خمس یقتلن فی الحل والحرم ومثل صاحب الہدایۃ الی الاشتراط ووجہہ ان تعدی الحکم بالقیاس الی
غیر المنصوص یبطل العدد المذکور والتعلیل بوجہ یستلزم بطلان ما علل باطل واستدل المصنف علی ما اختارہ بوجہ لو تم اندفع ہذا الوجہ ایضا وقال

لان المقيس هو المقيس عليه حكما فان العدد كانه محفوظ فلا ابطال فيه فافهم ولعلك تقول ان المسكوت غير المذكور البتة واذا اخذ مع المذكور وقع سادسا فقد ابطل العدد قطعا وكونه هو المقيس عليه حكما انه يوجب ثبوت حكمه اياه فلا يلزم منه ان يبقى خمسة خمسة بعد زيادة ومن يقول به عاقل فالاولى ان يبنى على مفهوم العدد فمن قال ذكر العدد للنفي عما فوقه منع ومن لا فلا ايل يقول ذكر العدد قد يكون لتعيين المقيس عليه حتى يلحق بحكم كل واحد منهما ما يناسبه فافهم ومنها اى من الشروط للفرع كما فى الاحكام ان يساوى علته علة الاصل ان يكون العلة هو علة الاصل من عين من العلة فيما يقصد فيه المساواة كالنبيذ للخمر يتساويان فى الشدة المطربة وهو بعينها مشتركة بينهما ولو اختلفا قوة وضعفا اذ لم يقصد المساواة فى القدر او جنس من العلة كالاطراف الفرع للنفس فى حق القصاص بالجناية المشتركة بينهما والجناية جنس وكذا يجب المساواة فى الحكم من عين كالقتل بالمثقل يقاس عليه اى على القتل بالمحدد فى القياس بجامع القتل العمد العدوان عندهما فعين الحكم يثبت الى الفرع وهو قصاص النفس او كالولاية على الصغيرة فى انكاحها يقاس على ولاية المال بجامع الصغير فقد تعدى نفس الولاية فى الفرع وهو جنس تحته ولاية المال وولاية النفس اقول معنى كون العلة جنسا انها بعمومها يقتضى حكما اعم مما فى الفرع والاصل فاذا تنوعت بتنوع المحل اقتضت فى كل محل نوعا من الحكم مناسبا اياه كالجناية فانها بعمومها يقتضى المساواة وهى فى النفس قتل وفى الطرف قطع فقد تنوعت فى كل منهما واقتضت نوعا مناسبا من الحكم وفى العينية لما يقتضى حكما لا اختلاف فيه الا بالعدد باعتبار المحل فقط لا غير ولا يمكن تنوعها ولا تنوع الحكم فاندفع ما فى التحرير ان العلة فى القياس لا يكون الا عين ما علل به حكم الاصل فلا يكون المساواة الا فى عين العلة ولو كان ما فى الفرع جنسا لما علل به الاصل لكان جزء العلة فلا يكون العلة موجودة فى الفرع ووجه الاندفاع ظاهر وكذا الكلام فى الحكم سوالا وجوابا فالسوال ان الموجود فى الفرع عين حكم الاصل ولو كان جنسا كان جزء الحكم والجواب معنى كون الحكم جنسا انه امر عام يتنوع حسب تكثر المحل فافهم ومنها اى من شروط الفرع ان لا يتغير فيه حكم الاصل كالشافعى اى كقياس الشافعى ظهار الذمى كالمسلم اى كظهاره فى وجوب الحرمة مع انها فى الاصل متناهية بالكفارة بالنص وهى فى الفرع موبد غير متناهية بالكفارة بخلاف العبد فانه اهل لها لكنه عاجز كالفقير وتحقيقه ان الكفارة عبادة ساترة للذنب والكافر ليس اهلا لها الا لو اهلا لانه ابا ان يودى حال الكفر وهو لا يمكن لان الكفر مانع عن اداء العبادات او بعده بان يسلم فيودى وذا ممتنع لان الاسلام يهدم الذنوب السابقة فلا ستر فاذن لا يمكن اداء الكفارة فلو ثبت الظهار منه لا ثبت الحرمة المشبهة الى الاسلام لا الى الكفارة وقد كان فى الاصل منتهية اليها هذا بخلاف الفقير العاجز عن الصيام والعبد العاجز فانهما اهلان للكفارة كيف ولو صار الفقير غنيا والعبد معتقا موسرا صح منهما الكفارة المالية او زال عجزهما عن الصوم صح التكفير بالصيام وبتقريرنا هذا اندفع ما قيل انه متوقف على كون الكافر غير مكلف بالفروع والمذهب المنصور انه مكلف نحو مثله كمثل الفقير العاجز عن الصيام بعينه فان كلاهما مما وجب الكفارة عليهما لكنهما غير قادرين على الاداء فافهم ثم بقى كلام هو ان التحريم فى المسلم غير متناهية ايضا انما الكفارة مخلص والمعدى فى الذمى نفس الحرمة الموجودة فى المسلم غاية ما فى الباب ان المخلص فيه الاسلام لا غير والجواب انه روى فى السنن الاربعة عن ابن عباس ان رجلا ظاهر

من امرأته ثم وقع عليها قبل ان يكفر فقال عليه السلام ما حملك على هذا قال رأيت خلخالها فى ضوء القمر فقال فاعتزلها حتى تكفر وفيه تنصيص على الحرمة الى التكفير وقوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا يدل على ان كل من يصح ظهاره فاثره تحرير رقبة الى الآخر فافهم ولمعقوله اى قول الشافعى السلم الحال كالموجل فان كليهما لدفع الحرج فيصح مع ان الاجل المنصوص فى السلم خلف عن الملك والقدرة الواجبين فى المبيع بالنص وهو النهى عن بيع ما ليس عند الانسان وعرف الخليفه باسقاطهما مع ذكر الاجل كما فى قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من اسلف فليسلف فى كيل معلوم اووزن معلوم الى اجل معلوم ولا خلف فى السلم الحال فتغير حكم الاصل وهو جواز السلم مع الخلف الى جوازه بدونه وبعبارة اخرى هذا القياس بغير اشتراط الاجل الثابت بالنص الى الجواز بدونه وهذا ظاهر جدا واما النقض على الحنفية بدفع القيمة فى الزكوٰة وهو تغير لحكم الاصل الذى هو ايجاب جمعية الشاة والصرف عطف على الدفع اى والنقض بصرف الزكوٰة الى صنف واحد وفيه تغير لحكم الاصل وهو كونها ملكا للاصناف كلها كما يدل عليه اللام فقد مر دفعه فى فصل التاويل ثم لما كان ينقض بان الشيخين قاسا المائع على الماء فى ازالة النجاسة مع ان فيه تغيير لحكم النص وهو ايجاب استعمال الماء فى تطهير الثياب فاجاب عنه بقوله واما الحاق كل مائع طاهر كالخل وماء الورد وغيرهما بالماء فى زوال نجاسة الثياب فللعلم بان المقصود من قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم جوابا لمن سأل عن دم الحيض اصاب ثوبا حتيه واغسليه بالماء رواه ابو داود وفى رواية الشيخين اذا اصاب احد يكن الدم من الحيضة فليقرصه ثم لينضحه بماء ثم ليصل فيه انما هو الازالة للنجاسة والماء غير مقصود اقول وذلك لان زوال الذات يستلزم زوال الصفة فاذا ازال ذات النجاسة زال صفتها من التنجيس فطهر المحل بزواله فيتعدى الحكم الى كل مائع لكونه مزيلا كالماء وفيه شئ هو ان الزوال انما يكون بعد ان يتنجس المائع المزيل فقد زال نجاسة وقامت اخرى مقامها وهذا اولى مما فى التحرير من الاستدلال بالاجماع على الاكتفاء بقطع المحل فعلم ان خصوص الماء ملغى وذكره انما هو خارج مخرج العادة لانه غالب الاستعمال والاولوية لان الكلام ههنا فى تطهير المحل بعد وجوده وبالقطع قد زال المحل وانت لا يذهب عليك ان المقصود التحرير الاستدلال على عدم ايجاب الحديث استعمال الماء اذ لا كان القطع تركا للواجب وغيره مخير بل المقصود الازالة فيتعدى الى كل مائع ثم فيه نظر لانه هب ان المقصود الازالة لكن لا يمكن باستعمال المائع فانه كلما يلاقى النجاسة يتنجس فلا يكون مطهرا وانما الماء اعتبر طاهرا حين الملاقاة على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره واجيب عنه بان عدم اعتباره نجسا بضرورة الازالة فهذا عام فى كل مائع وان اريد عدم ازالته ما سواه من المائع فيكذبه الحس وان اريد عدم اعتبار الشارع هذه الازالة فهو محل النزاع وقد تقرر بان تطهير الماء خارج عن سنن القياس فانه يقتضى ان لا يطهر الماء اصلا الا الجارى ونحوه فانه كلما لاقى الثوب النجس فقد تنجس وقد تلوث الثوب به فلو نجاسته وهكذا لا يطهر لكنا وجدنا ما قاطعا والاجل تطهيره فعلمنا انه على خلاف القياس فالتطهير باستعمال الماء امر تعبدى فلا يقاس عليه غيره من المائع ولا يبعد ان يقال ان الشارع لما اعتبر استعمال الماء للتطهير

علم انه لم يبق الماء حال الاستعمال حكم النجاسة وهذا حكم شرعي معقول فلعل بكونه قالعا للنجاسة فيتعدى سائر المائعات القالعات
فالعدول فيه عن سنن القياس ليس ههنا تعبد الا ان الشارع امر بما يقلع النجاسة ولم يجعل الغسل حكم النجاسة وهذا كله
امر معقول لو فهم ثم هذا اي الثوب النجس بخلاف الحدث فانه ليس امرا محققا ثابتا في الاعضاء المغسولة في الوضوء
او الغسل بل تعبد محض فالامر في ازالته باستعمال الماء الوارد على خلاف القياس لا يكون قالعا لامر موجود كما في الثوب النجس
فاقتصر على المنصوص من التنزيل وهو الماء ولم يتعد بغيره لعدم ورود النص وههنا اي من شروط الفرع ان لا يتقدم حكمه على حكم
الاصل كالوضوء اي قياسه على التيمم في وجوب النية بجامع الطهارة التعبدية اذ شرعية الوضوء قبل الهجرة والتيمم بعدها وذلك لئلا
يلزم ثبوته قبل علته الذي اوجبت في الاصل ولو ذكر مثل ذلك الزاما على من يفرق بينهما لصح وهذا لا يظهر له وجه فان العلة التي اعتبرها المستدل
ليست صالحة للاعتبار عند الخصم فلا يتوجه الالزام ويدفع بالفارق ان الماء منظف في نفسه وطبعه فاذا استعمل حصل النظافة وارتفع الحدث
فلا يحتاج الى النية والتراب ملوث في نفسه شرع مطهرا للتعبد عند ارادة قربة مقصودة لا تصح الا بالطهارة وبقي في غير هذا المحال على طبعه وهي اي
الارادة القربة المقصودة هي النية وما قيل التعدية لرفع المانعية الشرعية التي هي الحدث شبه الماء كالتراب في ذلك فان كليهما رافعان تلك
المانعية باعتبار الشارع فقط وكون الماء منظفا طبعا لا دخل له فيه اي في هذا الرفع لان التنظيف انما يكون في قلع ما جاور والحدث ليس مجاورا
للحدث حتى يقلعه بل مع اعتبار من الشارع فازالته انما باعتباره والماء والتراب سواء فيدفع بمنع المثلية بين الماء والتراب بل الشرع اعتبر فيه
هذا الطبع في الماء كما قال تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم وانزلنا من السماء ماء طهورا فجعل التطهير لازما للماء فكلما استعمل حصل الطهارة
والنظافة بخلاف التراب فانه ما جعل الطهورية من لوازمه الا حال ارادة مخصوصة فاتضح الفرق وتجويز الامام الرازي التقدم عليه اي تقدم
حكم الفرع على حكم الاصل ان كان له دليل سواه اي سوى هذا القياس فتقدمه اي قبل حكم الاصل به اي بذلك الدليل وبعده به وبالقياس كما قال
ما شرذمة من الشافعية ان وجوب النية قبل شرعية التيمم بحديث انما الاعمال بالنيات وبعدها بالقياس ايضا ليس بشيء لان الكلام ههنا
في التفرع على الاصل وهذا لا يصح والا لزم التفرع على ما ليس بثابت او التفرع ما هو ثابت قبله والثبوت بدليل آخر لا ينفعه ومنها اي
من شروط الفرع ان لا ينص على حكمه انتفاء والا لم يجز القياس لان النص مقدم عليه عند المعارضة بالقياس مثاله قياس الامام الشافعي كفارة
الظهار على كفارة القتل في ايجاب الايمان مع ان اطلاق النص نافيا اياه ومنها ان لا ينص على حكمه اثباتا والا ضاع القياس لثبوت الحكم بما هو
اقوى منه وهذا الشرط اعتبره الامام فخر الاسلام ومن في طبقته ومتابعوه واعترض عليه بان الفائدة التعاضد بين الادلة فلا ضياع ومن ثمه
جوز الاكثرون القياس مع كون حكم الفرع منصوصا عليه اثباتا وفيهم مشائخ سمرقند رحمهم الله تعالى وهو الاشبه ولعل مراد النافين بانه لا حاجة
اذن الى القياس وح لا نزاع اصلا الا ان يثبت هذا القياس زيادة على النص فانه مبطل لاطلاق النص كالنسخ فلا يجوز والحق انه داخل فيما يكون
حكمه منصوصا بالنص المخالف ومنها اي من شروط الفرع لابي هاشم المعتزلي ان ثبت حكمه بالنص جملة اي اجمالا والقياس يكون للتفصيل
كحد الخمر بالحديث من شرب الخمر فاجلدوه وتقديره ثمانين بالقذف اي بالقياس عليه هذا القول باطل فان ادلة حجية القياس عامة
كما سيجيء ان شاء الله تعالى ورد بان الائمة اي الصحابة ومن بعدهم قاسوا قول الزوج انت علي حرام وهي واقعة متجددة لم يرد فيها اصل اجمالا
ولا تفصيلا تارة على الطلاق فيقع ثلثا كما عن امير المؤمنين علي وزيد بن ثابت كرم الله وجههما او تقع واحدة كما عن عبد الله بن مسعود رضي
وقاسوا تارة على الظهار فالكفارة واجبة فيه كما عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه وقاسوا تارة على اليمين فيكون ايلاء كما عن الشيخين امير المؤمنين

افضل الصديقين ابی بکر وامیر المومنین عمر وام المومنین عائشة الصديقة رضی الله تعالی عنهم وفی التيسير عن ابن عباس اذا قال
ذا الطعام حرام علی ثم اکل فعليه اعتاق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا فعلم انه ليس عنده ظهارا حقيقة بل هو شبيه
به فی الکفارة فافهم وقد ينا قش بان النص قوله تعالی لم تحرم ما احل الله لك الاية وهو يدل علی حکم انت حرام اجمالا وليس منها
ای من شروط الفرع القطع بالعلة ای وجودها فيه بل ظنية المقدمات کلها کافية فی الايجاب لان الظن اجب العمل ودعوی الاجماع
مفصل واما عدم المعارض المساوی والراجح فی الفرع فانما هو شرط لاثبات الحکم بالعلة فيه لا لنفس القياس لان شهادته لا تزول
بالمعارضة وانما يتوقف فی الحکم فکذا هذا انه يحصل فی العلة وهی بينهما انما قياسها شاهدة الی انها يطلق فی غير هذا الفن علی
معنی آخر ما شرع الحکم عنده تحصيلا للمصلحة من جلب نفع او دفع مفسدة وذلك مبنی علی ان الاحکام الشرعية ای تعلقاتها متعلقة
بمصالح العباد والشارع انما حکم بها علی ما اقتضيه مصالح العباد تفضلا منه تعالی علی عباده کالآية المخلوقة لهم ای لا اهتداء لهم
علی الوحدانية والرسالة ليستدلوا بها عليها فيصدقوا بها وينالوا سعادة القصوی واذا کان التعليل بالمصالح التی تعود الی العباد
لينالوا بها کمالاتهم ويهتدوا مصالحهم الاخروية والدنيوية فلزوم الاستکمال ای استکماله تعالی بتلك المصالح کما زعم اکثر المتکلمين
حتی منعوا التعليل فی العلل الموثرة وقالوا ليست الاحکام معللة بالمصالح اصلا فمنهم من ضل ونفی ثبوت الحکم بالقياس
مطلقا ومنهم من اکتفی بالطرد وقال ليست العلل الا امارات علی الاحکام وليست داعية اليها ممنوع فان منفعة التعليل بالمصالح
يرجع اليهم ثم لما کان للسائل ان يعود ويقول ان رعاية مصالح العباد الی احکامه تعالی وجودها وعدمها سواء فليست داعية الی الاحکام
والا توقف کونه تعالی حاکما عليها فقد يستکمل بها فعاد المحذور اوله دفعه قوله بل فرع الکمال يعنی رعاية المنافع وحکمه تعالی علی حسبها فرع
کماله تعالی وتحقيقه انه سبحانه لما کان حکيما لا يبدلا فعاله واحکامه غايات يترتب عليها ولما کان جوادا محضا رحمانا رحيما اقتضی جوده ورحمته
ان يراعی مصالح مخلوقاته فلا جرم حکم علی ما هو مقتضی المصالح فالاحکام المتعلقة باقتضاء المصالح فرع حکمته وجوده وهو رحمته ومن
لوازمه ورعاية المصالح فرع کماله فان قلت لا بد من اختيار احد شقی الترديد قلنا نختار الثانی ونقول ان رعاية المصالح من اللوازم فليس
نسبتها اليه کنسبة عدمها ولا يلزم الاستکمال بها بل هی من فروع الصفات الکمالية من الرحمة والجود والحکمة ومن لوازمها فافهم وتثبت
وتنقيح المقام انه لما اقتضی هو سبحانه من عنايته التی اقتضتها الرحمة والحکمة السعادة الابدية للناس فی الدارين ناطها باحکام قولية التنا
علی ما اقتضته حکمته وذلك ای التوطه بها انه لما اوجدهم احياء عقلاء اوجب عليهم المعرفة بذاته وصفاته وسائر الاعتقادات تکميلا
لقوتهم العقلية وفرض عليهم العبادات البدنية تعظيما للنفس وتکميلا للقوة العملية واذ من عليهم بالاموال النامية کلفهم بالغرامات المالية
کالزکوة وصدقة الفطرة والعشر وغير ذلك شکرا لما اعطاهم ايام اذ قد خلقوا ضعفاء جعل الانساب بينهم حقا تحصيلا للولاية حتی يبلغوا اشدهم
ولو لم يکن الانساب لما حصل التربية ووقع الفتور فی العيش فسن المناکحات واجاز احکامها مما يترتب عليه ويتيسر له ولما کانوا
مدنية الطبائع ای لا يتم معيشتهم الا مع بنی نوعهم شرع بينهم العقود والفتوح من البيع والاقالة والاجارة والطلاق والعتاق ونحوها
انتظاما لامر معاشهم ثم للاشياء المذکورة مکملات ومحسنات فاستحسن اعتبارها تتميما لمقاصدهم وحاجاتهم واخلاقهم ومنها تعرض بعض
بعضها الحق من بعض ثم الهداية اليها لما کان لا يتيسر الا بتوفيق منه سبحانه بعث انبياء ورسلا صلوات الله وسلامه عليهم فهداهم
علی مقتضی احوالهم وختمهم ببعث سيد الاولين والآخرين صلوات الله وسلامه عليه وعلی آله واصحابه وازواجه ليتمم مکارم الاخلاق ولما کان

الوقائع مستغذرة اما تحصيلها حصل فی بامتہ علماء یستخرجون حکم واقعہ مثل احکام الوقائع المنصوصۃ فی تحصیل ... علینا بہذہ النعماء العظیمۃ والشکر لہ علی مامن علینا بہذہ الآلاء الجسیمۃ ومن یخرج عن عہدۃ ثنائہ وای یقدر علی شکر نوازی الالاء فہو المحمود کما اثنی علی نفسہ واذا عرفت ہذہ الاصول فاعلم ان للقوم تقسیمات من المقاصد ومن جہۃ ترتیبہا ومن جہۃ اعتبار الشارع

الاول ثلثۃ اقسام احدہا ضروریۃ انتہاء الحاجۃ الیہا حد الضرورۃ کالکلیات الخمس التی ہی اعتبرت فی کل ملۃ وہی حفظ الدین بالجہاد فان الفساد فیہ یقتضی التدافع فیقضی الی مفاسد کثیرۃ فالشافعیۃ عللوا الجہاد بالکفر والحنفیۃ عللوا بالحرابۃ وہو الحق فان کفر الغیر لا یضر المومن الا حرابتہ فہو الموجبۃ لقتلہم وجہادہم ومن ثمہ لا یقتل من الرہبان والنساء ونحوہم کالشیخ الذی لا یقدر علی القتال وحفظ النفس بالقصاص لانہ اتقی للقتل کما قال اللہ تعالی ولکم فی القصاص حیوۃ یا اولی الالباب اعلم ان حفظ النفس من الخمسۃ الضروریۃ فلذا حرم قتل النفس فی کل ملۃ واما الحفظ بشرع القصاص فلیس من الضروریات بل ہو امر اتم فی الحفظ ولذا لم یشرع فی شریعۃ عیسی علیہ السلام فالحق فی العبارۃ ان یقول وحفظ النفس ولذا شرع فی الشریعۃ الحنفیۃ القصاص وحفظ العقل بحد السکر فیہ ما قد عرفت کیف والخمر کان مباحا فی الامم السابقۃ بل فی ابتداء ہذہ الشریعۃ الغراء فحق العبارۃ وحفظ العقل فشرع فی شرعنا حد السکر اہتماما بامر الحفظ وحفظ النسب بحد الزنا والزنا لم یشرع فی ملۃ اصلا وحفظ المال بحد السارق والمحارب لدو رسولہ یعنی قاطع الطریق ویلحق بہذہ الضروریات مکملاتہا کحد قلیل الخمر لان قلیلہا یدعو الی کثیرہا فشرع الزجر فیہ لئلا یقع فی الکثیر المزیل للعقل فتحریم الدواعی الی الحرام معقول لان فیہ قطع عن توہم الوقوع فیہا کما فی الاعتکاف والحج والحرام منعت دواعی الجماع کالمس والقبلۃ ونحوہا ومنہ تحریم الحنفیۃ ایاہا فی الظہار لکون الوطی حراما فیہ فحرمت دواعیہ وانما خولف فی الصوم والحیض بالنص وبقی ما وراءہ علی القیاس ووجہ النص دفع الحرج فان الحیض لا یخلو عنہ شہر ویبقی ایاما کثیرۃ فلو منع عن القبلۃ ونحوہا لادی الی حرج مع انہا لا تدعو الی الوطی لتنفر الطبیعۃ الانسانیۃ عن الوقوع علی الحائضۃ وکذا الصوم مدت فرضیتہ الشہر ومدت نفلہ العمر کلہ ففی المنع منہ ایضا حرج بل عسی ان یمتنع الانسان عن الصوم لہذا المنع فیفوت خیر کثیر وکحد القذف فانہ مکمل لحفظ النفس فان جراحۃ اللسان ربما افضی الی جراحۃ السنان فیؤدی الی المقاتلۃ فتدبر وثانیہا حاجیۃ غیر واصلۃ الی حد الضرورۃ کالبیع والاجارۃ والمضاربۃ والمساقات فانہا لولاہا لم یفت واحد من الخمسۃ الضروریۃ لکن یحتاج الیہا الانسان فی المعیشۃ فیکون من الحاجیۃ دون الضرورۃ الا قلیلا من جزئیات بعض العقود فانہا لولاہا یفوت واحد من الضروریۃ کاستیجار المرضعۃ اذ لم یشرع تلف نفس الولد فوصل الی ضرورۃ حفظ النفس وکذا اشتراء مقدار القوت واللباس یتقی بہا عن الحر والبرد وامثالہا لکن بعکسہا لا یخرج کلیات العقود عن الحاجۃ ولہا مکملات ایضا کما للضرورۃ کوجوب رعایۃ الکفاءۃ ومہر المثل علی الولی متعلق بالوجوب فی تزویج الصغیرۃ فانہا افضی الی المقصود لحسن المعاشرۃ بین الاکفاء وقلما تدوم المعاشرۃ بین الشریف والخسیس فیؤدی الی عدم البقاء وکذا النقصان عن مہر المثل یزید تذلیلا ومغالاۃ المہر یزید توقیرا الا فی انکاح ابیہا وجدہا عند عدمہ عند ابی حنیفۃ وحدہ فانہ عندہ لا یجب رعایۃ الکفاءۃ وینفذ انکاحہما من العبد وعلی اقل من مہر المثل خلافا لہما وللائمۃ الثلثۃ ایضا فانہ مع وفور الشفقۃ وصحۃ الرای لکونہ عاقلا بالغا لا یترک الکفاءۃ ومہر المثل الا لمصلحۃ براجحۃ علی مصلحتہما وہذا بخلاف الام

فانها وان كانت كثيرة الشفقة الا انها ناقصة العقل بخلاف غيرها من الاولياء فانهم ناقصون شفقة وثالثها تحسينية
من قبيل اختيار الاحسن والاولى كتحريم الخبائث من القاذورات والسباع حثا على مكارم الاخلاق فانها
منشئ الاخلاق السيئة وكسلب الولاية عن العبد فان الاحسن للاحسن من الفعل وهو الاحسن عرفا فاعتبرته
واكثر مسائل كتاب الاستحسان مستخرجة منها التقسيم الثاني المقصود من شرع الحكم اما ان يحصل بحصوله يقينا
كالبيع شرع للملك وهو يحصل عقبه يقينا او يحصل عقبه ظنا كالقصاص شرع للانزجار عن ارتكاب القتل وهو
يحصل به غالبا فان الممتنعين عن القتل اكثر من المرتكبين او يحصل تشككا ولم يعلم مثاله في الشرع ويمثل بحد الخمر شرع
للانزجار مع ان الشاربين مثل الممتنعين وفيه ما فيه فان المساواة بين الشاربين والممتنعين محل منع كذا في الحاشية
واليه عدم الانزجار والارتكاب بالشرب لعله للتوالي في اقامة حده ولو اقيمت لامتنع الاكثرون فافهم او يحصل وهما كنكاح الآيسة
فان عدم النسل منها ارجح وشرع النكاح انما كان للنسل وقد انكر الثالث والرابع اذ لا فائدة في شرع حكم لا يقتضي الى
ما هو المقصود منه بل شرعه بعيد عن الحكيم ورد بان البيع مع ظهور عدم الحاجة اليه لا يبطل اجماعا مع ان شرع البيع كان للحاجة
لانه من المناسب الحاجي وسفر الملك المرفه مرخص للافطار قطعا مع ان الظاهر عدم المشقة وترخيصه كان لها ولو كان المقصود
معدوما قطعا كالحاق ولد مغربية زوجها مشرقي كما هو لابي حنيفة لوجود سببه وهو الفراش مع ان عدم الملاقات مقطوع
واحتمال الكرامة بعيد لا نقدر به فان الكلام فيما ظهر انتفاؤها وكوجوب الاستبراء على البائع الامة المشتري اياها في المجلس
مع القطع بان رحمها غير مشغول بنطفة المشتري والاستبراء انما كان لاحتمال الشغل فلا يعتبر عند الجمهور خلافا لابي حنيفة
عنه ما استخرجه الشافعية من هاتين المسئلتين لانه انما اعتبر الفراش بسبب النسب وحدوث الملك بسبب الاستبراء
لكونهما مظنتين لكون الولد من نطفته ولكون الرحم مشغولا بمائه ولا عبرة بالمظنة مع انتفاء المئنة قطعا اقول هذا منقوض
بسفر الملك المرفه اذ قطع بعدم المشقة فانه مرخص قطعا فاعتبر المظنة مع انتفاء المئنة قطعا وكذا منقوض بالمطلقة الغير الموطوءة
بعد الوضع بستة اشهر فانه يجب العدة مع القطع بعدم الشغل والطلاق انما اوجب العدة لكونه مظنة الشغل والحل ان المقاصد
انما لوحظت في تشريع الحكم كليا فلا بد من ترتبها على نوعه فاذا كان نوعه مما يترتب على المقاصد يصلح مظنة ولو لم يترتب على بعض آحاده
فلا نسلم لا عبرة بالمظنة نظرا الى المهية مع انتفاء المئنة نظرا الى الهوية نعم لا عبرة للمظنة مع انتفاء المئنة نظرا الى النوع وهذا غير لازم
فان النسب يترتب على الفراش وحدوث الملك يترتب عليه احتمال الشغل وان كانا مفقودين في بعض افرادهما ومن ههنا
ظهر لك ان استخراج وقوع تشريع حكم لا يترتب المقصود على نوعه من هاتين المسئلتين ونسبته الى هذا الامام الهمام ليس في محله ومن
ههنا اي مما بينا ان ملاحظة المقاصد انما هي في تشريع كليات الاحكام ان الاحتجاج على منكر الثالث والرابع بالجزئي من الامثال
كالبيع مع عدم الحاجة او سفر الملك لا يفيد فان المقاصد متفرعة على النوع قطعا او غالبا فافهم مسئلة هل تنخرم مناسبة
الوصف للحكم بمفسدة تلزم ذلك الوصف الراجحة على مصلحته او مساوية اياها قيل لا تنخرم واختاره الامام الرازي صاحب المحصول
من الشافعية وهو المختار وقيل نعم تنخرم واختاره ابن الحاجب لنا استحالة الانقلاب من كونه مناسبا الى ليس مناسبا
وعدم التضاد بين اقتضائه الى مصلحة واقتضائه الى مفسدة لتعدد الجهة في المفروض فلا استحالة في الاجتماع واعلم ان الكلام

ہہنا ای مقابین الاول ان المفسدة یبطل المناسبة وبعدہا بہ قال قائلوا الانخرام وہذا ضروری البطلان او المفروض
کونہ مناسبا مشتملا علی مصلحة ومع ہذا اشتمل علی مفسدة والواقع لا یبطل والثانی ان المفسدة یوجب عدم اعتبار
الشارع المناسبة معہا وہو مختار صاحب المحصول وجمہور الشافعیة واستدلوا بان اعتبار مصلحة مع لزوم مفسدة ابعد
من تحسین کل ابعد وما ذکرہ المص لا یبطل ہذا بل الوافی بہ ان مقتضی حکمة الحکیم ان لا یہدر ما ہو الواقع والواقع ہہنا مصلحة
ومفسدة فللحکیم ان توفی حقہما اذ لا مانع اذ المانع الذی یخل ہو التضاد وہو غیر مانع لاختلاف الجہة فافہم فانہ دقیق
وبالتامل حقیق ولنا ہہنا ای من اجل جواز اجتماعہما من جہتین صح النذر بصوم یوم العید عند الحنفیة فانہ من جہة کونہ صوما منسوبا
الی اللہ تعالی کاسرا للشہوة فیہ مصلحة فاثر فیہ النذر فیجب بہ ومن جہة کونہ اعراضا من ضیافة اللہ تعالی فیہ مفسدة وہو حرام بہ وقد مر واما عدم
اعتبار المفسدة المرجوحة من المصلحة اللازمة للوصف بالاتفاق فلشدة الاہتمام برعایة المصالح دونہا اذ لیس من شان الحکیم ہدر خیر کثیر
لشر قلیل واستدل علی المختار بان مصلحة الصلوة فی الارض المغصوبة لیست راجحة علی مفسدتہا والا اجمع علی الحل والا لم یکن المصلحة
راجحة فاما مرجوحة او مساویة وقد اعتبرت حتی جازت تلک الصلوة والجواب لیس لمفسدة لازمة لہا بل ہہنا وصفان الصلوة والغصب
الاول فیہ مصلحة لا غیر والثانی فیہ مفسدة لا غیر اجتماعہما اتفاقی فلیست من الباب الذی یجوز رجحان المصلحة ولا یلزم منہ الاجماع
علی الحل بل یجوز عدم انکشاف رجحانہا علی البعض فحکموا بالبطلان مع انہ انما یلزم لو کان الکل عالمین بالرجحان فافہم القائلون بالانخرام
قالوا لو تجرد المصلحة ولا مصلحة مع معارضة مفسدة مثلہا او راجحة ضرورة فلزم الانخرام اقول البطلان الحقیقة ای حقیقة المصلحة ممنوع کیف وقد فرض تحققہما
والبطلان الاعتباری ای بطلان اعتبار الشارع لیا لا لیس بل یجوز اعتبار الشارع من جہتین کما مر ولو سلم بطلان الاعتبار لا یدل علی نفی الحقیقة حتی لا یبقی المناسب مناسبا
بل یجوز ان یکون ہو مناسبا ویخلف الاعتبار لمانع المفسدة فقد تبین لتقسیم الثالث المناسب مؤثر وملائم وغریب ومرسل لان الوصف ان اعتبر عینہ والنوع
فی عین الحکم بنص او اجماع کالاسکار فی حل النبیذ علی الخمر وہذا الاصح علی ای الشیخین فان حرمة الخمر عینہا غیر معللة بالسکر والاولی ان یمثل بالطواف
فی طہارة سور الہرة فہو المؤثر وان اعتبر ثبوت الحکم معہ ای مع الوصف فی جنس الحکم کحمل البنت الصغیرة فی ولایة النکاح علی البنت الصغیرة
بالصغر لاعتبارہ فی ولایة المال التی ہی نوع من مطلق الولایة اجماعا فقد اعتبر الصغر فی جنس الحکم وہو مطلق الولایة او بالعکس
وہو ان یعتبر جنس الوصف فی عین الحکم کقیاس الحضر مع المطر علی السفر فی جواز الجمع بین المکتوبتین لعلة الحرج فان حرج المطر
والسفر نوعان من مطلق الحرج والمطلق معتبر فی عین رخصة وفیہ ما فیہ لان مطلق الحرج غیر معتبر والا لجاز الجمع للمعذور الشافعیة عندہم
کذا فی التحریر ولعل القائلون لجواز الجمع للمطر ینقلون حدیثا فیہ فقد اعتبر عینہ فی عین الحکم والحنفیة یجیبون عن استدلال
الجمع بان تعیین الاوقات قطعیة متواترة فلا یبطلہا ہذہ الاحاد او القیاس بل یأول الاحاد ویأولون بتاخیر اول الصلوتین
الی آخر الوقت فیصلی فیہ وتعجیل الثانیة فی اول الوقت وہذا لیس جمعا علی الحقیقة فتامل فہہنا کلام طویل یطلب من
شرح سفر السعادت وفتح المنان للشیخ عبد الحق الدہلوی او ثبت اعتبار جنسہ فی جنسہ ای جنس الوصف فی جنس الحکم
کالقتل بالمثقل لقیاس علیہ ای علی القتل بالمحدد فی القصاص معللا بالقتل العمد العدوان وجنسہ الجنایة علی البنیة علی سبیل
التعدی قد اعتبر فی جنس القصاص حتی وجب قصاص الاطراف ولو بالمثقل اجماعا والا ظہر انہ ای ہذا المثال تقدیری
للنص والاجماع ای لوجودہما علی اعتبار العین فی العین فان قلت لم یوجب ابو حنیفة القصاص فی القتل بالمثقل فعلم

انه لم يجعل العلة نفس القتل العمد العدوان فلا اعتبار له عنده فاين الاجماع قال وانما خالف ابو حنيفة في تحقق العمدية
في المثقل نظرا الى ان الآلة غير موضوعة للقتل ففيه شبهة الخطاء فخلافه انما هو في تحقق العلة لا في كونها علة فافهم
وقول التفتازاني لا نص ولا اجماع على ان العلة ذلك اي القتل العمد العدوان وحده او مع قيد كونه بالمحدد فلم يعتبر بعينه
في العين لا نصا ولا اجماعا ليس بشيء للزوم انتفاء اكثر المؤثرات لجواز كون المحل داخلا في العلة فافهم فهو اي الذي
اعتبر ثبوت الحكم معه مع ثبوت اعتبار عينه او جنسه في عين الحكم الملائم والا اي وان لم يثبت اعتبار لا عينا
في عين او جنس ولا جنسا في جنس او عين بنص ولا اجماع فهو الغريب كحل الفار فهو الزوج الذي طلق امرأته عمدا يائسا عن حيوته في الارث
في المعارضة بنقيض قصده معللا بكونه اي تطليقه المفهوم من الفار فعلا لغرض فاسد هو الاضرار للزوجة بحرمان الميراث والعصمة
ولا جنسه بنص او اجماع لكنه مناسب له لحصول الزجرية كذا قالوا فتدبر وان لم يعتبر اصلا لا مع الحكم ولو في صورة ما ولا موثرا فيه فهو المرسل
فينقسم الى ما علم الغاءه بنص او اجماع كايجاب الصوم على الملك دون الاعتاق في الكفارة للظهار او اليمين او غيرهما تحصيلا للمشقة
التي شرع الكفارة لاجلها ليحصل الزجر وهذه الحكمة ملغاة في اعتبار الشرع بالنص والاجماع وكذا اثبات النسب ممن خلق من مائه
حقيقة لكن يكون في فراش الغير فانه ملغى بالنص الولد للفراش وللعاهر الحجر ولذا الحق الامام ولد المغربية بزوجها المشرقي
دون من هي تحته لعدم كونها فراشا بل هو عاهر وهو ما علم الغاءه مردود اتفاقا ومن ثمه انكر على يحيى بن يحيى تلميذ مالك وهو
الذي جمع الموطا افتاءه بالصوم في الكفارات لبعض ملك المغرب معللا بالمشقة بخلاف الامام عيسى بن ابان منا فانه لم ينكر عليه
حيث افتى والي خراسان به اي بالصوم معللا بالفقر للتبعات التي على ذمته فالمال كل مشغول بها فيكون فقيرا فصار غير واجد
للعبد وغيره فوجب الصوم بالنص وليس فيه اعتبار ما علم الغاءه والى ما لم يعلم عطف على قوله الى ما علم فيه احد اعتبارات
الملائم من اعتبار نوعه او جنسه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم لكن لم يعلم الغاءه ايضا فهو الغريب من المرسل وهو المسمى
بالمصالح المرسلة حجة عند مالك رحمه الله والمختار عند الجمهور من اهل الاصول والفقهاء رده لنا لا دليل على الاعتبار
من الشارع وان كان على سنن العقل فلا يعتبر اصلا وهذا لا يتاتى ممن يقول بالاخالة اذ الاخالة تفيد العلية ههنا ايضا
فافهم اصحاب المصالح مرسلة قالوا اولا لو لم تعتبر المصالح المرسلة لخلت الوقائع عن الاحكام وهو باطل فوجب قبولها
قلنا لنا منع الملازمة لان العمومات من الكتاب والسنة والاقيسة الماخوذة المعتبرات والملائمات عامة للوقائع
كلها على ما يظهر بالاستقراء وايضا عدم المدرك للحكم بخصوصه في واقعة فواقعة متروكة للاباحة الشرعية لدلالة الدليل
السمعي عليه كما مر في الاحكام فتذكر وثانيا انا نرى الصحابة كانوا يقنعون برعاية المصالح ولم ينكر عليهم فصار اجماعا
قلنا كونهم قانعين عليها ممنوع بل انما اعتبروا من العلل ما اطلعوا على اعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه ههنا
وعليك بالاستقراء حتى يظهر لك جلية الحال وان علم فيه ذلك اي احد اعتبارات الملائم فهو المرسل الملائم قبله الامام
امام الحرمين ونقل عن الامام الشافعي وعليه جمهور الحنفية قال في التحرير يجب من الحنفية قبول القسم الاخير من المرسل
وقوله احق بالقبول وقال في البديع المرسل الذي لم يعلم الغاءه مردود عندنا وردها الاكثر ومنهم الآمدي من الشافعية
وابن الحاجب من المالكية متمسكين بعدم الدليل على اعتباره اذ لم يشهد باعتباره اصل وربما يمنع عدم الدليل

فان اعتبار الجنس نوع من الاعتبار يقينا فظنا ما وههنا قد وجد الاعتبار في الشرع لجنسه في عين الحكم او جنسه او لعينه في الحكم
فتامل فيه وشرط الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره وتبعه البيضاوي كون المصلحة فيه ضرورية لا حاجية قطعية لا ظنية
كلية اي متعلقة بالمسلمين لا جزئية للبعض خصوصا كتترس الكفار بالمسلمين اذا علم قطعا انهم لو لم يرموهم استاصلوا
الكل من المسلمين وان رموهم اندفع الاستيصال قطعا فيرمى المترس بهم وان ادى الى قتل المسلمين المترس بهم وفي كونه
من المرسل نظر لان دفع الضرر العام بالضرر الخاص اصل متاصل في الشرع وعليه مناط التكاليف الشرعية فهم
فلا يرمى المترس بهم في حصن لعدم كونه كليا ولا يتوهم الاستيصال لعدم القطع وكذا لا يلقى بعض اهل السفينة في البحر لنجوة بعض اخر منها
فانه ليس كليا وكيف يجوز هذا اذ اهلاك البعض لاحياء البعض ترجيح من غير مرجح هذا التقسيم ما عولنا عليه كما في كتب الشافعية
وقد اختلفوا اختلافا كثيرا ونقل عن الآمدي الوصف المناسب ان اعتبر بنص او اجماع فهو المؤثر وان اعتبر بترتب الحكم فقط فانه
يعتبر اما خصوصه او عمومه او خصوصه وعمومه معا في خصوص الحكم او عمومه او خصوصه وعمومه معا وان لم يعتبر اصلا اما ان يظهر الغاؤه
او لا يظهر فهذه جملة الاقسام والواقع منها في الشرع خمسة لا يزيد احدها ما اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم وعمومه في
عمومه ويسمى الملائم كالقتل بالمثقل فانه قتل الا لعمد العدوان وهو معتبر في قصاص النفس وعمومه مطلق الجناية اعتبر
في القصاص المطلق وثانيها ما اعتبر الخصوص في الخصوص فقط لا بنص ولا اجماع وهو المناسب الغريب كالاسكار للتحريم
ان لم يكن عليه نص او اجماع وثالثها ما اعتبر جنسه في جنس الحكم ولا نص ولا اجماع وهذا من جنس الملائم الغريب وهو كجنس
المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر توجب مطلق التخفيف المتناول لاسقاط كل الصلوة او شطر الصلوة ورابعها
ما لم يثبت الغاؤه كالترس المذكور وخامسها ما ثبت الغاؤه وهو مطالب بتصحيح الاستقراء في دعوى تنويع هذه الخمسة
لا يزيد بل ربما يشهد الاستقراء بخلافه قال في المنهاج المؤثر ما اثر جنسه في نوع الحكم لا غير والملائم والغريب كما ذكره الآمدي وبعض
الشافعية شرطوا شهادة الاصول ايضا وهو العرض على الاصول لئلا يظهر بطلانه لمعارضته نص او اجماع او تخلف او اقتضاء
وجوده ضده وغير ذلك فقيل يجب العرض على الاصول كلها وقيل العرض على الاثنين كاف فانظر الى هذا الاختلاف الذي
وقع بينهم واما الحنفية فالمؤثر عندهم الوصف المناسب الملائم للحكم عند العقول فيه احتراز عن العلل الطردية الذي ظهر تاثيره
شرعا بان يكون لجنسه تاثير في عين الحكم كاسقاط الصلوة الكثيرة بالاغماء فان لجنسه الذي هو العجز عن الاداء من غير حرج
تاثيرا في سقوطها كما في الحيض او بان يكون تاثيره في جنسه كاسقاطها عن الحائض معللا بالمشقة وقد اسقط مشقة السفر
ركعتين فقد اثر جنس المشقة في جنس السقوط او بان يكون لعينه تاثير في جنس الحكم كالاخوة لاب وام في قياس التقدم
في ولاية النكاح وقد تقدم هذا الاخ في الميراث فقد اثر في تقدمه في مطلق الولاية او يكون بعينه تاثير في عينه اي عين الحكم
وذلك كثير في اقيسة الجزئية المذكورة في الفقه واورد عليه انه لا بد فيه اي في هذا الاعتبار والتاثير من النص او الاجماع
اذ لا اخالة عندهم فح لا يكون المؤثرة قسيما لها اي للعلة التي ثبت بالنص او الاجماع كما هو المشهور فانها قسمت
في المشهور الى منصوصة ومؤثرة الا بالاعتبار فانها باعتبار انها ثبت بالنص منصوصة وباعتبار انها مناسبة لما مع
الاعتبار المذكور مؤثرة ثم هذه الاربعة بسائط وقد يتركب بعض من الاقسام مع بعض وينحصر المركب في احد عشر قسما لان البسائط

ستة احدها ما اعتبر عينه في عين الحكم وجنسه كالمرض اعتبر في الافطار وفي جنسه وهو التخفيف في مطلق العبادة حتى شرع الصلوٰة
بالتيمم وقاعدا وثانيها ما اعتبر عينه وجنسه في جنس الحكم كالطواف اثر في طهارة السؤر وجنسه وهو المخالطة بنجاسة يشق الاحتراز
عليها اثر في علة للطهارة كآبار الفلوات وثالثها ما اعتبر العين في العين والجنس في الجنس كالجنون المطبق اثر في ولاية النكاح
وجنسه هو العجز بسبب عدم العقل اثر في مطلق الولاية ورابعها ما اعتبر جنسه في النوع وجنسه في الجنس كالصغر في ولاية المال
واليتيم اثر جنسه وهو العجز بسبب ضعف العقل في مطلق الولاية لا الصغر خصوصه اذ ايجابه للولاية على النكاح مختلف فيه فلا
اجماع وخامسها ما اعتبر جنسه في نوع الحكم ونوعه في جنسه كخروج النجاسة اعم مما من احد السبيلين اثر في ايجاب الوضوء ونوعه في
خروجها من غير السبيلين في مطلق التطهير فان تطهير البدن بخروجها منه واجب وسادسها ما اعتبر نوعه في الجنس وجنسه في الجنس
كسلب العقل فانه موثر في سقوط العبادة الذي هو جنس الافطار ولكون النية شرطا فيهما وجنسه وهو العجز لخلل في احدى القوة
موثر في سقوط العبادة كذا قالوا والثلاثي اربعة احدها ما اعتبر نوعه في نوع الحكم وجنسه في جنسه لا نوعه دون جنسه في جنسه كالحيض
اثر في حرمة القربان وجنسه وهو الاذى اثر فيه وفي جنسه وهو قضاء الشهوة في محل الاذى حتى اثر في حرمة اللواطة وثانيها ما اعتبر
نوعه في جنسه ونوعه وجنسه في نوعه دون جنسه في جنسه كالحيض فانه اثر في حرمة الصلوٰة وفي جنسه وهو حرمة القراءة وجنسه وهو
خروج النجاسة من احد السبيلين اثر في حرمة الصلوٰة ايضا لكنه غير موثر في حرمة القراءة وثالثها ما اعتبر نوعه في نوعه وجنسه
في جنسه ونوعه دون نوعه في جنسه كعدم وجدان الماء الا ما اعد للشرب فهو عجز عن الماء وقد اثر في ايجاب التيمم لقوله تعالى
ولم تجدوا ماء والاولى ان يقال بالاجماع وجنسه وهو العجز عن استعمال ما شرط استعماله اثر في سقوط اشتراطه وعدم وجوبه
فانه قد يسقط غسل الثوب النجس عند عدم وجدان الماء بالاجماع وكذا عدم وجدان الماء اثر فيه دفعا للاهلاك واما جنسه
المذكور فلم يوجب التيمم بخصوصه ورابعها ما لم يعتبر نوعه في نوعه لكن اعتبر في جنسه وجنسه اعتبر في نوعه وجنسه كخوف فوت صلوٰة العيد
لم يوثر في اباحة التيمم لا بالنص ولا بالاجماع لكن جنسه وهو العجز عن ما شرط استعماله للصلوٰة اثر في ايجاب التيمم وفي جنسه سقوط ما شرط
استعماله فيه والنوع وهو العجز عن الماء قد اثر في هذا الجنس ايضا كذا قالوا وفي هذا المثال نظر فانه فرض اولا خوف الفوت وآخرا عجز
عن الماء وهو موثر في التيمم فاذا كان هو بعينه خوف الفوت فقد ثبت اعتبار النوع في النوع وان كان غيره كما هو الظاهر فان العجز
في خوف الفوت عجز خاص اختل الكلام ثم الحق ان المراد في قوله تعالى والله اعلم ولم تجدوا ماء عدم الوجدان للصلوٰة فيشمل العجز
لخوف الفوت فانه لم يجد ماء بحيث يكفي للصلوٰة فقد اثر النوع في النوع فافهم والقسم الرباعي واحد وقصر النص على كونه جامعا
للاقسام فمثاله جامع لامثلة الكل كما اشار اليه بقوله ومثاله كانه مثال للكل السكر اعتبر في الحرمة اي حرمة المسكر لا الخمر فقط
فان حرمتها عندنا بعينها غير معللة بالسكر لقوله عليه وعلى آله الصلوٰة والسلام كل مسكر حرام رواه مسلم وجنسه وهو موقع العداوة
والبغضاء اعتبر فيها اي حرمة المسكر بالنص والاجماع ثم السكر اعتبر في حرمة موقع العداوة وهو جنس حرمة الشرب فانها اخص
من موقع العداوة وجنسه اعتبر في حرمة القذف التي هي نوع آخر من موقع العداوة كما اعتبر فيها اي في حرمة الشرب تتمة ثم
منهم من نفى الجنس في الجنس ولعله زعم انه لم يوثر العلة ح وانما العلة الموثرة الجنس ولا غير منهم من نسب الانكار فيه هذا او الى النسب
الى الامام فخر الاسلام لكن لا يظهر له وجه والشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى اسقط اعتبار الجنس في العين لا خذا اي اعتبار الجنس ليس

الا بجعل العين علة باعتبار تضمنها للجنس الذي هو العلة لانه لا يوجد الجنس في عين الحكم الا في ضمن النوع الذي وجد فيه فلا تأثير له
الا في ضمنه فرجع اعتبار الجنس في العين الى اعتبار العين في العين اقول سهو لجواز ان يكون النوع بما هو نوع اي من جهة الخصوص اشد
ملائمة بالحكم والكلام في التأثير الثابت بنص او اجماع للجنس فيحصل الظن اي ظن العلية اقوى فافهم والجمهور من الحنفية على ان
التعليل بكل من واحد واحد من اقسام الانفراد والتركيب مقبول فان كان عينه او جنسه اي اعتباره عينه او جنسه في عين الحكم
فقياس اتفاقا لوجود الاصل الذي يوجد فيه عين العلة فيتعدى منه عين الحكم وان كان تأثير عينه وجنسه في جنسه اي جنس الحكم
فقيل ذا ايضا قياس واختاره الامامان شمس الائمة وفخر الاسلام الا انه قد يذكر الاصل وقد يترك لوضوحه كما في ايداع الصبي يعني اذا اودع
رجل ماله عند صبي فاذا استهلكه لا يضمن لانه مسلط من جهة المالك على اهلاكه فلا يضمن كالمباح له بالاستهلاك فهذا الاصل قد يذكر
وقد يترك خلافا لصح في الجنس بسيطا والا لم يكن قياسا لعدم وجود العلة في نوع الحكم في محل ليتعدى الى الفرع وفيه ما فيه لان هذا الدعوى
يجب تصحيحه بالاستقراء ولم يثبت بعد كيف وقد صرح الشيخ ابن الهمام بان المرسل الملائم عند الحنفية فلا يوجد هناك اصل فيه عين الحكم المعتبر
مع عين العلة ولو كان بالتأثير للجنس فافهم وقيل ليس هذا القياس بل علة شرعية ثابتة بالرأي مثبتة للحكم فيكون بمنزلة النص لا يحتاج
الى اصل يقاس عليه اقول هذا كما ترى فاسد اذ لا مجال للرأي في درك الاحكام كيف وليس لنا اصل خامس لدرك الاحكام
ولهم ان يقولوا ان الحكم الثابت بها ثابت بالنص الوارد في جنس الحكم وهذا التعليل غني عن اثباته فتأمل فيه ولعلهم من ههنا
لقبوا باصحاب الرأي وهذا من التلقيب شيء عجيب فان منهم من اعتبر الاحالة ورد المراسيل من السنن ومنهم من قبلها
والمصالح المرسلة ايضا وعملوا بالاستصحاب الذي ليس دليلا اصلا فهم اولى بان يلقبوا بهذا الاسم فافهم والحق انه قياس
لا لان الاصل لا يوجد فيه عين العلة وهو متروك فانه قد مر ما فيه بل لان الجنس اذا اقتضى جنسا من الحكم بان اثر الجنس
في الجنس تنوع اقتضاؤه في الانواع له الفصول المنوعة اي اقتضى الجنس للعلة في كل نوع منها من الحكم الذي يناسبه فانواع
الحكم من لوازم حقيقته اي تحقق ذلك الجنس في انواعه فالاصل في هذا القياس هو ما تحقق فيه جنس العلة موجبا لجنس الحكم
فيتعدى هذا الجنس الى فرعه الذي هو نظيره في هذا الجنس لكن يتحقق في نوع مناسب لهذا المحل ونوع اقتضاء هذا الجنس
في هذا المحل كالضرورة اقتضت حل الميتة لان اقتضاءها فيه يناسبه واقتضت في الطواف طهارة سؤر الهرة لما يناسب
الطواف ذلك واقتضت عند وجود ماء الشرب فقط دون غيره من الماء جواز التيمم كما يناسب الى غير ذلك كما انها
اقتضت في النبال الطهارة مالذلك وفي الحنطة والشعير الطهارة بالقسمة يعني المذكورة جنس اقتضت التخفيف وله
انواع يوجب في كل نوع منه مع يناسبه من انواع الضرورة فكل نوع من الحكم يصلح مقيسا عليه الآخر ان كان حكمه منصوصا
او مجمعا عليه نعم اذا كان الجنس قريبا فهم ذلك قريب لظهور ما به الاشتراك فيه واذا كان بعيدا فاذن فهمه لا يتأتى الا
بفكر قوي فالمظهر للتأثير والاعتبار هو الاصل الذي اثر الجنس في جنس حكمه المنصوص او المجمع عليه وهذا اي التساوي في
جنس الحكم هو من المساواة المعتبرة في شرط القياس المعرف بمساواة الفرع للاصل لان المراد اعم من النوعية او الجنسية فتدبر
انه دقيق عزيز حتى كانه يعرف وينكر على هذا الذي ذكر من ان الاقسام المذكورة كلها معتبرة فالمؤثر ثلثة من الملائم وثلثة من
المرسل في عرف الشافعية كلها مقبول ومؤثر عند الحنفية كما ظهر لك غير الغريب ودون القريب من المرسل بل القريب بعدم ظهور تأثيره
شرعا بوجه من الوجوه ولا بد منه ثم المذكور في كتب الحنفية ان التأثير عندنا بالنص او الاجماع والاحالة او العرض على الاصول

وقد مر تفصيله عند الشافعية شرط وجوب العمل اما الجواز للعمل فثبت بالملائمة فقط فان الوصف شاهد التاثير ونحوه عدالة
فنفقد انها لا يجب العمل لكن يجوز كما انه لو قضى القاضي بالشهود الغير العدول نفذ قضاءه اقول المناسبة فقط بدون التاثير
ونحوه يفيد ظن الاعتبار او لا والاول واجب العمل به لان الاتباع بالظن واجب والثاني ممتنع عمله لان ما لا يظن كونه علة
محرام العمل فتدبر فيه قسم الحنفية ما يطلق عليه العلة حقيقة او مجازا الى علة اسما وهي الموضوعة لموجبها شرعا او المضاف اليها
اي العلة التي اضيف اليها الحكم بلا واسطة والترديد اشارة الى الاختلاف في التفسير ومعنى وهي تاثيرها في الحكم بل المؤثرة
فيه وحكما وهي اقترانه معها بل العلة التي اقترن الحكم معها على الصحيح من القول قالوا المجموع المذكور وهو العلة اسما ومعنى وحكما هي العلة
حقيقة كالبيع المطلق الواقع من المالك او وكيله من غير خيار لاحدهما فانه للملك فانه موضوع او يضاف هو اليه ومؤثر فيه والملك
مقترن به قال الشيخ ابن الهمام انه العلة التامة ما يتوقف عليه الحقيقة اي حقيقة العلة قد تحقق بدونها الدور اي الاقتران
مع العلة بمعنى وجودا او عدما ولعلهم ارادوا بحقيقة العلة ما يكون مؤثرا بالفعل بحيث يستلزم المعلول فان العلة حقيقة واما العلة
فانما يؤثر بعد تمام وجود الشرائط وارتفاع الموانع فافهم اقول اذا تمت العلة اقترن بها المعلول فالاقتران ليس داخلا
في الحقيقة اي حقيقة العلة ولا في العلة التامة فلا يكون هذا المجموع علة حقيقية ولا تامة بل من اللوازم نعم هو كاشف عن التمام المراد
اياه فتدبر وهذا ليس بشيء فان الاقتران ليس داخلا فيه كما ادعى اليه بل العلة حكما ما اقترن به الحكم وهو مع المؤثر علة تامة
البتة كما لا يخفى وقسم الحنفية الى علة اسما ومعنى فقط لا حكما كالبيع بالخيار للوضع اي لوضع البيع للملك والاضافة اي بحيث
يضاف اليه الملك فيكون علة اسما والتاثير اي التاثير في الملك فيكون علة معنى وليس مقترنا معه الملك حتى يكون علة حكما
والتراخي اي تراخي الحكم عن المؤثر لمانع هو الخيار ولا يلزم من تخلف الحكم لمانع مع وجود المؤثر تخصيص العلة على من انكر جوازه
لعدم تمامها اي العلة عنده مع وجود المانع بل المؤثر انما يتم تاثيره بانتفاع المانع وما اجاب به في التلويح ان الخلاف في جواز
تخصيص العلة في العلل الوصفية لا العلل الشرعية بل يجوز التخصيص في الوضعية بالاتفاق والبيع علة بوضع الشارع فتحكم محض
كيف لا ودلائل الفريقين عامة كما سيظهر ان شاء الله تعالى عن قريب ولما ثبت الحكم عند ارتفاعه اي المانع وهو الخيار من
وقت الايجاب فيملك المشتري الزوائد ويستحق شفعة الدار المبيعة بجنبها قبل سقوط الخيار ويصح تصرفاته من الاعتاق وغيره
علم انه ليس بسبب فان حكم السبب انما يثبت مقصورا لا مستندا من وقت وجوده وانما هذا شان العلة ولما كان يتوهم
من ثبوت الحكم من وقت الايجاب انه علة حكما ايضا قال والثبوت اي ثبوت الحكم ههنا ليس بطريق التبيين بان الحكم
ثبت من الابتداء في نفس الامر فظهر ثبوته الآن كما في الاقارير حتى يكون علة حكما ايضا لان الشرط اي شرط الخيار مانع عن
ثبوت الحكم تحقيقا فلم يكن الحكم ثابتا حقيقة قبل ارتفاعه وانما هو اي ثبوت الحكم من وقت الايجاب بطريق الاستناد
لا غير فتدبر ومنه اي مما هو علة اسما ومعنى النصاب للزكوة فانه وضع لها واضيفت اليها ومؤثر في ايجاب الزكوة لان الغنى
مناسب للاغناء ويومى اليه ما في الصحيحين ان سائلا قال الله امرك ان تاخذ من اغنيائنا وتقسم على فقرائنا فقال رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اللهم نعم الا انه لهذا اشبه بالسبب يتخلل بينه وبين الحكم العلة لتراخي حكمه الى شبه العلة
وهو النماء الذي اقيم الحول مقامه وانما كان له شبها بالعلة لان فيه النوع مناسبة بايجاب الصرف فان العرف من الزيادة اليسر

وتشكل الزم لا الى العلة نفسها فتمحض النصاب سببا لان النماء وصف في موجب الاغناء لا يستقل بنفسه ولا يوجب الغنى بلا ايجاد
الاغناء فلا يصلح للعلية خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فعنده النصاب علة تامة للوجوب لصحة التعجيل والاداء قبل الوجوب
لا يصح فالحول تاجيل عنده تفضلا منه سبحانه وعندنا المودي موقوف فان بقي النصاب الى ما بعد الحول يصير المودى
زكوة والا فلا اذ عند البقاء يثبت الوجوب مستندا وعند الهلاك لا وجوب فلا استناد فلا اداء للواجب بل يصير نفلا قلنا
لو كان النصاب علة تامة وثبت الوجوب في الذمة لوجبت الزكوة مع الاستهلاك في الحول كما يجب مع الاستهلاك
بعد الحولان وفيه ما فيه لان وجود العلة كما يستلزم وجود المعلول كذا انتفاؤها انتفاءه فيرتفع الوجوب بارتفاع النصاب كذا
في الحاشية وجوابه ان النصاب انما هو علة عنده لابتداء الوجوب لا البقاء بدليل بقاء الوجوب بعد الاستهلاك
والهلاك بعد الحولان فافهم وخلافا لمالك فان العلة عنده النصاب مع النماء فلا يصح التعجيل عنده اصلا اذ لا وجوب قبل
الحولان لا حقيقة ولا استنادا وقسم الحنفية الى علة معنى وحكما فقط لا اسما كالجزء الاخير من العلة المركبة فانه موثر والحكم
مقترن به لكنه غير موضوع له ولا مضاف اليه كملك القريب فان العلة للعتق مجموع القرابة والملك وهو آخرهما وجعل
ما عدا الجزء الاخير كالعدم في الاضافة حتى يضاف الحكم اليه فقط حتى يكون علة اسما ايضا كما ذهب اليه طائفة على ما نقل
في التلويح خلاف التحقيق الا ترى ان الشاهد الاخير اذا رجع لا يضمن الكل بل النصف فهو جزء اخير لعلة الاتلاف مع ان
الاتلاف لم يضف اليه ولم يضمن الا النصف وان السفينة اذا غرقت بالربعة فلكل كر دخل في الغرق بالضرورة فكذا
ههنا فجعل بعض اجزاء العلة في حكم العدم تحكم نعم الجزء الاخير كاشف عن الزيادة فانما هو العلة ظاهرا في بادي الراي
لا على الحقيقة وقسم الحنفية الى علة اسما وحكما فقط لا معنى وهو كل مظنة اقيمت مقام الموثر لكونها موضوعة لها ومضافا
اليها والحكم مقترن بها من غير تاثير لها فيه كالسفر للرخص اقامة الدليل الذي هو السفر مقام المدلول الذي هو المشقة
وهي الموثرة حقيقة وكالنوم للحدث اقامة للاسترخاء اي استرخاء المفاصل الذي هو الدليل مقام خروج النجس الذي
هو الموثر في الحدث وقسم الحنفية الى علة اسما فقط لا معنى ولا حكما كالايجاب المعلق فان الحكم مضاف اليه وهو موضوع له
لكن لا تاثير له فيه لما تقدم ان الشرط يمنع السببية ولم يقترن الحكم به ايضا وكاليمين قبل الحنث للكفارة باعتبار
الاضافة اي هو علة اسما لاضافة الحكم اليه كما قال تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية لا باعتبار الوضع اي ليس
موضوعا لها فانها وضعت للبر والكفارة انما يجب لستر الذنب الحنث وقسم الحنفية الى علة معنى فقط لا اسما و
حكما كالجزء المتقدم من العلة المركبة فان له دخلا في التاثير فيكون علة معنى ولم يوضع للحكم ولم يضف اليه وهو
لم يقترن ومن ثمه لم يكن سببا عند الامام فخر الاسلام وكرام عشيرته خلافا للدبوسي القاضي الامام ابي زيد وامام
شمس الائمة السرخسي وهما نظرا الى ان لا تاثير له قبل وجود الجزء المتاخر وانما له الافضاء مع وساطة المتاخر
وهذا شان السبب والاظهر ما قال فخر الاسلام ولذا اعتبروا وجود الكيل والجنس فقط شبهة في ربا النسيئة حتى
منعوا اسلام الحنطة في الشعير وقال في التلويح هذا يخالف ما تقرر عندهم ان لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء
المعلول انما الموثر تمام العلة في تمام المعلول فلم يكن للجزء المتقدم تاثيرا اقول مرادهم مما تقرر رفع الايجاب الكلي

ولنفي الوجوب اي لا يجب تاثير واجزاء الكل مساوية في اجزاء مساواتها لجواز مخالفة حكم الكل حكم كل من الاحاد كما في جر الثقيل
من الجبل فانه يقدر عليه الجماعة ولا يقدر واحد واحد على جر جزء جزء بقدر حصصهم والا فقد يكون التاثير للاجزاء
كما للتمام في التمام كالدواء المركب للمرض المركب فانه يؤثر كل جزء منه في واحد واحد من المرض مع لا تنافي اصلا
على ان الدليل والتاثير بجزء العلة لا يجب ان يكون بطريق التبعيض بان يكون للجزء تاثير حال الانفراد
بل معناه اي معنى تاثير الجزء ان يكون مع المجموع يكون له تاثير في ضمن تاثير الكل في المعلول وهذا لا ينافي في عدم تاثيره انفرادا في
جزء المعلول فافهم وقسم الحنفية الى علة حكما فقط لا اسما ومعنى كوجود الشرط بوقوع الحكم المعلق والجزء الاخير من السبب
المركب بعدم الاضافة والوضع انما هو ههنا الاقتران والاشبه عندي شراء القريب المفيد للملك الموجب للعتق وكل علة
العلة منه فتدبر فاقسام ما يطلق عليه العلة سبعة واحد مركب ثلاثي وهو العلة اسما ومعنى وحكما وثلثة مركبات ثنائية
وهي العلة اسما ومعنى والعلة اسما وحكما وثلثة مفردات هي العلة اسما والعلة معنى والعلة حكما ثم ههنا اي في فصل العلة مقصدان المقصد الاول
في شروطها المتفق عليها والمختلف فيها منها ان يكون العلة باعثة اي مناسبة ولو بالاشتمال كما في المظنة لتشريع الحكم المقصود منه جلب
مصلحة او تكميلها او دفع مفسدة او تقليلها كما في علل المأثورة من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
وهو المراد بالملائمة في كلام مشائخنا الكرام وخالف فيه اصحاب الطرد لانه لولاها اي لولا المناسبة لكان التعليل بها
من الحكم فلا قياس عليه لعدم موجب الحكم وهو ظاهر جدا واستدل الشيخ ابن الحاجب في المختصر بانها لو كانت العلة مجرد
امارة ولم يكن لها مناسبة وتاثير في الحكم لزم الدور لانها لا فائدة لها الا التعريف للحكم في الاصل فيكون معرفة حكمه توقفا
عليه وهي مستنبطة منه فيكون متوقفة على معرفتها ولاصحاب الطرد ان يمنعوا لانحصار الفائدة فيه فان فائدتها عندهم
قياس ما يوجد هي فيه على الاصل لكن يدفع بانه مكابرة اوضح البين ان ما لا تاثير له لا يوجب الحكم اقول فيه نظر اما اولا فلان
الامارة المجردة عن المناسبة قسيم الباعثة لا مقصود منها الا الاطلاع على حكمة الحكم لا التعريف كما ذكر فانحصار فائدة في
ذلك اي في تعريف الحكم ممنوع بل الاطلاع على الحكمة من الفوائد وانت تعلم انه متى لم يكن مؤثرا في الحكم مناسبا له
لا يعقل كونه حكمة الا باعتبار كونه معرفا لا غير وثانيا حكم الاصل منصوص او مجمع عليه كما تقدم في شروط حكم الاصل
سواء كانت العلة مستنبطة او منصوصة واذا كان كذلك كان حكم الاصل مستغنيا معلوما من غير تعريف العلة اياه
فاللازم من التعليل بالامارة من غير مناسبة عدم الفائدة لا الدور فتدبر وانت تعلم ان تعيين الطريق ليس بواجب
على المستدل فكما يجوز الاستدلال بلزوم انتفاء الفائدة ويمكن بان فائدتها بحسب تحققها وهو يلزم الدور لا
غائلة اصلا فافهم وما اورد عليه التفتازاني واقتضاه الشيخ ابن الهمام ان المعرف لحكم الاصل دليله وهو النص
او الاجماع والعلة واللتي هي للامارة معرفة لافراد الاصل فيعرف حكمه اي حكم الاصل فيها بتوسط العلة وليست العلة مستنبطة
عن الافراد فلا دور فاقول فيه بحث لان الافراد ليست مما يخص فهمها المجتهد حتى يحتاج الى التعليل بل هي معلومة
للكل حسب غيره فلا دخل في معرفتها للعلة الا اذا كان الاصل مشتبها وخفيا في افراده ولا كلام هنا فيه على
ان ذلك ليس من التعليل لمعرفة الافراد ليس تعليلا للحكم بل لصدق العنوان على الذات ثم الفرق بينهما الا يخفى ولا كلام

ههنا التعليل في الحكم ولا يقصد منه الا معرفة الحكم فتدبر ومنها اي من شرائط العلة ان يكون وصفا معلوما
ضابطا للحكمة لا حكمة مجردة غير منضبطة معلومة لخفائها كالرضى في العقود فانه امر مبطن لا يمكن العلم به فاقيم الايجاب المجرد
عن قرينة الهزل والاكراه ونحوها مقامه او لعدم انضباطها كالمشقة فانه من البين انه لم يعتبر كل قدر منها بل قدر معين
وهو غير مضبوط فضبط بالمظنة وهي السفر ولو وجدت الحكمة تجاهر منضبطة جاز ربط الحكم بها العدم المانع بل يجب لانها المناسب
المؤثر حقيقة وقيل لا يجوز ربط الحكم بها مع ظهورها وانضباطها والا كان حكم الملك المرفه وصاحب الصنعة الشاقة بالعكس فلا يكون
الملك المسافر مرخصا ويكون صاحب الصنعة الشاقة مرخصا لان الحكمة في الترخص مع المشقة وهي غير موجودة في سفر الملك موجودة في حضر صاحب الصنعة
الشاق والجواب ان الظهور والانضباط لحكمة المشقة هناك الا بالمظنة للقطع بانه لم يعتبر كل مشقة فيكون خارجا عما نحن فيه
ولا يجب فيها الطرد والعكس اي متى وجدت المظنة وجدت الحكمة ومتى انتفت انتفت فافهم ومنها اي من شرائط العلة ان لا يكون
عدميا بوجودي وعليه الآمدي وابن الحاجب والاكثر من اهل الاصول على جوازه اي جواز تعليل الوجودي بالعدمي كما اي كما
يجوز قلبه وهو تعليل العدمي بالوجودي اتفاقا وهو لا يذهب عليك انه اذا اراد بالعدمي ان يراد ما حكم الشارع بعدم الحكم
كعدم الجواز او عدم الوجوب فالظاهر ان عليه اتفاق الكل لا ناطة به الجواز والوجوب كيف وحكم الشارع بانتفاء الجواز والوجوب
انما يكون اذا انتفى ما انا طهما به مطلقا كيف ولو كان متحققا لم يحكم لعدم الجواز او الوجوب فلا تعليل بالوجودي فضلا عن الاتفاق عليه
وان اراد عدم وجود الحكم من الشارع فكونه معللا لعدم وجود العلة اظهر فالذي يصح الاتفاق عليه هو ان الامر الوجودي كان نافيا
للجواز او الوجوب لحكم الشارع عند وجوده بالعدم فليس عليه الا انه مصداق عدم العلة التامة للوجود وما مثلوا به من ان عدم
نفاذ البيع معلل بالحجر فهو ايضا مؤكد لما ذكرنا فان الحجر مانع عن النفاذ والعلة لعدم النفاذ حقيقة عدم صدوره من الاهل فتدبر
وهو المختار وجواز تعليل العدمي بالعدمي قيل في شرح المختصر اتفاق اي متفق على جوازه وقيل في التحرير الحنفية يمنعون العدم اي التعليل
به مطلقا سواء كان تعليل الوجودي به او العدمي به فانقلت قد استدل الامام محمد على عدم وجوب ضمان ولد المغصوب الذي مات
عند الغاصب لعدم كونه مغصوبا فقد علل بالعدم وكذا الامام ابو حنيفة استدل على نفي تخميس الخيل بانه لم يوجب في الابل عدم قال
وقول الامام محمد في ولد المغصوب لا يضمن لانه لم يغصب وقول الامام ابي حنيفة في نفي خمس الخيل لم يوجب فيه من قبيل عدم الحكم
لعدم العلة فانه استدلال على عدم وجوب الزمان بعدم علته فبقي الذمة غير مشغولة كما كانت فليس فيه تعليل بالعدمي اعلم انه لا يوجد في كتب
المشائخ الكرام الا عدم الاستدلال بالنفي من الوجوه الفاسدة وقالوا الاصح الاستدلال بالنفي الا اذا دل الدليل على ان السبب
واحد ومثلوا بالمثالين المذكورين الظاهر ان مرادهم ان لا يجوز الاستدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى
الا اذا دل الدليل على وحدة السبب فح ينتفي الحكم بانتفائه وفي كلام الامام فخر الاسلام نص فيه فعليك بالتأمل لنا كما قول اولا عدم قدرة
الوقاع مناسب للتشريع فهو معلل بالعدم ولما كان لقائل ان يقول ان التشريع معلل بالعنة وهي صفة وجودية قال والتعبير بالعنة لا يضر لان العنة
للمعنى وليس معنى العنة الا عدم قدرة الوقاع وهذا الجواب ليس بشيء فان العنة صفة قائمة بالعنين هو الخلل في عروق الذكر او المني ونحوها
وعدم القدرة من اللوازم كما لا يخفى وقد يقال في الجواب بان مناسبة العنة ليست الا لانه لزوم عند قدرة الوقاع فليس المناسب بالذات
الا هو العدم ويمكن حمل كلام المص على هذا ايضا وانت لا يذهب عليك ان عدم القدرة يعرض من ضعف البدن الطبعي المضمحل بنحو مرض دون وجود العنة

لا يوجب التشريع اي العلية البتة لا خير فافهم ولنا ثانيا من الحق ان عدم العلة علة لعدم المعلول وبهذا لا يصح مع تجويز تعليل الحكم بعلل شتى
الا ان يخص بما اذا علم وحدة العلة او المراد عدم العلل باسرها وانما ينفع لو ثبت تعليل العدمي بالوجودي فقط كما لا يخفى فاذا كان الوجودي
علة للعدمي فعدمه علة لعدمه اي عدم الوجودي علة لعدم العدم والوجود يشتمل عليه فان عدم العدمي يستلزم للوجود فالعدمي علة الوجودي هو
اثبت لا يذهب عليك انك قد عرفت انه لا ينبغي لتعليل العدمي بالوجود الا ان الوجودي مانع عن وجود العدمي عدم له فعدم الوجودي
انما هو عدم المانع فلا بد من المقتضي بل عليه علية عدم العلل الثلاث وهذا العدم قد يتحقق في ضمن وجود المانع فتامل وهذا لم
في التنبيه اولا الضرب وهو من وجودي يعلل بعدم الامتثال مع كونه عدميا اجيب لا نسلم انه معلل به بل بالكف عن الامتثال
وهو وجودي فتامل فيه وتذكر ما سلف من ان التعذيب في الآخرة قد يكون بعدم المقدور كما في ترك الواجب فانه قد يعاقب ولو لم يوجد الكف
بل الحق في الجواب ان العلة لارادة المعذب وعدم الامتثال مصحح تعلق الارادة ومرجح اياه فالعلة في الحقيقة الوجودي فافهم وثالثا
ان بيان الاعجاز مع وجوديته يعلل بالتحدي مع المعارض وعليه المدار مع وجوديتها تعلل بالدوران وهو الوجود والانتفاء عن الانتفاء
والمركب من العدمي عدمي اجيب لا نسلم ان العدم ههنا جزء العلة بل العدم شرط فتامل فيه على ان الكلام في العلة بمعنى الباعث
لا في المعرف والتحدي مع عدم المعارض والدوران دليلان ومعرفان للاعجاز وعليه المدار وفيه ما فيه لانه حل هذا لا بد من
التزام ان المظنة لا بد فيها بنوع اقتضاء ولا يكون معرفا فقط والاستقرار في الفقه يقضيه خلاف ذلك الا ان ذلك مسامحة من
قبيل اقامة الدال مقام المدلول كذا في الحاشية وانت تعلم انه لا بد في العلية من المناسبة كما مر والمظنة انما هي [illegible] لا لاشتمالها
على المناسبة فلا ايراد وان اراد بالاقامة هذا فلا وجه للتمريض فافهم الشارطون قالوا اولا العدم لا تميز عن غيره ولان التميز فرع الثبوت
والاعدام لا ثبوت لها على ما تقرر في الكلام وكلما هو كذلك اي غير متميز لا يكون علة فالعدم لا يكون علة قلنا اولا لا نسلم انه اي التميز
فرع الثبوت خارجا وان اريد انه فرع الثبوت ولو علما فلا نسلم انتفاءه في العدم ويتعلق بهذا التحقيق شريف قد بيناه في تعليقاتنا
على تعليقات شرح المواقف وقلنا ثانيا لو تم هذا لم يكن فرق بين عدم اللازم وعدم الملزوم فلا يكون عدم اللازم ملزوما لعدم الملزوم
لانها وقلنا ثالثا كما اقول لو تم هذا لم يكن العدم للعدم اي لم يكن عدم العلة علة لعدم المعلول لعدم الا انتفاء التميز وهو خلاف
المتقرر والكبرى القائلة كلما هو كذلك اي غير متميز لا يكون معلولا اذا ضم الى الصغرى المذكورة فهي العدم غير متميز ينتج ان العدم غير معلول
وهو للوجودي ويعلل بالاتفاق اي ما هو متفق عليه اتفاقا وهو معلولية العدمي بالوجودي وقالوا ثانيا لو كان العدم علة للوجود فاما
مطلق والمضاف الى ما فيه مصلحة او الى ما فيه مفسدة او الى نقيض المناسب وغيره والعدم المطلق لا يصلح للعلية بالضرورة والمضاف
الى ما فيه مصلحة لتفويته لها فلا يوجب الحكم والمضاف الى ما فيه مفسدة عدم المانع لان المفسدة هي المانع فلا بد من المقتضي غيره فهي العلة
لا العدم والمضاف الى نقيض المناسب لو كان علة فكان لكونه مظنة فلا يكون مظنة لان نقيض المناسب ظاهر خفي عن المظنة بل
هو نفسه ولو كان خفيا كان نقيضه ايضا خفيا لان خفاء احد النقيضين يستلزم خفاء الآخر فالعدم المضاف اليه ايضا خفي والخفي لا يعلم بالخفي
فلا يكون مظنة اليه والمضاف الى غير نقيضه غير راجح للعلية فانه لا توجيه مع نقيضه فلا يوجب الحكم والاقسام باسرها باطلة فتعليله بعدم اليه باطلة [illegible]
مثال مثلا اذا قيل المرتد يقتل لعدم الاسلام فليس قتله لعدم شيء ما بل قتله بالعدم المقيد فلو كان في قتله مع الاسلام مصلحة فقد
فاتت ان كان فيه مفسدة فعدم الاسلام عدم المانع فلا بد من المقتضي ان كان الاسلام نقيضا للمناسب فهو الكفر المناسب للقتل.

فهو العلة واما خفي فالاسلام خفي فعدمه خفي وان لم يكن هو نقيضا للمناسب للقتل شيء آخر يوجد معه فيقتل لعدم الاسلام ايضا كما روي عن
مالك فلا يكون عدم الاسلام علة قلنا نختار ان المضاف اليه نقيض المناسب هو العدم نفسه فلا ثالث حتى يكون هذا العدم مظنة له فلا بد من
تصحيح هذا الثالث بالاستقراء كما في هذا المثال الحرابة ودونه خرط القتاد اقول على ان الاحكام متضادة ربما يعلل باوصاف متناقضة مع ان المعلول
من مجموع هذه الاحكام واحد كالعصمة المعلولة بالاسلام والقتل المضاد لها المعلول بعدمه والمتوهم من هذا الحكم التزام خوف عن القتل فيختار انه
مضاف الى مادية مصلحة وهو علة للحكم المضاد وللحكم المعلول بالمصلحة والمقصود تحصيل المصلحة فلا تفويت فتدبر وهذا الا توجيه له فان مقصود المستدل
ان للعدم اما مضاف الى المصلحة التي تحصل في الحكم المعلل بهذا العدم ففي اعتبار العدم المقدية تفويت فلا يصلح علة وهذا لا يرد عليه شيء والمص
توهم ان المراد مصلحة اي حكم كان وهو بعيد منه فافهم ومنها اي من شروط العلة عند جمهور الحنفية ان لا يكون العلة المستنبطة قاصرة مختصة
بالاصل كجوهرية النقدين اي ثمنيتها خلقة في باب الربوا والاكثر من اهل الاصول ومنهم مشايخنا السمرقنديون عليهم الرحمة على جوازها
اي جواز كون المستنبط قاصرة كالمنصوصة اي كما انه يجوز تصور المنصوصة اتفاقا والمانع يقول لا فائدة فيها اي لا فائدة في اعتبار
القاصرة واستنباطها لانحصار الفائدة في معرفة الحكم الفرع والنقض بالمنصوصة القاصرة بانه لا فائدة فيها ايضا يدفع بانها عدم التعدية
نصا بخلاف المستنبطة فان عدم التعدية فيه بالرأي وهو يحصل بالكف عن التعليل وقول ابن الحاجب في الجواب ان العلة دليل الحكم
والنص دليل الدليل فالفائدة دلالتها على حكم الاصل لا يخفى ضعفه فان حكم الاصل منصوص او مجمع عليه فهو معلوم على الكل وجه فلا يحصل
بالعلة فيلغو او لا دلالة لها بل الحق في الجواب ان النص دليل الحكم انا والعلة دليل لما فمعرفة الحكم فائدة فلا يلزم الفراغ عنه والقول
بانها ليست فائدة فقهية فانها استخراج حكم المسكوت ممنوع فان لم الحكم ايضا من فوائد الحكم وليست منحصرة في استخراج حكم مسكوت كما
لا يخفى قال المجوز اولا الدليل قد دل على علية الوصف القاصر دلالة الدليل لا ينكر فوجب القول به وفيه ما سيأتي من دلالة الدليل ممنوع
فان من شرطية العلية التاثير وذا لا يمكن بدون التعدية وقال المجوز ثانيا لو كانت العلة مشروطة بالتعدية والتعدية انما يكون بالعلة
دار التوقف كل على الآخر والجواب بان تعدية الوصف غير تعدية الحكم والعلية مشروطة بتعدية الوصف والتوقف على العلة تعدية الحكم فلا دور
على انه تلازم بينة وليس فيه توقف لواحد منهما على الآخر فتدبر ثم قيل الخلاف الواقع في صحة التعليل بالقاصرة لفظي لان التعليل هو القياس
باصطلاح الحنفية والقاصرة ابدا حكمه وليست قياسا فلم يكن تعليلا والجماهير ارادوا به استخراج المناسب فحكموا بصحة التعليل به فلا خلاف
في المعنى وهذا النقل في اصطلاح الحنفية لو تم لم يكن التعليل بلا قياس وقد قيل به كما قد مر في جواز التعليل بما يؤثر هو في جنس الحكم وقيل في
التوضيح ليس الخلاف لفظيا بل معنوي مبني على اشتراط التاثير في كما ذهب الحنفية والاكتفاء بالاخالة كما عليه الشافعية فعلى الاول يلزم
التعدية في المستنبطة والا فلم يؤثر في محل آخر ايضا فلم يكن علة دون الثاني لكفاية المناسبة بالرأي ولو في محل الحكم من دون ظهور تاثير ما
اصلا وقال في التحرير انه غلط لصحة التاثير عندنا باعتبار الجنس لعلة في الجنس للحكم فيجوز كون العين قاصرة لا يوجد في غير الاصل ويكون لجنسه
تاثير في حكم جنس الحكم فلا ينفع البناء على التاثير فيما نحن فيه اقول مقصوده ان المراد بالتعدية ما يوجد هو او جنسه في غير الاصل وبالقاصرة ما لا يوجد
هو ولا جنسه فيه بل يختص بالاصل والتعدية بعينه او جنسه لازم على تقدير وجوب التاثير بخلاف الاخالة وح صح البناء فان قلت المتبادر
من تعدية العلة وجود عينها في محل آخر قال هذا بالحقيقة تحرير المسألة ليكون محلا للمنازعة لا يؤول الى النزاع اللفظي الذي يبعد كل البعد
صدوره عن المخلصين الكرام فافهم فرع قال جمهور الشافعية اذا اجتمعت العلل وتعارضت المتعدية والقاصرة رجحت المتعدية لاشتمالها على

فائدة زائدة وهي باطلة وحكم الفرع واذا اجتمع وصفان صالحان للعلية واحدهما متعد والآخر قاصر فحمل المتعدي مستقلا بالعلية لا مجموعهما
سلمنا لتعدية بدا لهم ومنها اي من شروط العلة عدم النقض وهو تخلف الحكم عنها في محل عند مشايخ ما وراء النهر ومنهم الامام علم الهدى
الشيخ ابو المنصور الماتريدي قدس سره والامام فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله تعالى وابي الحسين المعتزلي وظاهر الامام الشافعي
وقال الاكثر يجوز النقض لمانع وعليه القاضي الامام ابو زيد من مشايخ ما وراء النهر وحنفية العراق قاطبة وهو الصحيح من مذهب علمائنا
الثلاثة الامام ابي حنيفة وصاحبيه لقولهم بالاستحسان بالاثر المخالف للقياس وشرطهم لصحة القياس عدم كون الاصل معدولا
به عن سنن القياس فقد تخلف الحكم عن العلة ههنا ولما كان الشارطون يقولون ان العلة معدومة لانه تخلف شرط وجودها قال ومن
ان الوصف المؤثر غير معدوم فيهما بل انما المعدوم التاثير وذلك كما يظهر بالتامل في الحاشية قال صدر الاسلام تكلم القوم
قديما وحديثا في تخصيص العلة ولم يرو عن الامام وصاحبيه وزفر وسائر العلماء نص وادعى قوم من جملة اصحابنا كالشيخ
الامام ابي بكر الرازي والشيخ ابي الحسن الكرخي والقاضي جليل ابن احمد السجزي ان مذهب ابي حنيفة القول بتخصيص العلة
واستشهدوا بالمسائل وذكر المحاسبي من الاشعرية ان ابا حنيفة يقول ذلك وعده من مناقبه وقال في التحقيق من جوز تخصيص
العلة من مشايخنا زعم ذلك مذهب علمائنا الثلاثة انتهى وقيل يجوز النقض في المنصوصة فقط دون المستنبطة وقيل يجوز
في المستنبطة فقط دون المنصوصة لنا تخصيص عموم العلة كتخصيص عموم اللفظ فان ظاهر كل منهما يقتضي الاجراء لكن مهجور
في بعض الافراد فلا بد من القول بالجواز فان قيل العام لفظ فيقبل التخصيص بخلاف العلة فانها معنى غير قابل له قال القول
بان التخصيص من صفات اللفظ فلا يتحقق في المعنى اصطلاح جديد لا يدفع المعنى فانا نقول ان العلة كانت موجبة للحكم
في كل ما يوجد فيه لكن تخلف لمانع يمنعه اياه من التاثير كالعام المقتضي للحكم في الكل ومنع المخصص في البعض فهل منع
من اطلاق اسم التخصيص في المعنى شيئا واستدل النافون التخصيص والتخلف لزم التناقض لان وجود العلة يقتضي ثبوت
فيه الحكم والمانع يمنع عنه اجاب عنه بقوله ولا يلزم التناقض لان المانع استثناء عقلا فلا نسلم ان وجود العلة يقتضي ثبوته كل
فيما يوجد فيه المانع وانما يلزم لو اقتضى تاثير العلة وهو ممنوع لمنع المانع واستدلوا ايضا بانه لو جاز التخلف والتخصيص لزم تصويب
كل مجتهد لان لكل احد ان يقول عند [illegible] تخلف الحكم لمانع واجاب عنه بقوله ولا يلزم التصويب كما زعم الامام
فخر الاسلام لان التخلف في المستنبطة لا يسمع الا ببيان مانع صالح للمانعية فان ظهر هذا المانع حكم ببقاء العلل والا فبطلانها
بسبب التخلف فلا تصويب للفريقين فافهم على ان طرق الدفع كثيرة سوى النقض فيدفع بها التعليل فيظهر الخطاء من الصواب
والصواب غاية ما لزم انا لا نعلم تعيين المخطي من المصيب ولا يلزم منه اصابة كل في الواقع فتامل فيه قالوا اولا لو جاز التخلف
فلمانع او فقدان شرط وعدم المانع ووجود الشرط جزء العلة لان المستلزم للمعلول هو الكل من المؤثر وعدم المانع ووجود
الشرط ولا كل والحال انه لا جزء بوجود المانع او فقدان شرط انتفى العلة فانتفى الحكم بانتفائها فلا تخلف قلنا النزاع
انما هو في الوصف الباعث المؤثر لا في جملة ما يتوقف عليه المعلول ولا دخل للشرط وعدم المانع في التاثير اتفاقا بل المؤثر
نفس الوصف وقد تخلف الحكم عنه ومن ههنا اندفع قولهم في الاستدلال لو صحت العلة مع التخلف لزم الحكم في صورة التخلف
لان وجود العلة ملزوم المعلول ووجه الاندفاع ان ملزوم المعلول هو وجود العلة التامة لا المؤثر فقط والنزاع انما وقع فيه

اعلم ان دلائلهم هذه الدلائل المذكورة انما تدل على انهم ارادوا بالعلة المؤثر التام الجامع لشرائط التاثير والادلة تامة فيه فان عدم المانع ووجود الشرط تتمان للتاثير البتة فاذا وجد المانع او انتفى الشرط انتفى المؤثر التام فانتفاء الحكم به فلا تخلف والقول بتخلف الحكم عن المؤثر التام لو وجد الحكم محل التخلف ولزم التناقض لكونه ملزوما للحكم وايضا يلزم تصويب كل لان عدم وجود الحكم لما لم يكن لعدم تمام العلة ايكن ان يدعي كل احد علية كل وصف ولا يضر النقض حينئذ فالاشبه ان النزاع لفظي فمن اجاز التخلف اختار عن المؤثر الغير المستجمع لشرائط التاثير ومن منع منع عن المؤثر التام قال صاحب الكشف الخلاف في مسئلة تخصيص العلة راجع الى العبارة لان العلة في غير موضع العلة صحيح عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم الا ان العدم عند المانع بمضاف الى عدم العلة وعند المجوز الى المانع قال المصنف والحق انه معنوي يظهر ثمرته في الجواب عن النقض فعند المجوز يجوز ابداء المانع ودفع المانع في مسئلة انخرام المناسبة بوجود مفسدة لازمة راجحة او مساوية فعند المجوز لا انخرام بل تخلف لمانع وعند المانع انخرام انتهى وهذا البيس على ما ينبغي فان انتفاء الحكم لازم البتة لعدم المانع فالمجوز ينسب اليه والمانع ينسب الى انتفاء العلة لدخول عدم المانع فيها واما انخرام المناسبة بمفسدة راجحة او مساوية فلا يثبت القول به عند المانع حتى يكون ثمرته فافهم وقالوا ثانيا يعارض دليل الاعتبار اي اعتبار العلة الذي هو مسلكه من مسالكها ودليل الاهدار الذي هو تخلف الحكم عنها والتعارض موجب للتساقط قلنا وجود دليل الاهدار ممنوع بل التخلف ليس دليل الاهدار الا بلا مانع والكلام عند وجوده فلا تساقط وانت اذا تاملت علمت ان الدليل تام ان اريد العلة التامة فان تخلف الحكم دليل عدم تمام العلة وقالوا ثالثا العلة الشرعية كالعلة العقلية في ايجاب الحكم ولا تخصيص فيها فلا تخصيص في الشرعية والجواب ان العلل العقلية علل بالذات وما بالذات لا ينفك فلا تنفك عللها وتاثيرها فلا ينفك المعلول عنها وهذه اي العلل الشرعية علل بالوضع من الشارع فلا يستلزم معلولها فافترقا كذا في المختصر اقول هذا الجواب غير مرضي لان الشارع جعلها موجبات للحكم وجعله حق فهي والعقلية سواء في الايجاب فلا تخلف بلا مانع ومن تمهيد المانع في العلة المنصوصة اتفاقا فالفرق بينها وبين العقلية مما لا طائل تحته بل الحق في الجواب ان المؤثر العقلي وهو العلة الفاعلية كالشرعي اي كالمؤثر الشرعي يجوز فيه التخلف لمانع وان لم يجز التخلف في التامة الا ترى لا يحترق الحطب الرطب من النار المحرقة لكون الرطوبة مانعة من الاحتراق والعلة التامة العقلية كالتامة الشرعية لا يجوز التخلف فيهما وتيسير كلام المجوز فيها بل في المؤثرة ونحن على ثقة منك انك اهتديت الى ان قياس الشرعية على العقلية قرينة واضحة على ان مراد المانع بالعلة هي التامة فثبت ولا تزل والله اعلم بمراد عباده الكرام المانعون في المستنبطة قالوا لو صحت المستنبطة مع التخلف لكان هذا التخلف لمانع والا اي وان لم يكن لمانع بل بلا مانع فلا اقتضاء من العلة فلا علية والمانع انما يكون بعد العلة والا اي وان لم يكن وجود العلة مع وجود المانع فعدم الحكم لعدم العلة لا للمانع فاذن قد توقف العلة على المانع وهو على العلة فيدور واجيب بانه دور معية اي تلازم بين العلية والمانعية وتوقف احدهما على الآخر ممنوع ودفع بان ليس المراد توقف كل منهما في نفس الامر على الآخر بل توقف علم كل منهما على العلم بالآخر وتقريره بان لم اقامه لا يعلم بالمانعية اي بمانعية المانع الا بعد الاقتضاء اي العلم به والا فيعود انتفاء المقتضى فلا يعلم المانعية ولا يعلم الاقتضاء بدون التخلف

الا بعد العلم بالمانعية فان التخلف من غير علة المانع ويوجب التردد في اقتضاء المؤثر فح لزم الدور وقد يجاب بان ظن العلية
يحصل بمسالكها من غير توقف على العلم بالمانع واستمراره موقوف على المانع اي العلم به عند التخلف فان التخلف مريب الا
عند المانع والمانع موقوف على اصل الظن بالعلية لا على استمراره فلا دور اقول المانع اي الظن به في محل التخلف موقوف على
ظنها فيه والا فيجوز انتفاء الحكم بانتفاء المقتضي وظنها فيه موقوف على المانع اي على الظن به فيه لان التخلف من غير مانع
دليل عدم المقتضي والمسالك لا يفيد ظن العلية فيما تخلف فيه الحكم وان افاد في غيره الا عند وجود المانع فيه ورد استشكل
ايضا بما قال ان الظن العلية العلم ما التخلف كما لو سأله فقيران فاعطى احدهما ومنع الفاسق فانه لا يحصل ح ظن علية الفقر الا بعد ظن انتفاء
ما نعا والمسالك بانفرادها لا تفي بالصواب بالجواب ان المتوقف على السلبية العلم بما المانعية بالفعل والظن بها والمتوقف عليه العلية والظن بها هي
بالقوة وظنها وهو كون الشيء بحيث اذا جامع باستتماعه مقتضاه وجد هذا الشيء اولا هذا المانعون في المنصوصة قالوا دليل
للمستنبطة من مسالكها يوجب الظن بها والتخلف مشكك لاحتمال المانع في محل التخلف فيكون علة واحتمال عدمه فيه فلا يكون
فلا تعارض بين دليلها ودليل عدمها الذي هو التخلف لرجحان الاول واجيب بان الشك في احد المتقابلين يوجب الشك
في الآخر لانه تجويز الطرفين على السواء فقولك العلية مظنونة وعدمها مشكوك تناقض بل العلية ايضا صارت مشكوكة فانقلبت
فما معنى قولهم الظن لا يزول بالشك قال واما قول الفقهاء الظن لا يرتفع بالشك فمعناه ان حكم الاقوى الثابت لا يزول
بالاضعف الطاري شرعا اي اوجب الشرع العمل بمقتضى الاقوى وان طرأ الاضعف المعارض ولا يمكن مثله ههنا
لان الكلام ههنا في نفس الظن بل يحصل عند التخلف ام لا اقول يمكن ان يقرر هكذا التخلف في نفسه مع قطع النظر عن كل
امر مشكك فاذا انضم مع دليل العلية احتمال المانع صارت العلية مظنونة ظنا قويا لاضمحلال انتفاء الاقتضاء بدليله والمشكوك
يصير بالمرجح مظنونا بالضرورة فالصواب في الجواب ان عند الافراد كل من دليل المستنبطة والتخلف يوجب الظن لكل
من العلة وعدمها وعند الاجتماع يحصل الشك في الطرفين للتعارض بينهما فلا نسلم قولك التخلف مشكك بل هو مفيد لعدم العلة
وفيه ما فيه فان احتمال وجود المانع وعدمه كلا منهما قائمان على السواء فالتخلف في نفسه مشكك فلا مجال للمنع الا ان يدعى
ان احتمال عدم المانع بعيد لكثرة انتفاء الحكم لانتفاء المقتضي واصالته بعدم العلية فافهم واما المنصوصة فلا يقبل النقض
وتخلف الحكم عنه للزوم بطلان النص العام المفيد للزوم الحكم اياه فان التنصيص على العلة بمنزلة قوله كلما توجد العلة فيه يوجد الحكم
بخلاف الحكم المستنبط فان دليلها الاقتران اي اقتران الحكم مع عدم المانع فيجوز التخلف لاحتماله واجيب في المختصر ان كان
النص قطعيا بعدم القبول للتخصيص مسلم ولا نزاع فيه والا قيل التخصيص ح بتقدير المانع وليس هذا من بطلان النص بل
التجوز لدليله اقول النقض اي نقض مقدر مفروض والكلام فيه وان كان تقديره محال بان يكون مقطوعا فلا معنى لتسليم
التخصيص فالتقدير للمانع هو الحق في الجواب فتدبر وشرع الموانع كما ذكر في كتبنا خمسة الاول ما يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فان
الحرية مانعة عن كونه مبيعا وثانيها ما يمنع تمامها وتأثيرها بالفعل في ايجاب الحكم كبيع عبد الغير فانه وان كان صالحا لايجاب الحكم للغير
فانها لا يتم الا باجازته لكونه ملكا له وثالثها ما يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط للبائع يمنع ملك المشتري مع كونه مؤثرا حقيقة
متوقف على انتفاء الخيار ولذا بعد ارتفاعه يثبت الملك من الاصل ورابعها ما يمنع تمامه اي تمام الحكم وان ثبت

تقسيم الموانع

ابتداء وكخيار الرؤية لا يملك المالك التصرف لكن لا يتم الملك بالقبض معه بل يجوز بالرد بلا قضاء ولا رضاء وهذا آية عدم تمام الملك ونحوهما
يمنع لزومه اي لزوم الحكم كخيار العيب المانع من لزوم الملك فقط لا يتمكن المشتري من الفسخ بعد القبض الا بالقضاء او التراضي ولو لزم
لما افتقر جبرا بالقضاء ولم يتم الملك لم يحتج في الفسخ اليهما فافهم واما الكسر فهو التخلف عن الحكمة دون العلة التي هي المظنة
كتخلف رخصة السفر عن الصنع الشاقة في الحضر وعند البعض الكسر يقال على النقض المكسور الذي سيجئ فالمختار انه لا يبطل
العلية وعليه الاكثر خلافا للبعض لنا العلة المظنة لا الحكمة وهي شاملة لا نقض عليها اما المقدمة الاولى فلان الحكم لما وجب
اعتباره في اناطة الحكم وامتنع اعتبارها لعدم انضباطها في تعليق الحكم به في نظر الشارع ولتعذر تعيين القدر الصالح للاعتبار بحيث
يعرف عند المكلف ضبطت بما هو امارة ومظنة تيسر اعلى المكلف فيكون هذه المظنة هي المعتبرة في اناطة الحكم فهي العلة
ولعلت الحكمة وما في المنهاج العلم باشتمال الوصف المجعول علة عليه اي على القدر الصالح دون العلم به اي بهذا القدر ممتنع
فيجب علم تحقق هو العلة فاقول ممنوع لان تعذر التعيين تحققا بحيث لا يبقى ارتياب لا ينافي الضبط تخمينا بما هو في الغالب يستلزم
اياه وتدبر الا تقولون قالوا الوصف المجعول علة تبع للحكمة فانه انما اعتبر لاجلها فهي العلة حقيقة فالنقض الوارد عليها وارد على العلة
فيبطل العلية قلنا الوصف وان كان اعتباره لاجل الحكمة لكن لا يلزم كونها علة بل لا اعتبار لها الا اذا كانت منضبطة وح فالعلة
هي المظنة الا ترى البكارة علة للاكتفاء بالسكوت في النكاح بحكمة الحياء الغالبة فيها والثيب لو كانت اوفر حياء لم يعتبر سكوتها
اجماعا لعدم كون مراتب الحياء منضبطة في نفسها بل ضبطت بالبكارة نعم لو كانت لها اقدار مختلفة و لكل قدر وصف ضابط مناسب
لشرع حكم لائق من شرائع حكم اليد بكل من الاقدار كالقطع اي وجوبه بالقطع العمد العدوان فانه ضابط لقدر من الجناية وحكمه
اللائق القطع قصاصا تحصيلا للزجر والقتل اي وجوبه بالقتل العمد العدوان فانه ضابط لقدر آخر من الجناية اعلى من الاول فشرع
الحكم اللائق به وهو القتل تحصيلا للاكثر من الزجر الموجود في الاول واما النقض المكسور وهو نقض بعض العلة مع الغاء الباقي
من الاجزاء وبان يكون العدد للمدعاة مركبة من اجزاء فتبين كفاية البعض من الاجزاء في المناسبة ويلغي الباقي في العلة
ثم نقض الجزء المناسب فالمختار انه وارد على العلة ويبطل به العلية الا عند ظهور مانع وعليه الاكثر خلافا لشرذمة قليلة ذاهبة
الى ان الوصف وان كان طرديا دافع للنقض مثاله قول الشافعي في بيع الغائب بيع مجهول الصفة فلا يصح كبيع عبد بلا تعيين فينقض
الحنفي بتزوج من لم يرها فانه تزوج صحيح مع وجود الجهالة بناء على ان الجهالة مستقلة بالمناسبة في افساد العقد لافضائه
الى المنازعة والبغضاء فلو كان الوصف المدعى علة لكان الجهالة فقط وكونه بيعا وصف طردي لا دخل له ثم في القياس
المذكور شيء آخر قوي هو ان الجهالة انما يفسد الرضاء من المشتري فيكون موكولا الى رضاه ويثبت الخيار لانه يفسد
وهذا بخلاف النكاح فانه يصح مع الهزل ايضا فلا يتوقف الا على الرضا بالتكلم بالسبب وقد وجد فيفيد لنا العلة ههنا اما
المجموع او الباقي بعد الالغاء والاول باطل لالغاء الملغي من الاجزاء فتعين الباقي للعلة والباقي منقوض فيقبل
هذا النقض فافهم ومنها اي من شرائط العلة الانعكاس عند البعض وهو انتفاؤه اي الحكم عند انتفائها اي العلة
وذلك مبني على منع التعليل بعلتين كل منهما مستقل بالاقتضاء للحكم اذ لا يكون الحكم بلا باعث عليه تفضلا منه سبحانه علينا
كما هو مذهبنا معشر اهل السنة القاصمين للمبتدعة او وجوبا عليه تعالى كما عند المعتزلة واذا لم يكن بلا باعث فينتفي عند انتفاء الباعث

لعدم وجود باعث آخر والحق عند الجمهور جوازه اي جواز التعليل باكثر من علة فلا يشترط الانعكاس ولذا اخذ الامام فخر الاسلام
الاستدلال بالنفي على انتفاء الحكم من الوجوه الفاسدة والقاضي الباقلاني يجوزه في العلة المنصوصة فقط دون المستنبطة
وقيل بعكسه اي يجوز تعدد المستنبطة دون المنصوصة والامام قال يجوز التعدد عقلا ويمتنع شرعا لو لم يجز التعدد
عقلا او شرعا لم يقع وقد وقع فان البول والغائط والمذي والرعاف كل يوجب الحدث باستقلاله وكذا القصاص
والردة كل منهما بانفراده علة للقتل القتيل ليس الا ان المعلولان اما امر واحد او الا لاخذت الاحكام وليس كذلك
بل الاحكام متعددة ولذلك ينتفي قتل القصاص بالعفو ويبقى الآخر وهو قتل الردة وبالعكس اي ينتفي القتل بالردة ويبقى
الآخر بالاسلام قلت تعدد الاحكام لا يوجب تعددا في الذات فان الذات الواحدة قد ربما يضاف الى شيئين فيختلف
بالاعتبار فتختلف الاحكام وكونه تعددت بالاضافة الى الادلة اذ ليس مابه الاختلاف ههنا الا ذلك والتعدد باطل لان
الاضافات لا يوجب تعددا في ذات المضاف اليه وللخصم ان لا يقنع عليه بل يقول تعدد الاضافة الى العلة يجوز ان يكون
تعدد المضاف وان لم يستلزم الاضافات الاخر بل هذا اول المسئلة فتدبر قال شارح المختصر لو وجب الاضافة الى العلل
التعدد في الذات لامكن بقاء احد الحدثين مع انتفاء الآخر فيمكن بقاء حدث البول مع انتفاء حدث الغائط وبان التعدد
لا يوجب امكان البقاء لجواز كونهما متلازمين قال المصنف لو تعدد الذات لتعدد الوجود فتعدد الاعدام فيكان يتصور عند العقل
انتفاء احدهما مع بقاء الآخر وان كان بينهما تلازم في الواقع وهذا هو مراد شارح المختصر وللسائل ان لا يقنع عليه ويقول ان اراد
تصور انتفاء احدهما مع بقاء الآخر تصورا مطابقا فاللزوم ممنوع وان اراد انفكاك احد التصورين عن الآخر فبطلانه
ممنوع وما قيل القتل بالردة حق الله تعالى والقصاص حق العبد وهما متغائران فاقول مدفوع بان ذلك التغائر
معتبر في جانب العلة والحكم المعلول هو القتل ولذلك كان الحكمة في احدهما هو القتل بالردة حفظ الدين وفي الآخر
هو القصاص حفظ النفس وانت لا يذهب عليك ان القتل فعل قائم بالقاتل متعلق بالمقتول ولا شك ان القتل بالردة فعل الامام
او القائم مقامه والقتل القصاص فعل الولي او ما يقوم مقامه والاول واجب والثاني مباح فهما متغائران قطعا واما على المقتول
فانما هو تسليم نفسه الى الاولياء ان طلبوا قتله فليس ههنا اتحاد اصلا ولعله هو الذي رآه هذا القائل واعترض الآمدي بان النزاع
انما هو في الواحد بالشخص والمخالف يمنعه في الصورة المذكورة بل المعلول في تلك الصورة واحد بالنوع اقول المفروض في الصور
المذكورة التوارد للعلل معا كما اذا بال ورعف معا فلو كان هناك اتحاد بالنوع لا بالشخص لكان بازاء كل علة معلول شخص
مغائر بالشخص لمعلول بازاء اخرى ولزم اجتماع المثلين وانت لا يذهب عليك ان هذا اللزوم انما يتم لو كان لكل علة معلول
بل المؤثر ههنا القدر المشترك بين العلل في واحد شخصي قليل ههنا شأن نفهم ثم اعلم انه قال الشيخ ابن الهمام الظاهر
بعد كون الكلام في الواحد الشخصي من الشرع وهذا يدل على ان الكلام في الحكم الواحد بالنوع بل يتعدد وعليه ويتم الكلام
غير كلفة فان الحدث واحد بالنوع قطعا وقد تعدد موجباته وسقط التكلفات التي قدمرت لاثبات الوحدة الشخصية
ويؤيده انهم جعلوا من فروع الانعكاس وهو ان ينتفي بانتفاء العلة ومن البين انه انما يلزم لو امتنع تعدد العلة للحكم
المتعلق بفعل الواحد بالنوع واما اذا امتنع في الواحد بالشخص دون الواحد بالنوع فيجوز ان ينتفي الحكم الشخصي بانتفاء العلة ويبقى نوعه

فلا القياس فلا يصح التفريع فافهم و استدل لو امتنع تعدد العلل امتنع تعدد الادلة على حكم واحد لانها معرفات مثلها و منع الملازمة لان الادلة الباعثة اخص من مطلق الادلة فلا يلزم من امتناع التعدد فى الاخص امتناعه فى الاعم المتحقق فى فرد آخر المانعون قالوا اولا لو تعددت العلل لزم استقلال الكل لانه مفروض و عدمه لنفسه غيره عنه و لزم الثبوت لهما لانهما موثران لا محالة لامكان الثبوت بدون كل منهما فلزم التناقض قلنا الملازمة ممنوعة و معنى الاستقلال و الثبوت به كونها بحيث اذا انفردت ثبت به الحكم و هذه الحيثية ثابتة لهما اذا اجتمعا و ليست منتفية فلا يلزم عدم الاستقلال و لا عدم الثبوت بهذا المعنى اقول انما اختير ههنا هذا المعنى لانه مشترك بين المجوزين مطلقا عن القائلين بكون كل موثرا فيه مستقلا عند الاجتماع و المجموع و الواحد جزء الا كما زعم التفتازانى من تخصيصه بالقائل بالجزئية فقط كما لا يخفى و سيجئ ما هو التحقيق ثم لا يذهب عليك ان هذا الجواب ليس بشىء لانه لو تعددت لامكن وجود شخص المعلول من كل فلم يتوقف على التعدد و لم يستقل واحد الا فلم يكن ثابتا بواحد فلا ثبت حيثية الثبوت به اى بتاثيره اذا انفردت بل يلزم ان لا يثبت بكل و لم يستقل واحد ثم ان كلا فرضت علة فيجب الثبوت بتاثير كل فلزم الثبوت به فلزم النقصان قطعا فتامل فانه دقيق كانه يعرف و ينكر ثم ان هذا التناقض لا يلزم فى الواحد بالنوع فان له وجودات فباعتبار بعضها يتوقف على واحد و باعتبار آخر على آخر فان كان الكلام فيه فالجواب تام قال فى الحاشية احد الاستقلال بمعنى الثبوت بها الا غير و هذا على نحوين الثبوت بالفعل و الثبوت على التقدير و الاول حقيقة و الثانى مجاز كما فى شرح المختصر و ذلك كما تقرر ان اطلاق الوصف على الافراد المقدرة مجاز فالمستدل اجرى كلامه على الحقيقة و المجيب اجرى بتحرير المراد و هذا الكلام بظاهره يدل على ان الثبوت لكل من العلتين بعد الاجماع ثبوت تقديرى مجازى و ان الثبوت بكل ليس الا حال الانفراد و على هذا الانفراد شرط فى ثبوت المعلول و بعد الاجتماع لم يثبت الواحد منهما حقيقة فلا تاثير حقيقة فلا علية حقيقة و هذا بالحقيقة اعتراف باستناع التعدد حقيقة ثم قال و لما قلنا اندفع ما فى شرح الشرح ان معنى الاستقلال هذا فلا يصح قول شارح المختصر و تسميته بالاستقلال مجاز و انت لا يذهب عليك ان غاية ما يلزم مما ذكر كون الثبوت مجازا فى الثبوت على تقدير الانفراد و لا يلزم منه كون الاستقلال مجازا فان التجوز فى التفسير لا يستلزم التجوز فى المفسر ثم الحق المجازية قطعا لان التاثير ليس الا اثبات الوجود بها و قد توقف على الانفراد فعند الاجتماع لا تاثير اصلا فقد ترك فلا استقلال و على هذا اقوى الاستدلال بحيث لا شبهة فيه فافهم و قالوا ثانيا لو جاز تعدد العلل لزم اجتماع المثلين اذ لا بد لكل من معلول و قد يجاب بانه على تقدير التعدد و اجتماعها العلة المجموع فيكون بازائه شخص واحد من الحكم قال المصنف جعل كل علة مستقلة عند الانفراد و جزء عند الاجتماع تحكم ثم اعلم ان هذا الدليل بظاهره يدل على امتناع التعدد للواحد بالنوع بل هو الاحق به فان لزوم اجتماع المثلين فيه اظهر و هذا ايضا يشكك ايضا الى ان الكلام فى الواحد بالنوع و ح يمكن لنا ان نجيب بان العلتين القدر المشترك الفرد منه لا الكل يوجب شخصا مغايرا لما يوجبه الآخر نعم كان مقتضى كل ذلك لكن تخلف لمانع و هو عدم صلوح المحل فلا وجب المشترك بعدم اباء المحل عن قبول اثره فافهم و استقم و اجيب بان ذلك اللزوم فى العلل العقلية المفيدة لوجود لامتناع التخلف هناك فيلزم وجود معلول كل فيلزم المثلان و اما الادلة المفيدة للعلم بالحكم فلا لعدم كونها عللا بالحقيقة حتى يوجب الوجود كذا فى المختصر اقول لا يخفى ان الكلام ههنا فى العلل الباعثة المفيدة لوجود الحكم فى الخارج و ان كانت الافادة بوضع الشارع لا فى مطلق الدليل على الحكم و العلة الباعثة لا يتخلف عنها الحكم كالعقلية فتامل على ان العلم ايضا موجود فى الخارج فانه عندنا معشر المتكلمين صفة خارجية

قائمة بالعالم فيلزم اجتماع المثلين هناك ولو سلم ان العلم ليس موجودا في الخارج بل في الذهن كما عليه الفلاسفة او امر اضافي كما يلمح من بعض كلمات الامام الرازي فلا نزاع في الثبوت في نفس الامر وانه ليس موجودا في الخارج فيلزم اجتماع المثلين في نفس الامر فتدبر والصواب في الجواب ان الفرض ههنا التوارد على الواحد بالشخص بناء على ان الكلام فيه فيوجب كل علتين ما يوجبه الاخر لا مثله حتى يلزم اجتماع المثلين مع انك ان تقول لا بد للوجود المعلول ان يتوقف على وجود العلة وهي موثر فيه واذا كانت الواحدة كافية فقد اثرت في وجود المعلول فلا يتوقف على الاخرى ايضا كافية فلا بد من وجود آخر ليوثر هذه الاخرى فيه بحيث يحل هذا الوجود منهما وتعدد الوجود يستلزم تعدد التشخص فلزم الشاان قطعا فتامل فيه وقالوا ثانيا لنا انعقاد في علة حرمة الربوا هي الكيل مع الجنس كما هو مذهبنا او الطعم كما هو مذهب الشافعي والاقتيات كما هو راي مالك بالترجيح لواحد منها على الآخر وهو فرع صلاحية كل وملزوم انتفاء الكل والا لكان كل علة فلا يحتاج الى الترجيح وهذا ايضا يرشدك الى ان الكلام في الواحد النوعي لان الربوا نوع تحته اشخاص كثيرة واجيب بانهم تعرضوا للابطال فان قائل كل منها ينفي الآخر لا للترجيح حتى يلزم صلاحية كل ولو سلم انهم تعرضوا للترجيح فلا اجماع على اتحاد العلة ههنا ولا يلزم منه الاتحاد في كل حكم القاضي قال اذا نص على استقلال كل من العلل لا بد من القبول لوجوب اتباع النص وما لم ينص فيه حكمنا بالجزئية لا بالاستقلال اذ الحكم بالعلية استقلالا دون الجزئية تحكم فلا يصح التعدد في غير المنصوصة وعورض بالعكس يعني بان الحكم بالجزئية دون العلية تحكم فلا يحكم بها ايضا اقول في العلية الغاء الآخر من وجه فانه لو انفرد واحد منها لا دخل للآخر اصلا وليس كذلك الجزئية فانه لو انفرد احتاج الى آخر في التاثير فالجزئية تترجح فتامل انه وقع لك ان تعارض بان في الجزئية الغاء الاستقلال والتاثير عن كل وانما التاثير والاستقلال للمجموع وفي العلية كل موثر وليس لاحد الالغائين ترجيح فعاد التحكم على ان التعدد مرجوح لانه قليل وخلاف الاصل فالجزئية راجحة والجواب عن استدلال القاضي ان الاستقلال لكل يستنبط بالعقل بان يكون بينهما عموم من وجه فيوجد كل من العلل بدون الآخر مع الحكم فيعلم ان العلة ليس المجموع بل كل مستقل وانت لا يذهب عليك ان هذا لا يستقيم في الواحد بالشخص فان الحكم الواحد بالشخص لا يوجد في محلين مع واحد واحد فقط فالاجابة ههنا الجواب يرشدك الى ان الكلام في الواحد بالنوع اللهم الا ان يقرر ان كلا من العلتين لما وجدت مع نوع الحكم بدون الآخر فكل موثر في النوع فاذا وجدنا في محل فيجب تاثيرهما في النوع فيه والنوع في محل واحد لا يوجد الا في شخص واحد فلزم تعدد العلل بمعاول واحد شخصي بالدليل فلا ينكر فلا تحكم فتامل فيه ثم انه قد تقرر الجواب بانه اذا وجدت كل بدون الآخر مع وجود الحكم فكل مستقل انفرادا وعند اجتماع العلة المجموع ورده المص بان هذا التسليم مطلوب القاضي فانه يقول بالجزئية في صورة التعدد بل الحق ان كلا اذا استقلت انفرادا علم ان الاجتماع ليس شرطا في التاثير واذا اثرت عند الاجتماع فالانفراد غير شرط فكل علة مطلقا اجتماعا او انفرادا فكل علة عند الاجتماع مستقلا الا كما كان عند الانفراد فافهم المفصلين المجيز للتعدد في المستنبطة دون المنصوصة قطعية فانتفى احتمال غيرها فلا تعدد بخلاف المستنبطة فانها مظنونة وربما يترجح كل بدليله فيجوز التعدد والجواب اولا منع القطعية فان النص على العلة قد يكون ظنيا ايضا وثانيا بعد تسليم القطعية منع نفي الاحتمال للغير اذ لا تنافي الامام المجيز عقلا المانع شرعا قال لو لم يمنع شرعا لوقع عادة ولو نادرا في بعض الاحكام ولم يقع فان قلت قد وقع في الحدث علل شتى اجاب وقال والثابت باسباب الحدث متعدد حتى قيل اذا نوى رفع احدها انه لم يرتفع الآخر ولو كان واحدا لم يحتج الى نيات شتى وهذا مبني على راي من عمم اشتراط النية في نوع تحد

والجواب منع عدم الوقوع بل يجوز ان يكون مادة الوقوع اي بث وتجويز التعدد وكما يجوز لا يكفيه لانه مستدل فلا بد له من اثباته ثم
التحقيق ما هو دون انه اي المعلول بالاول في الترتيب في وجود العلل فيه نقلت قال الامام ابو حنيفة فيمن حلف لا اتوضأ من الرعاف
فبال ثم رعف ثم توضأ يحنث فدل على ان الوضوء بالرعاف مع انه متأخر قال وما عن ابي حنيفة حلف لا يتوضأ من الرعاف فبال
ثم رعف فتوضأ حنث فمبني على العرف فانه يقال في العرف انه توضأ بالرعاف ومبنى الايمان على العرف لا يلزم منه ان يثبت
الحدث من الرعاف حقيقة واما في المعية فان اوجد العلل معا فقيل العلة المجموع وكل من العلل جزء وقيل واحدة لا بعينها
وهو الحق والمختار عند المصنف الكل دفعة علة ولا يخفى عليك ان على المذهبين الاولين لم يقع تعدد العلل وتواردها على واحد شخصي
فان التوارد اما على التعاقب فالعلة الاول فلا تعدد واو على المعية فلا تعدد ايضا لان العلة المجموع او القدر المشترك فعدم امكان
التعدد لا يصح بل الحق ما او ما ناسبقا ان الكلام كان في الواحد بالنوع فمتى جمع تعدد علله والمختار عند الجمهور انه يجوز ثم المجوزون
اختلفوا اذا وجد العلتان معا فهما متواردان على الواحد الشخصي كما في المذهب الاخير او لا بل العلة للواحد الشخصي المجموع او القدر
المشترك بهذا ينبغي ان يحرر الخلاف وح يلغو اكثر القيل والقال الذي عرفا فهم وثبت لنا لو لم يكن لكل دفعة فاما بالمجموع
ويكون كل جزءا او لواحد وهما باطلان اذ الجزئية ينافي الاستقلال وقد فرض كل مستقلا وفي الوحدة التحكم اقول قد يطلق الاستقلال
على الثبوت بها لا بالغير كما مر وهذا المعنى حقيقة في الانفراد اي فيما اذا انفرد واحد منها ومجاز في الاجتماع اي فيما اذا اوجد كل دفعة لـ ثابت على
تقدير الانفراد فقط وقد يطلق الاستقلال على الثبوت بها انفسها اي لا يتوقف اقتضاؤها للثبوت على غيرها كما في الاسئلة مقدمة
وهذا لا ينافي الثبوت بالغير ايضا والتحقيق ان هذا والاول يتساويان في العلة المستقلة للواحد الشخصي فان الثبوت لعلة لا يعقل
الا بالاحتياج اليها واذا احتاج فلا يمكن ان يتحقق بدونها وهو المراد ههنا لانه التوارد المتنازع فيه بالتحقيق والا اي ان لم يكن
توارد المستقلة بهذا المعنى بل بالمعنى الاول لزم توارد العلل الناقصة في هذا الواحد بالشخص اذ الثابت بالانفراد اي بالعلة
المنفردة ابتداء شخص آخر غير الثابت بالمجتمعة فلم يكن كل مستقلا بهذا المعنى بل المجموع هو المستقل وكل علة ناقصة فلا توارد ح و
لا نزاع فيه كما مر ومن ههنا اي من اجل ان المتنازع فيه هو توارد ما لا يتوقف اقتضاؤها على الغير لزم المانعون اجتماع المثلين
بخلاف ما اذا كان كل مستقلا عند الانفراد وجزء المستقل عند الاجتماع لا وجه لاجتماع المثلين وحينئذ اي حين تحقق ان المتنازع فيه
توارد ما يكون تاما للاقتضاء اندفع ما اورد ان اراد الاستقلال لكل عند الانفراد فغير مفيد لكم لان الجزئية عند الاجتماع لا ينافي الاستقلال
عند الانفراد وان اراد الاجتماع اي الاستقلال عند الاجتماع فنفس المتنازع فيه هو فالمنافات لا استحالة فيها وجه الاندفاع ان
المراد بالاستقلال كونه تاما في الاقتضاء وهذا المعنى ثابت له دائما اجتماعا وانفرادا فتامل ولكن ان تورد بوجه آخر هو ان القدر المسلم
هو اقتضاء ثبوت نوع الحكم عند عدم المانع ثابت لكل بلا بد وهذا لا يوجب ثبوت اقتضاء شخص الحكم لكل اجتماعا فتامل اقول ربما
يمنع الحكم على تقدير الوحدة تحكما هو الشق الاخير من الثاني وانما يكون التحكم لو كان الوحدة بعينها بل الوحدة لا بعينها فانه يجوز ان
يكون العلة حقيقة احدها لا على التعيين ح الجواب ان الكلام ههنا فيما اذا لم يكن هناك امر مشترك بينهما هو العلة حقيقة كما في عدم الجزئين
فان العلية عدم الجزء من العلة مع اي تعين كان هي العلة حقيقة و ح ان اريد بالمعية لا بعينها المبهمة اي الواحد من المتعينات المبهم
الموجود بوجود كل لزم عدم تحصلها والمعلول متحصل والعقل متوحش عن تجويزه فلا بد ان يراد معينة مخصوصة ايّة كانت ففيه التحكم فتدبر

وہذا الجواب لیس بشیٔ فان تقدیر عدم القدر المشترک تقدیر محال ولا اقل من احد بہا الخصوصة الاستیحاش عن علیة المبہم للتعقل انما ہو فی العلة الجاعلة حقیقة لا فی المؤثر الذی تاثیرہ باعتبار الشرع ووضعه کیف لا والعقل لا یابی ان یحکم الواحد الحکیم بنوع من الحکم ویعتبر تاثیر اوصاف متعددة فی ہذا النوع وتاثیر احد بہا الخصوصه ما فی شخص من اشخاصه واما اعتبار تاثیر اوصاف متعددة فی ہذا النوع وتاثیر احد بہا الخصوصہا فی شخص من اشخاصه واما اعتبار تاثیر کل فی شخص من اشخاصه فممتنع لانه مفض الی التناقض کما عرفت فافہم اصحاب الجزئیة قالوا لو کان کل علة لزم اجتماع المثلین کما مر او واحدة فالتحکم ای لو کان الواحد منہا علة فالتحکم لازم وکلاہما باطلان فتعین الجزئیة اقول فی الجواب النسلم لزوم اجتماع المثلین فان المعینین توارد اعلی واحد لا شیئین بمعنی علیة کل تفرع واحد علی کل فالمعلول واحد لا اثنینة اصلا ومعیارہ ہی معیار ہذا التفرع صحة الفاء بان یقال وجد العلة فوجد الحکم وہی صحیحة ہہنا ای کل بالنسبة الیه بالاستقلال اذ یصح فیما اذا بال ورعف معا بال فصار محدثا ورعف فصار محدثا ولکن التحقیق لا یصح تحلیل معنی الفاء ہہنا الا بحل اشتمال کل علی الواحد لا بعینه الذی ہو المتفرع علیه حقیقة لا الخصوصة کیف لا والتفرع علی شیٔ ینافی الوجود بدونه فافہم ولہذا ای لان الواحد ہو المتفرع علی کل لم یکن الاحتیاج فی وجوده عند عدمه الی الاخری کما اذا اسلم المرتد الذی قتل غیرہ ظلما فلا یلزم الاجتماع للمثلین کما لا یلزم الافادة بالمجموع وقد عرفت فیما مر لزوم اجتماع المثلین البتة فتذکر والحق فی الجواب منع التحکم علی تقدیر الوحدة لا بعینہا کما مر قال فی شرح المختصر فی الجواب انه ثبت بالجمیع بمعنی ثبوته لکل واحدة استقلالا کما فی الادلة السمعیة وکل مستقل باثباته حتی لو انتفی الاخری لا یضر عدمہا والفرق بینه وبین ما ادعیتم ظاہر ورد بان لا فرق بضرة عدم احدہا وعدمہا فانه لا نزاع فی ما لاستقلال عند الانفراد فاذا عدم احدہما ینفی الاخری منفردة موثرة بل الفرق بان علیة الجمیع علی ہذا یرجع الی الکل الافرادی وعلی ما ادعی المستدل یرجع الی الکل المجموعی قال المصـ فی جوابه فی الحاشیة ان العلة اذا کانت ہی المجموع فبانتفاء واحدة انتفی المجموع الذی ہو العلة التامة والمعلول ممکن وزال وجوبه المکتسب من العلة التامة بانتفائہا فیصیر عدمہا فی بقائه فلو ثبت ثبت لعلة اخری بخلاف ما اذا کان کل واحد منہما علة مستقلة فاذا لا یحدث الامکان بانتفاء واحدة منہما لانه ضروری لعلة اخری مستقلة فلا یضر عدمه فلا یحتاج الی علة اخری وافادة اخری والی ہذا اشار بقوله لم یکن الاحتیاج الی افادة اخری وہذا کلام متین لکن بقی انه لا یصح اکتساب وجوب احد من اثنین فانه من الفطریات ان الواجب بالغیر انما یجب بایجابه فیلغو الآخر فعند التعدد لا یصح اکتساب الوجوب فینفی علی امکانه فلا توجد اصلا فلا یصح توارد المستقلتین علی الواحد الشخصی فافہم قالوا الواحد لا بعینہا قالوا بطل الجزئیة لکل للاستقلال ای للکفایة لکل بالافادة وبطل الاستقلال لکل ہہنا للاجتماع المنافی للاستقلال والمعین بین انه تحکم علیه فتعین الواحد لا بعینه والجواب ظاہر ہو منع المنافات بین الاجتماع والاستقلال فانه یکون تاما فی الاقتضاء وہو موجود فی کل وانت خبیر بان التام فی الاقتضاء یقتضی الوجود به والغیر الآخر فی الاقتضاء فلو کان عند الاجتماع کل علة مستقلة یکون للغاء وہو خلف فالاجتماع ینافی الاستقلال فقد تبین الحق باقوم حجة فافہم واما العکس وہو تعلیل حکمین لعلة واحدة بمعنی الامارة اتفاق ای متفق علی جوازه بمعنی کونہا امارة مجردة لحکمین کالغروب امارة لجواز الفطر ووجوب المغرب واما العلة ای تعلیل حکمین لعلة بمعنی الباعث فالمختار جوازه وقیل لا لنا لا بعد فی مناسبته وصف لحکمین واعتبار الشارع ایاه فیہما کیف وقد وقع کالسرقة للقطع زجرا وللتغریم جبرا للمافات وہذا لا یصلح الزاما لعدم الاجتماع فان الحنفیة لا یغرمون بل ہو ملحق فی حق التغریم بالاقیمة له ولو بدل بالزنا لکان اولی والقذف علة للحد ای للجلد وعدم قبول الشہد

بالنص الماد ائما كما هو مذهبنا و نقضيه ظاهر النص اوالى بالتوبة المنكرون قالوا اولا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يكون مبعث و
واحد علة لحكمين قلنا لو سلم لبطلان صدور الواحد من الكثير ولم يقم عليه دليل فانما ذلك في الواحد الحقيقي من جميع
الجهات وههنا جهات مختلفة وايضا ذلك في العلل الحقيقة العقلية لا الوضعية الشرعية كما لا يخفى وقالوا ثانيا تجويز تعليل
حكمين بعلة تحصيل الحاصل لحصول المصلحة باحدهما اي باحد الحكمين فلو شرع حكم آخر لتحصيلها ما يلزم تحصيل الحاصل
قلنا ذلك اللزوم اذا لم يحصل للوصف مصلحتان وكان كل من الحكمين في شرعه مستقلا في التحصيل اي في تحصيل المصلحة
واما اذا كان مصلحتان لا يكفي الحكم الواحد لتحصيله لا بد من شرع حكم آخر فافهم ومنها اي من شروط العلة ان لا يتاخر عن حكم
الاصل كتعليل ولاية الاب في الاموال على صغير الذي عرض له جنون بالجنون فيلحق به المجنون في حق النكاح للاشتراك في الجنون
ومثل شارح المختصر بتعليل سلب الولاية عن الصغير بالجنون العارض للولي ولا يخفى ما فيه اذ لا معنى لعلية جنون الولي لعدم كون الصغير
واليا ولا مناسبة اصلا فقيل انه وضع الظاهر موضع المضمر والمعنى سلب الولاية عن الصغير العارض له جنون بجنونه العارض
وقيل تعبيره بالولي لا يخلو عن كدر بل المعنى ان تعليل سلب الولاية عن الصغير المجنون بالجنون الذي هو عارض في الولي البالغ
المقيس على الصغير المجنون في سلب الولاية اقول مع انه ابعد عن الفهم ليس المراد لان المطلوب ههنا العروض في الاصل لانه في صدد
تمثيله بمثال لم يذكر لا في فرع اي ليس المطلوب العروض في الفرع وقد ذكرنا المطلوب غير مذكور وما هو مذكور غير المطلوب بل المعنى
سلب ولاية الولي عن الصغير الذي ليس مليا عليه اصلا بالجنون العارض له ولا يخفى ان التوجيه الاول اظهر الكل وقد يمثل بتعليل نجاسة
لعاب الخنزير بالاستقذار اي عده قذارا فيقاس عليه العرق وهو اي الاستقذار متاخر عنها لان عدة قذارا بعد العلم بنجاسته ورد الشيخ
ابن الهمام بانه اي التاخر غير لازم لجواز المقارنة بينهما اقول الاستقذار طبعا مقدم على نجاسة اللعاب لكنه لم يظهر عليه والاستقذار شرعا
متاخر عن النجاسة ولو رتبة لان الظاهر لا يستقذر شرعا فليس ههنا استقذار مقارن فافهم لنا لو تاخرت العلة عن شرع الحكم لم يكن
شرعه لها اي لم يكن بشرعية الحكم لاجل العلة فلم يبق العلة علة هف واستدل على المختار ايضا لو تاخرت العلة عن الحكم ثبت الحكم
بلا باعث لوجوده قبل الباعث بالعرض اقول هذا الاستدلال مبني على امتناع التعليل بعلتين والا فالملازمة ممنوعة لجواز
ان يكون الحكم معللا بباعثين يوجد باحدهما ثم يوجد الباعث الآخر فافهم ومنها اي من شروط العلة ان لا يعود على اصله
بالابطال اي لا يكون التعليل مبطلا الحكم الاصل كتعليل الشافعية نص السلم وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم
بدين الى اجل مسمى فاكتبوه قال ابن عباس نزلت في السلم وقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فليسلم في كيل
معلوم بمسح احضار السلعة فيجوز السلم الحال كالموجل المبطل للاجل المنصوص في السلم ومنها ان لا يخالف نصا
ولا اجماعا كايجاب الصوم على الملك المرفه خاصة في الكفارة بتعليل الزجر فانه مبطل للنص الموجب تعديه عن الاعتاق
وفي اليمين عن احد الامور الثلثة ولا يخفى ان هذا مبطل للاصل ومنها ان لا يوجب العلة المستنبطة زيادة على النص
مطلقا مقيدا كان او مخالفا عندنا لانه نسخ وتغير مطلقا فلا يجوز بالقياس الذي هو دون النص ولا يوجب زيادة منافية
عند الشافعية فان مطلق الزيادة ليست معتبرا عندهم ومنعها اي الزيادة على النص مطلقا مع تجويز التخصيص للعام
والتقييد للمطلق بهما كابن الحاجب اي كما منع ابن الحاجب مطلقا تناقض ظاهر ومنها ان لا يخالف قول صحابي

عندنا من قريبة على القياس وقد تقدم تحقيقه ومنها اى من شروط العلة للمستنبطة خاصة ان لا يكون بها وصف معارض صالح
لمداخلته فى العلية فى الاصل والا اى ان كان معارض جاز التعليل بالمجموع المركب منها ومن المعارض فلم يبق مستقلا الا ان يكون كل مستقلا
بالعلية فى عدم الاشتراط والاشتراط موقوف على الخلاف فى جواز تعدد العلل ومنها اى من شرط العلة ان لا يكون دليلها
متناولا حكم الفرع ولو بعمومه اذ ح يكفى هذا الدليل لاثبات الفرع وضاع التعليل الا عند النزاع فى دخول الفرع فيه
اى فى كون عمومه حجة ونحوها فانه ح يجوز اثبات الفرع بان العلة المشتبهة بهذا الدليل كائنة موجودة فيه الظهر والمختار عدمه
اى عدم الاشتراط بهذا الشرط لنا المسلك ثابت ولا ينافى سلوكه وجود مسلك آخر لان تعيين الطريق ليس بواجب على المناظر
ولا يحيل المانع الا انتفاء الفائدة مع التطويل وليس يتحقق اذ تعدد طرق المعرفة من الفوائد فليس بتطويل بلا فائدة الشارطون قالوا
والرجوع الى الدليل المتناول لحكم الفرع رجوع عن القياس اليه فلا يصح قلنا الرجوع ممنوع لان الثبوت اى ثبوت حكم الفرع
بكل من القياس وهذا الدليل والرجوع فى القياس اليه لاثبات العلية لا لاثبات الحكم غاية ما فى الباب ان هذه المسافة اطول
من مسافة الاثبات من الدليل ولا ضير فيه مسئلة اختلف فى كون الحكم الشرعى علة لحكم شرعى آخر المختار جواز كونها اى
العلة حكما شرعيا كقول الحنفية فى المدبر مملوك تعلق عتقه بمطلق الموت وهذا حكم شرعى ثبت بايجابه فلا يباع كام الولد فهذا
الحكم شرعى معلل بالاول عندنا وقيل انما يجوز كونها حكما ان كان التعليل لجلب مصلحة وان كان لدفع مفسدة فلا يكون
حكما شرعيا وقيل لا يجوز مطلقا سواء كان لجلب منفعة او دفع مفسدة لنا ما عن الخثعمية انها قالت يا رسول الله ان ابى
ادرك الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على راحلته فيجزى ان احج عنه فقال صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ارأيت لو كان على
ابيك دين فقضيته ما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق كذا فى بعض كتب الاصول والذى يظهر بمراجعة كتب الحديث
انه لم يقل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ارأيت فى حديث الخثعمية بل فيه اجاز الحج عن ابيها بل انما كان
هذا القول فى جواب امراة اخرى سألته عن حج ابيها وقالت امى ضعيفة لا تستطيع ان تستمسك على الراحلة افيجزى عنها
ان احج فقال ارأيت آه رواه الشيخان وفى حديث آخر ان رجلا قال ان ابى مات ولم يحج افاحج عنه قال ارأيت لو كان
على ابيك دين آه رواه النسائى وبعد اللتيا والتى فعلة نبه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه على ان العلة لصحة
القضاء صيرورته دينا على الذمة وهو حكم شرعى كذا فهم المفصلون قالوا لو لم يكن لجلب منفعة كان لدفع مفسدة ناشئة منها
وهو باطل اذ الحكم الشرعى لا يكون منشأ مفسدة ودفع بمنع الملازمة مستند الجواز اشتماله على مفسدة مرجوحة ومصلحة راجحة شرع
لاجلها وح لا بد من دفع تلك المفسدة المرجوحة تتميما للحكم فيدفع بحكم آخر كحد الزنا شرع لحفظ النسب وهو لمصلحة من شرعه لكن
يودى الى اتلاف النفس لكونه رجما وهو مفسدة لازمة منه فدفع بالمبالغة فى اثباته بايجاب الاربعة من الشهود وعدم اعتبار الاقرار
فيه الا اربعا فى اربع مجالس و بالاندراء بالشبهات فتم الحكمة النافون مطلقا قالوا لو كان الحكم الشرعى علة لحكم شرعى آخر فاما ان يكون متقدما
او مؤخرا او مع والكل باطل اذ ان تقدم الحكم الشرعى العلة على معلوله لزم النقض وهو التخلف وان تاخر عن معلوله لزم
تاخرها وقد يحصل من قبل وان قارن مع معلوله لزم التحكم لان كلا منهما حكم شرعى ولا اولوية لعلية احدهما للآخر من العكس
والجواب اختيار الشق الثالث ومنع التحكم للمناسبة فى احدهما يعنى يكون احدهما وصفا مناسبا باعثا على شرع الآخر فتعين

للعلية كبطلان البيع النجاسة فان النجاسة لبطلان احرازها بالبيع دون العكس اقول على ان الحكم الثاني المتاخر يجوز ان يكون
اجماعيا ثابتا بالاجماع على علية الاول ثم نختار الشق الاول ونقول انما ثبت علية حين تحقق الاجماع عليها وحينئذ ثبت الثاني
فلا نقض وانت لا يذهب عليك ان الاجماع كاشف عن حكم ثابت من قبل فللمستدل ان يقول ان الحكم الاول ان كان علة فعلية
من قبل وان ظهر بالاجماع فالحكم الثاني ايضا من قبل مقارن وان كان انكشافه بالاجماع الان فالتحكم والا فالنقض فافهم
مع ان اللازم ههنا التخلف اى تخلف الثاني عن الاول في النزول لا في الحكم فانه كان تجويز استنباط هذا الحكم الثاني من الاول
من وقت نزوله لكن نزوله بعد متخلفا عنه لتقريره كان يستنبط بالتعليل وهذا ليس من التخلف في شيء وهذا ايضا جواب باختيار الاول
فافهم وانت تعلم فساده وان هذا الحكم الذي كان جائز الاستنباط هل التعلق بالمكلف من حين تعلق الاول وان كان الكشف باستنباطه
ثم بعد الحين بوحي آخر وحينئذ دخل في الشق الثالث ولزم التحكم ام لم يتعلق بل انما يتعلق بنزول الوحي الآخر ثم لا يصلح استنباطه
من الاول ولزم النقض فافهم ولك ان تجيب ايضا باختيار الاول وتمنع استحالة التخلف لجواز المانع فتدبر مسئلة اختلف في
جواز تركب العلة فذهب البعض الى انه لا يجوز تركيبها المختار جواز كونها مركبة لنا لا يمتنع عقلا كون المجموع المركب من عدة معان
مما يطلع عليه بمسلكنا كالبسيطة فانها يطلق بمسالكها والحاصل دعوى البديهة في الامكان ثم بين الوجود فقال كيف لا يصح
وقد وقع تركب العلة كالقتل العمد العدوان فانه علة لوجوب القصاص والهتك على صوم الشهر المبارك علة الوجوب الكفارة وهكذا
المنكرون قالوا اولا لو كان المجموع علة فقيام العلية اما لكل جزء منه او لواحد او بالمجموع والاقسام باطلة لانه ان قامت العلية
بكل جزء منه فكل منها علة لا المجموع او ان قامت بواحد فهو العلة لا المجموع او قامت بالجميع من حيث هو الجميع اتحاد ولا يصح قيام
الواحد بالكثير فلابد من جهة واحدة تجمعها فيصير الكل واحدا فالكلام عائد فيها كالكلام في العلية والتسلسل والحل انا نختار الثالث
ونقول انها قائمة بالمجموع الذي توحد توحدا اعتباريا باعتبار عروض هيئة اعتبارية لازمة للاجماع لا يتسلسل لعدم الحاجة
الى هيئة اخرى فتامل فيه اقول على انها اى العلية اعتبارية فيجوز ان يتصف بها الكثرة من حيث هي كثيرة ولا يحتاج الى جهة واحدة
ولا يذهب عليك ان الجواب الاول لا يتم الا بانضمام هذا فان لهان يقول عروض الهيئة للكثير المحض وهو الجواب الثاني فافهم مع ان العلة
مجموع العلل الناقصة فان كل جزء منها يتوقف عليه المعلول في الجملة فيجوز ان يقوم بكل جزء علة ناقصة يعني يجوز ان يكون وصف
العلية التامة مركبة من العليات النواقص ويكون الكل قائما بالمجموع واجزائه باجزائه ومعنى قيام الجميع بالجميع قيام الاجزاء
بالاجزاء فتدبر واما الجواب عن المستدل الهم بانها ليست صفة للوصف المركب حتى يتوجه السؤال في قيامه به بل صفة للشارع متعلقة
به بمعنى انه حكم ثبوت الحكم عنده كما في المختصر فلا يخفى وهنه وسخافته فان الباعثية وكونه مجعولا من الشارع لكن صفة للوصف البتة وان كان
هذا الوصف بالجعل من الشارع فافهم وقالوا ثانيا لو تركب الوصف لكان عدم كل جزء علة لانتفائها ضرورة ان عدم الجزء
سبب لعدم المركب ويلزم النقض لعدم ثان بعد عدم اول استلزام المركب وعدم استلزام هذا العدم الثاني له لاستحالة
انعدام المعدوم فقد وجد عدم جزء ولم يوجد بجدائه عدم المجموع النقض فلزم النقض وانت لا يذهب عليك ان البول اذا
خرج فقد وجد الحدث ثم اذا خرج بعد ذلك المذي فلم يوجد حدث لاستحالة اتحاد الموجود المثلين فيلزم النقض والحل ان التخلف
بهذا المانع وهو الحصول بعلة اخرى والتخلف لمانع لا يقدح في اقتضاء المقتضي والسر في ما لغيته الحصول لعلة اخرى

ان الاسكان شرط فی تاثیر العلة یعنی بان تساوی نسبة الطرفین مع قطع النظر عن تاثیر الموثر شرط والضرورة قبل تاثیره ولو بالعلة ینافیه ای فالاسكان بالتاویل المذكور اقول ولك ان تقول فی الجواب العلة عدم كل جزء من الاجزاء بدلا اولا وبالذات یعنی علة العدم للمركب عدم جزء ما من اجزائه بل عدم علة ما من علله وانما یتعلق علی كل واحد واحد من اعدام الآخر لانه متحقق فی ضمنها فلم یلزم النقص والتخلف عن ما هو علة حقیقة فافهم واذا تاملت حق التامل ایقنت ان الجواب حقیقة هو هذا واجیب فی المختصر بانه یجوز ان یكون عدم الجزء عدم شرط العلیة بان یكون وجود الجزء شرطا لها واورد علیه ان الكلام فی تركب العلة من الاوصاف فلا یكون وجود الجزء شرطا واجیب بانه لا استحالة فی ان یكون الشیء جزء لشیء شرطا لصفة العلیة العارضة له فتامل فیه وتعقب المص بانه لو سلم الشرطیة لا یندفع الایراد فان عدم الشرط یوجب عدم المشروط كما ان عدم العلة یوجب عدم المعلول ففی صورة تعدد الاجزاء یتعدد

الاعدام فاذا عدم لواحد فلا ینعدم باخری فیلزم المحذور قهقری فافهم مسئلة لا یشترط فی تعلیل العدم بالمانع وكذا فی التعلیل بانتفاء الشرط وجود المقتضی وقیل نعم یشترط والا ای وان لم یكن وجود المقتضی مشروطا بل جاز عدمه فالعدم للمعلول لعدمه لا لوجود المانع فیلغو التعلیل بلنا كل من عدم المقتضی ووجود المانع مستقل فی الدلالة والاعدام عین عدم المعلول وان كان فی الواقع العدم معلولا لاحدهما ومن البین انه لا دخل فی الاستدلال بدلیل عدم قیام آخر قال فی الحاشیة فیه اشارة الی انه ان كان النزاع فی الدلالة المقیدة للعلم فالحق عدم الاشتراط وان كان فی العلة حقیقة فالحق الاشتراط انتهی والسر فیه ان علة العدم بالذات عدم العلة التامة وذلك انما یكون بعدم واحد من الاجزاء البعینة اذا كانت مركبة والخصوصة ملغاة فاذا وجد المانع فقد بطل تمامیة العلة بعدم المعلول واذا عدم المقتضی فعدمه بعدم العلة ظاهر فالتحقیق انه ان كان النزاع فی العلة حقیقة فالاستناد الی الاول منهما ای كان فافهم وح ای حین ما بینا لا حاجة الی تقدیر المقتضی بان یكون بحیث لو فرض المقتضی لمنعه كما فی التحریر لان الكلام ان كان فی نفس الدلالة فالكل مستقل فیها فلا حاجة الی تقدیر المقتضی والا فلا تاثیر للمانع فی نفس الامر عند انعدام المقتضی نعم العدم بعدمه اظهر من العدم بالمانع ولا یذهب علیك انه انما احتاج الی التقدیر للمقتضی لیظهر مانعیة المانع حتی یصح الاستدلال به فافهم مسئلة حكم الاصل ثابت بالعلة عند الشافعیة وبالنص عند

الحنفیة فقیل الخلاف بینهم لفظی وهو الاشبه بالصواب لان مراد الشافعیة انها الباعثة علیه ومراد الحنفیة انه المعرف لنا الحكم ولا تناكر فی ذلك بعدم ورود النفی والاثبات علی مورد واحد وكیف لا یكون مراد الشافعیة ما ذكر وحكم الاصل قد یكون قطعیا والعلة ظنیة فلو كان ثبوت الحكم ومعرفته من العلة لا یبقی القطعیة وقیل النزاع معنوی واختاره السبكی من الشافعیة

قائلا نحن معاشر الشافعیة لا نفسر العلة بالباعث فانه لا باعث له تعالی علی احكامه بل هو مختار فی الحكم وانما نفسرها بالمعرف ومعنی التعریف ان ینصب امارة عن الحكم فیجوز ان یتخلف الحكم عنها فی حق العارف به فعلی هذا صار العلة بمعنی العلامة والامارة مع انها قسیمه وكونها باعثة لا ینافی اختیاره تعالی فان موافقة حكمه تعالی للحكم والمصالح لا یوجب الاضطرار مع ان ما ذكره مخالف لسائر كتب الشافعیة فانهم متفقون علی العلة الباعثة فافهم وجعل السبكی ثمرة الخلاف جواز التعلیل بالقاصرة وعدمه فمن جعل العلة باعثة للحكم فالفائدة عنده التعدیة فلا یصح التعلیل بالقاصرة ومن جعلها معرفا ففائدة التعلیل تحصیل معرفة الحكم فیجوز بالقاصرة ولا یذهب علیك وان كونها باعثة لا یوجب انحصار الفائدة فی التعدیة بل معرفة الحكم ایضا فائدة فلا یمنع القاصرة لكن هذا الوجه ایضا لو

معرفا يجب ان لا يصح التعليل بالقاصرة اصلا فان الحكم معلوم بالنص فلا يحتاج الى معرفت مستنبط بالرأي فافهم ثم لا يساعد عليه
كلمات الشافعية اصلا فافهم **المقصد الثاني في مسالكها** اي الطرق الدالة على العلية لا بد للحكم من علة اناط بها الشارع وجوبا عليه كما عليه المعتزلة
او تفضلا علينا كما عليه اهل الحق القامعين للبدعة باجماع الفقهاء القائسين الا فاصحاب داود الظاهري لا يتلقونه بالقبول
ولقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وهي اي الرحمة برعاية المصالح والاخروية وشرع الاحكام بحسبها فلزم التعليل
وبانه اي التعليل الغالب على وفق الحكمة فيكون اصلا اعلم ان مشائخنا الكرام ذكروا ههنا اربعة مذاهب الاول انه لا يجوز
التعليل بعلة الا اذا قام الدليل على كونه بخصوصه معللا وليس الاصل فيها التعليل الثاني ان النص معلل بكل وصف وكل صالح
للعلية ولا يحتاج الى الدليل الا اذا تعارض الاوصاف وينسبون هذا القول الى اصحاب الطرد وكلا القولين في الغايتين من
الافراط والتفريط الثالث ان الاصل في النصوص التعليل ولا يحتاج في طلب العلة الى اقامة الدليل على انه معلل لكن لا يصح التعليل
بكل وصف فلا بد لتعيين ذلك من دليل لا غير واليه ذهب بعض مشائخنا المعتبرين وقال في الكشف ذهب اليه صاحب الميزان
ونقلوا عن الشافعي ايضا وذهب اليه جمهور اهل الاصول الرابع ان الاصل في الاحكام التعليل لكن لا بد قبل معرفة العلة
من مسلكها معرفت ان النص معلول بعلة ما واليه ذهب الشيخان الامام فخر الاسلام والامام شمس الائمة رحمهما الله تعالى احتج
الفريق الاول اولا بان النص انما يدل على حكم المنطوق بخصوصه لغة وعرفا وبالتعليل ينتقل منه الى غيره فيصير التعليل مغيرا
لحكم النص فلا يصح الا اذا قام الدليل على انه بخصوصه معلول فيصح بخلاف القياس قلنا التعليل انما يفيد تساوي
المسكوت عنه في الحكم لا تغيره وابطاله نعم لو كان مقتضى النص اختصاص الحكم بالمنطوق كان مغيرا ونحن ايضا نساعدكم في
عدم جواز التعليل هناك كما مر من شهادة خزيمة رضوان الله تعالى عليه وان ارادوا بالتغير نفس هذه التعدية فلا نسلم بطلانه
ولا بد من الابانة وظني ان هؤلاء قائلون بالمفهوم المخالف فيظنون تغير التعليل اياه فلا يصح الا اذا قام دليل على ان الحكم
غير مخصوص بالمنطوق فلا مفهوم فلا تغير فيصح التعليل ح واحتجوا ثانيا بان الاوصاف في المنصوص عليه كثيرة فالتعليل
بالكل وهو باطل لان الكل مختص به لا يتجاوز غيره واما بكل واحد وهو موجب للتناقض واما بواحد ما وهو مجهول لا يصلح لابتناء
الحكم واما المعين ج عليه مشكوكة فبطل الاقسام فوجب التوقف قلنا التعليل بواحد معين والشك ممنوع بل المسالك معرفة
فافهم واحتج الفريق الثاني بان الشارع جعل القياس حجة ومدار الاصل في النصوص كان التعليل لعدم كون الدلائل فارقة فالنصوص
كلها معلولة بوصف صالح فالتعليل اما بجميع الاوصاف الموجودة في الاصل وهو سد لباب القياس لاختصاصها به واما بواحد ما
وهو مجهول واما بواحد معين وهو الترجيح من غير مرجح واما كل وهو المتعين الباقي فاذن كل علة صالح لان يعلل به ويقاس به عليه غيره الا
لمانع من التعارض ومخالفة القاطع وغير ذلك قلنا سلمنا ان الاصل في النصوص التعليل لكن التعليل بمعين صالح يكون منبئا
عن حكم الحكم فلا ترجيح من غير مرجح ويعرف بمسلكه واحتج الفريق الرابع بان من النصوص ما هو معلول وما هو ليس كذلك فقام
الاحتمال في كل نص انه مما ليس معلولا اصلا فلا بد من دليل دال عليه اجمالا ولا يكفي الاصالة للالزام وانما يكفي للدفع قلنا
ان ارادوا بالاحتمال احتمالا يكون في المشكوك فممنوع وكيف لا واذا دل المسلك على انه معلول بالعلة الفلانية فقد لزم كونه معلولا
وزال هذا الاحتمال وان ارادوا مطلق الاحتمال فلا تضر اذ القطع بالعلية ليس بشرط في العمل بالقياس ولو قصدوا تعليل نص

كون الخارج من احد السبيلين حدثا مع قيام الدليل على تعليله واجابوا انه اجمع على ان مقطوع السرة التي يخرج منها البول او الغائط
يصير محدثا فعلم ان الحكم غير مقتصر على الخروج بل معلل بعلة متعدية فافهم واحتج الفريق الثالث اولا بانه لم ينقل في مناظرات الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم ولا في مناظرات التابعين طلب الدليل اولا على كون النص معلولا ولو كان شرطا لوقع احيانا فتفكر واحتجوا
بان افعال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بعضها مخصوصة والبعض الآخر وهو الاكثر غير مختصة والتاسي به صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وازواجه وسلم واجب مع احتمال كونه من الخواص كذا هنا فان الاصل التعليل فيجب اخذه الا اذا دل دليل على
الاختصاص بالنصوص اجاب الفريق الرابع بانه فرق بين الابتداء وبين ما نحن فيه فان رسالته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة
والسلام مقطوع من غير شبهة فلا يضر طريان شبهة الاختصاص بالعمل او الاقتداء بافعاله واما ههنا فالنصوص نوعان منها معلولة فيجوز طلب
العلة ومنها غير معلولة فلا يجوز فلا بد من دليل مميز بين النوعين وان النص المبتلى به من اي نوع هو وهذا الجواب غير شاف
فانه هب ان الرسالة قطعية من غير شبهة لكنها غير موجبة للاقتداء بافعاله بل الافعال نوعان منها مختصة ومنها غير مختصة
كما ان النصوص نوعان والعمل والاقتداء ههنا لاصالة عدم الاختصاص فكذا ههنا الاصالة للتعليل موجودة فيجب طلب
العلة لهذه الاصالة وليس هذا من قبيل العمل بالاستصحاب بل الشرع جعل النصوص معلولة ليقاس عليه ما نظيرها واحتجوا
ثالثا بان المسالك لما دل على انه معلول بعلة معينة فهذا علمنا انه ليس من النوع الغير المعلل فلا يحتاج الى اقامة الدليل
اولا على انه من النصوص المعللة بل يكاد يكون فضلا ولغوا فالاصالة كافية للطلب والنظر في تعيين العلة فان دل على التعيين
فقد لزم وثبت انه معلل والا لا تعليل فافهم ولنعم ما قال صدر الشريعة ان اشتراط اقامة هذا الدليل اولا مما سد باب القياس
في اكثر النصوص فافهم لكنه العلية للعلة نظرية وعند المعتزلة وان جاز البديهية لكنه نادر جدا فلا بد من دليل على العلية وهو
المسالك في ذلك انواع المسلك الاول الاجماع على تعيين العلة كالصغر في ولاية المال فانه علة مجمع عليه وامتزاج السببين
في تقديم الاخ عينا على الاخ لاب في الارث فيقاس ولاية النكاح على الاصليين فيقال الصغيرة الثيب والبكر مولى
عليها في النكاح كما انها مولى عليها في المال والجامع الصغر ويقال الاخ العيني مقدم في ولاية النكاح على العلاتي كما
انه مقدم عليه في الارث بجامع اجتماع السببين ولا يختلف في الفرع بعد تسليمه اي بعد تسليم وجود العلة فيه لان تسليم
الموجب يوجب تسليم الموجب وان كان الاجماع ظنا اي مظنونا كالسكوتي والمنقول احادا فلان الظن واجب الاعتبار فيجب اتباعه
وفيه ما فيه كذا في الحاشية وجهه انه لما كان مظنونا صح مخالفته بالاجتهاد وعدم تسليم الحجية الا بادعاء مانع من الحكم في المختلف فيه
والمسلك الثاني النص فهو صريح وهو ما دل على العلية بالوضع كذا في الحاشية وله مراتب في الدلالة على العلية قوة وضعفا
اعلاها الاجل كقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انما جعل الاستيذان لاجل البصر نقل عنه في الحاشية رواه ابن ابي شيبة
وكذلك من اجل كما في رواية الصحيحين انما جعل الاستيذان من اجل النظر وكي نحو قوله تعالى كي تقر عينها واذن نحو قوله صلى
الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم جوابا لما قال رضي الله تعالى عنه اجعل لك صلوتي كلها اذن يكفي همك ويغفر ذنبك
رواه احمد في حديث طويل ودونه اي هذا النوع اللام كقوله تعالى كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور
وربما كان دون الاول لانه يستعمل ايضا بغير التعليل كالعاقبة الا انه لا يمتنع الظهور كما قال والعاقبة مستعمل مجاز فيها

مجازا اى معنى مجازى اللمع الظهور والباء كقوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم وان بالكسر مخففة وربما كانا ادون لانهما يستعملان شائعا فى المصاحبة لكنه لا يمنع الظهور كما قال وجمهور الاصحاب المفهوم فيهما خلاف العرف الشائع فلا يحمل عليه نحو قوله تعالى افنضرب عنكم الذكر صفحا ان كنتم قوما مسرفين وان بالكسر مستقلة بعد جملة وقد صرح بذلك عبد القاهر ايضا نحو قوله تعالى وما ابرئ نفسى ان النفس لامارة بالسوء واما ان بالفتح فتقدير اللام اى يكون للتعليل بتقدير اللام وليس نحو للتعليل بنفسه ودونه اى هذا النوع الفاء فانه ضعف دلالته عليه بل انما يدل على مجرد التعقب فى الاستعمال الكثير ايضا وبلغ ضعف دلالتها حتى تخيل انها ايماء لا دلالة لها بالوضع فى الوصف حال من الفاء اى حال كونها داخلة فى الوصف كقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فى قتلى احد ادفنوهم بدمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك او داخلة فى الحكم نحو قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وذلك اى دخولها تارة فى الوصف وتارة فى الحكم لان الباعث مقدم عقلا اى متقدم فى التصور لانه كالغرض والغاية متاخر خارجا اى فى الخارج فان الغاية والغرض انما يترتب على الفعل فيجوز الوجهان من دخول الفاء على الوصف نظرا الى تاخره خارجا والحكم نظرا الى تاخره تصورا ودونه اى دون الفاء المذكور فى كلام الشارع لانه المبتدا ورما يستبق ذلك اى نفسه كالفاء فى نفس لفظ الراوى نحو قوله سهى فسجد وقد مر تخريجه وزنى ماعز فرجم وقد مر تخريجه ايضا وانما كان دون الاول لاحتمال الغلط من الراوى فى فهم العلة بخلاف ما تقدم لكنه اى الغلط احتمال بعيد لا ينبغى ان يلتفت اليه فلا ينافى الظهور وايماء معطوف على قوله صريح وتنبيه وهو ما دل على العلية بالقرينة وقد يجمع الايماء والصريح كما قال صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لما سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن رواه الشيخان ونقل التكلم عليه عن الامام ابى حنيفة فانه صريح بكلمة اذن وايماء ايضا فانه لولا ذلك كانت الدلالة على العلية تامة باقية كما كان معها والا لما كان لمقارنته قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا لقولهم نعم معنى فمنه اى الوقوع هو وقوع الجواب كقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم للاعرابى حين قال هلكت واهلكت واقعت على امراتى نهار رمضان اعتق رقبة وقد مر تخريجه ولو لم يكن جناية الاعرابى علة لما كان للجواب معنى وقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لابن مسعود حين سال عن التوضى بنبيذ التمر تمرة طيبة وماء طهور واختلف فى تصحيحه وشرحه فى فتح القدير فلو لم يكن بقاء اسم الماء علة لجواز التوضى مع اختلاط شئ الطاهر غيره لكان بعيدا ومنه مقارنة الوصف بالحكم فانها يشعر بالعلية مثل قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا يقضى القاضى وهو غضبان رواه البخارى ولفظه لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان فهذا يومى ان العلة لوجوب الاجتناب عن القضاء الغضب ثم تنقيح المناط يدل على انها شغل القلب وهذا اى قران الوصف بالحكم ايماء بالاتفاق فان ذكر الوصف فقط دون الحكم كاحل الله البيع فذكر الحل وهو علة الصحة او ذكر الحكم فقط دون الوصف نحو حرمت الخمر فالمذكور الحرمة وهو الحكم دون الوصف وهو الشدة المطربة ومنه اكثر العلل المستنبطة ففى كونهما ايماء فيقدم على العلة المستنبطة بلا ايماء الكون المنصوصة كذلك مذاهب الاول كلاهما ايماء نعم كلاهما اتكب الكفاية ذكر احدهما للايماء وفيه ما فيه والثانى كلاهما لا ايماء فيهما اذ لا بد من ذكرهما لانه بالقران يومى الى العلية فتامل فيه والثالث الاول وهو ما ذكر فيه الوصف ايماء دون الثانى وهو ما ذكر

فيه الحكم وهو الاشبه بالادب لان الاقرب بالذكر ايماء البتة وذكر الملزوم وذكر اللازم فذكر الوصف بعينه وذكر الحكم لانه لازم له وفي التفسير
طاهر فانه يجب ان يذكر الملزوم وذكر اللازم يكفي من ايمن حتم ان الحكم لازم للوصف المذكور وانما يثبت اللزوم لو ثبت العلية وبعد فيها
الكلام فمن ذكر الملزوم وانتقال يفيد ذكر اللازم عقلا الا ان الايماء انما يكون اذا كانا ملفوظين حقيقة او حكما كما اذا كان احدهما مقدرا
حتى يكون الحكم والاجتهاد فتأمل ومنها اي من الايماء الفرق بين حكمين بوصفين فيعلم ان احدهما علة لواحد والآخر للآخر اما
بصيغة صفة مثل قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم للراجل سهم وللفارس سهمان رواه الفقهاء وتكلم عليه بعض اهل الحديث وتفصيله
في فتح القدير فهذا بعد صحته يدل على ان الفرس علة لاستحقاق سهم ومثل قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه
لا يرث القاتل وهو حديث صحيح فاذا ثبت ان غيره وارث او كان مسلما من الذين ضرورة توريث العصبات وغيرهم
من ذوي الفروض فقد وقع الفرق بوصف القتل فعلم انه علة الحرمان وفيه اشارة الى انه لا يجب ذكر الوصفين في الكلام معا او بصيغة
غاية حتى يطهرن فانه فرق فيه بالطهارة عن الحيض والنجاسة فعلم ان الاول سبب الحرمة او بصيغة استثناء نحو قوله تعالى
فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فوقع الفرق بالعفو وعدمه فعلم ان العفو علة للسقوط ولك ان تقول قد وقع الفرق بين حكمي السقوط مطلقا
او لزوم الكامل بالعفو من الزوجة او العفو من الزوج كما في قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وهو عندنا الزوج فالعفو
منهما علة السقوط ومنه علة اللزوم فتأمل فيه او بصيغة شرط نحو قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة
والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والزبيب بالزبيب مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم
رواه الاكثرون من اهل الحديث فاناط الجواز باختلاف الجنس وقد كان الحرمة في متحد الجنس الا متساويا فالقياس علم
انه فارق فاختلاف الجنس يوجب الحل لا ان الاصل الحرمة والاختلاف مخلص كما عليه الشافعية على ما نقل مشائخنا عنه
واتحاد الجنس مع المعيار علة الحرمة لا كما زعم الشافعي من علية الطعم او الثمنية ولا كما زعم مالك من علية الاقتيات
او بصيغة استدراك نحو قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فدل على ان المنعقدة
علة الكفارة ثم ههنا نكات النكتة الاولى القول المختار ان المناسبة بين الوصف المومى اليه والحكم لابد في الواقع
اذ لا علية بدونها اما الظهور فليس بشرط في فهم التعليل من الايماء لان دلالة الايماء تامة فلا ينظر الى ما سواه من المناسبة وغيرها
وقيل ظهور المناسبة شرط لضعف دلالة الايماء لكونها من قرينة وقيل ان فهم التعليل من المقارنة بين الوصف والحكم يشترط
المناسبة لان دلالة هذا النحو من الايماء ضعيفة والا فلا يشترط لكونه تاما في الدلالة وهو مختار ابن الحاجب النكتة الثانية النص
يدل بظاهره الصريح او بايمائه على علية العين والنظر في تعيينها بخلاف ما لا دخل له في العلة والتاثير كالاعرابية في قضية الاعرابي فان
احكام الشرع لا يختص بقوم دون قوم وكون المحل للجناية اهلا فان الفعل الحرام والمشروع سيان في كونهما جنايتين على
الصوم وكون المفطر وقاعا فان من البين ان ايجاب الساتر والكفارة لا يكون الا للجناية ولا جناية في نفس الاكل والشرب
والوقاع فان الكل مباح على السواء وانما الجناية افساد صوم الشهر المبارك عمدا فهو الموجب وهذا الحذف اي حذف كونه
وقاعا للحنفية خاصة يسمى عندهم والنظر في تعيينها تنقيح المناط وهو مقبول عند الكل من اهل المذاهب من اهل الحق
الا ان الحنفية لم يطلقوا على هذا الاسم وان ... معناه كما لم يضعوا اسم تخريج المناط للنظر في تعريف العلة المستنبطة

من بين سائر الاوصاف وكما لم يشيع الاسم تحقيق المناط للمشترك في تعريف تحقيقها واعلام هذا التحقق في الجزئيات للعلة مع
الاتفاق في المسمى وتحقيقه وما نسبت في البديع وغيره للمهم في التخريج اي اسم التخريج لانه فهو بمعنى الاحالة لا بالمعنى
المذكور النكتة الثالثة تعرف الايماء بالاقتران بما لو لم يكن هو او نظيره علة كان بعيدا ومثل للثاني بحديث الخثعمية المذكور سابقا فانها
سالته عن دين الله الذي هو الحج فذكر صلوة الله وسلامه عليه دين العبد ونبه على كونه علة للاجزاء اي فراغ ذمة الاب عن دين العبد
فهم ان المسئول عنه وهو دين الله كذلك اي علة الاجزاء فذكر دين العبد كان نظيره وهو دين الله علة الاجزاء واورد الشيخ ابن الهمام
ههنا كون المقتضي دينا لا دين العبد انما ذكر النظير ليعلم ان الامر المشترك بين المسئول وبين المذكور علة لا ان النظير علة المسئول
اقول العلة في بادي الرأي هو النظير وهذا القدر يكفي لكونه ايماء كما كان العلة في ظاهر الامر الواقع في حديث الاعرابي وبعد التنقيح
للمناط بحيث لا يرد النقض بالصلوة فانه لا يجزي صلوة رجل عن غيره يعلم علة الجنس وسكوته دينا لما في قصة الاعرابي ظهر بعد التنقيح
ان العلة الجناية الكاملة على الصوم ولذلك يسمى هذا على اهل القياس لا انما هو كذا ومثل بقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
لعمر امير المؤمنين وقد سأله عن قبلة الصائم هل تفسد الصوم ارأيت مقولة للقول لو تمضمضت بماء ثم مججته الخ فنبه على التمثيل
ليس هذا تعليلا لمنع الافساد اذ ليس فيه ما يمنعه او غايته اي غاية ما فيه عدم ما يوجبه اي ليس فيه شيئا يوجب الافساد ولا يلزم منه
وجود ما يوجب عدمه فلم يكن فيه ايماء العلية فليس من الباب وصلا بل هو اي لو تمضمضت الخ نقض لما توهم امير المؤمنين عمر كرم
منشأ به للمفسد مفسد لذا في المختصر اقول التعليل مبني على ان الافساد للصوم انما هو لوجود المفطر حقيقة فوجود المفطر علة الافساد فعدمه
علة لعدمه فالمقدمة فقط وليس معه مفطر لاشتماله عليه اي الاجماع اشتماله على عدم المفطر اوجب عدمه اي عدم الفساد فان انتفاء
العلة المتحدة يوجب انتفاء المعلول واما النقض الذي زعم صاحب المختصر فانما يرد لو توقف استنباط امير المؤمنين عمر رضي الله
تعالى عنه على تلك الكلية اي مقدمة المفسد فسد وهو اي التوقف ممنوع بل الاستنباط يتم ان مقدمة شيء قد يعطي حكمه
كما في الحج والاحرام وهذا القدر يكفي للسؤال اهو متمم للتقبيل ام لا واذا لم يتوقف على تلك المقدمة وارتفعت مرتبتين
فاي شيء ينقض ويثبت انها لا ابانة العلية لا غير فافهم فتدبر والمسلك الثالث السبر والتقسيم هو حصر الاوصاف الصالحة للعلية
وحذف ما سوى الوصف المدعى علية يعني ابطاله فيتعين المدعى ولا يمنع الحصر مجردا عن الاستناد باحداث وصف آخر
لان الناظر المدعي للحصر عدل فيقبل قوله لانه انما حكم بعد الاستقراء البالغ واذا لم يجد بعد الاستقراء ظن بالحصر وليس المقصود
القطع حتى يمنع بعد حصول الظن وفيه تامل فتامل اولان الاصل العدم بغيره من الاوصاف وهذا اوهن من بيت العنكبوت
كما لا يخفى بل انما يمنع الحصر مستندا بابداء وصف فعليه ابطاله انما بالاستدلال او بالزام القطع عن البحث على القول المختار
لان الحصر ظني فلا مفسد الا تتقي بظهور وصف آخر على ان الوصف الباطل كالمعدوم فلا يضر الحصر ولا ينقطع البحث في الحاشية
قال السبكي وعندي ينقطع اذا كان ما اعترض به مساويا لما ذكره في الحصر والبطلان وجه ان لم ان يقبل لما كان ابداه بالمال
ما ذكرته فانقلت بطل عندي ما ابداه او وصفا مساويا فقد اعترض على دليل الابطال فلا يصح تركه للبطلان قلت له ان
يقول لما كان هو باطل عندي تركته واني قد ابديت لان اشتمر دليل للابطال فتامل فيه ثم للحذف طرق منها الالغاء وهو بيان
الحكم بالنافي الذي هو المدعى فقط من غير شركة لوصف آخر في محل وهو الذي لا يوجد فيه اوصاف آخر فعلم ان المحذوف لا دخل له

فی الحکم بالمشارکة مع الباقی فان قلت حاصل ذلک راجع الی ان المحذوف لو کان علة لانتفی الحکم بانتفائه مع انه یثبت الحکم مع انتفاء الاوصاف المحذوفة فتوجه یلزم اشتراط
العکس اجاب بقوله لا یلزم العکس لان المراد ههنا بالالغاء نفی الجزئیة فحاصله یرجع الی ان المحذوف لیس جزء للباقی والا ثبت الحکم فیتحقق فی هذا المحل فلا یلزم
منه العکس وانما یلزم لو ارید ابطال استقلال المحذوف کذا قیل اذا کان الباقی وجد فی محل بدون الاوصاف الملغاة فالقیاس علی
ذلک المحل یسقط مؤنة الالغاء فلیقس او لا علیه فاستعمال السبر والتقسیم مما لا طائل تحته ویدفع بانه ای القیاس علی ذلک
المحل لا یستمر اذ ربما کان اوصافه اکثر من الاصل المفروض فلا بد لابطاله من استعمال التقسیم والغاء و یؤدی الی التطویل
ومنها ای من طریق الحذف الطردیة ای بیان ان الاوصاف طردیة ای ملغاة لم یعتبرها الشارع اما مطلقا ای ملغاة عن ذا بیسا
فی الاحکام کلها کالطول والقصر او فی الحکم المبحوث عنه کالذکورة والانوثة فی احکام العتق ومنها ای من طرق الحذف
عدم ظهور المناسبة للاوصاف المحذوفة ویکفی للناظر ان یقول بحثت فلم اجد ویقبل قوله لعدالته فان قال المعترض الباقی
کذلک ای بحثت فلم اجد مناسبة تعارضا ووجب الترجیح بالتعدیة وغیرها ولا یکلف المستدل باثبات المناسبة بین الباقی
والحکم اذ لو اوجبنا علی المعلل بیانها صار اخالة وهی مسلک آخر یکفی لاثبات المطلوب ابتداء کذا فی شرح المختصر اقول
فی رده لا بد ان لا یکون الحذف شاملا للباقی لئلا یلزم علیة الباطل وطریق الحذف فی هذه الصورة هو عدم ظهور المناسبة
فلا بد من ان لا یتحقق فی الباقی فلا بد من ظهور المناسبة فیه کعدم الالغاء والطرد ای کما انه یجب ظهور عدم الالغاء فی الباقی
وعدم کونه طردیا فالمعترض لیس معارضا حتی یطلب الترجیح بل ناقض یقول لو صح دلیلکم لزم منه ان لا یکون الباقی علة
لعدم وجود المناسبة فیه فدلیلکم باطل و ایضا الترجیح انما یکون بعد الصلوح وههنا اذا اظهر المعترض عدم ظهور المناسبة للباقی
فقد ابطل علیته فای شیء یرجح تدبر ثم ان کان کل من الحصر والابطال قطعیا فالمسلک قطعی مقبول اجماعا ومثاله اذا ثبت الحکم
بخبر الواحد والاجماع السکوتی او الاحادی فانه وان کان ظنیا لکنه مقبول عند الکل والا قطعی مختلف فیه وفیه مذاهب
الاکثر من الشافعیة والمالکیة حجة للناظر والمناظر زعما منهم انه یفید ظن العلیة وکلما هو کذلک یقبل و عن الحنفیة کالامام الشیخ
ابی بکر الجصاص و الشیخ المرغینانی هذا المسلک لیس بحجة اصلا لا للناظر ولا للمناظر لان الوصف الباقی بعد الحذف لم یثبت
اعتباره شرعا لظهور تاثیره ولا بد من ظهور التاثیر شرعا فی الحجیة والتاثیر عندنا اعتبار نوع الوصف فی نوع الحکم او جنسه او
اعتبار جنسه فی جنس الحکم او نوعه کما مرت الثها انه حجة لهما ای للناظر والمناظر ان اجمع علی التعلیل للاصل و علیه الامام امام الحرمین
لان بالاجماع صار تعلیل الاصل مقطوعا والمظنون فیما تعلق باصله واجب العمل دون غیره ورابعها انه حجة للناظر لان الظن
لعل حجة فرقهم انه یفید الظن للناظر ولا یفید للمناظر فان دعوی الحصر لیس الا بحسب ظنه وظنه لا یکون حجة علی الغیر لان الاذهان مختلفة
متفاوتة قرب مقاربة یقبله بعض الاذهان دون الآخر فکیف یکون ظنه حجة علی غیره فافهم والمسلک الرابع المناسبة وقد مر
تفسیرها وهی ان تثبت اعتبارها شرعا وتاثیرها بالمعنی الذی مر ذکره للمناسبات التی لحفظ الکلیات الخمس الضروریة التی مرت
حجة اتفاقا بیننا وبین اصحاب المذاهب الثلثة الباقیة وما لیس کذلک من المناسب الذی لم یظهر اعتباره وتاثیره باعتبار
الجنس والنوع لا بنص و لا اجماع وهو الاخالة ویسمی تخریج المناط ایضا حجة عند الشافعیة بل المالکیة ایضا بل الحنابلة ایضا لحصول
الظن بالعلیة بابداء المناسبة بین الحکم والوصف بان یکون جالبا للنفع او دافعا للضرر کالتحریم والاسکار فانه یورث

المفسدة فيناسب التحريم لدفعها والظن واجب الاتباع ثم اعلم انه قد وقع لمشائخنا عبارات في تفسيرها منها ابداء مناسبة بصفة لو عرضت على العقول تلقته بالقبول وهذا التفسير يرجع الى ما ذكر فان التلقي انما يكون بجلب نفع او دفع مضرة ومنها ما ذكره القاضي الامام ابو زيد بالعرض على العقول اي مع تلقيها اياه بالقبول ومنها الامام النسفي كون الوصف مخيلا اي موقعا في القلب خيال الصحة وقال انه مجرد الظن وهو لا يغني من الحق شيئا وغايته انه محل مثل الالهام وهو لا يصلح حجة ولانه لا يطلع عليه غيره فلا يكون حجة على الغير ولعل هذا الخيار ان التخييل ما يخيله العقل صحيحا كان او فاسدا فاورد ما اورد ولكن اصحاب المناسبة لا يريدون ذلك بل يريدون بكونه مخيلا عند العقل بان يكون له مناسبة مع الحكم بحيث يتلقاه العقل بالقبول فيحصل به الظن ظنا قويا وليس هو مما لا يغني من الحق شيئا وكونه مثل الالهام الغير فانه حجة من حجج الله تعالى وهو مسلم فالفرق واضح فان الالهام وقوع شيء في العقل لا يمكن تصحيحه بدليل بخلاف المناسبة وعدم اطلاع الغير عليه ممنوع بل ما يمكن تبيينه بجليه نفسا او دفع ضرر خلافا للحنفية فانهم لا يقبلون بالاخالة اصلا لانها وان كانت مفيدة للظن لكنها ليست ملزومة لوضع الشارع عليه ما قامت به والظن لا يغني من الحق شيئا وكم من مناسبة للتخفيف كثيرا كما في المناسبة للوم الالغاء كالمصالح الشاقة فانها مناسبة للتخفيف اشد مناسبة من مشقة السفر لكن الشرع اعتبر الثانية واهدر الاولى والمصالح المرسلة فانها لكنها لم يعتبر شرعا واذا لم يورث ظن اعتبار الشارع لم يكن حجة شرعية انما بقي من هوسات العقل فلا يعتبر ولعل هذا مراد الامام النسفي انه مجرد ظن يعني انه ليس ظن اعتبار الشارع فهو لا يغني من الحق شيئا فان قلت الاخالة يفيد الظن البتة والاجماع انعقد على اعتبار الظن قال الاجماع على العمل بالظن انما هو على تقدير كونه اي الظن شرعيا حاصلا من جهة الشرع وظنا لاعتبار الشارع هذا ثم ههنا بحيث هو انه لو تم ما ذكر لزم ان لا يكون ما ظهر تاثير جنسه في جنس الحكم حجة اصلا فانه انما ظهر من الشرع نوع منه في نوع الحكم ولا يلزم منه تاثير نوع في نوع آخر من الحكم فلم يبق الا مجرد ظن وهو لا يغني من الحق شيئا وفي المرسل الملائم اظهر فما هو جوابكم فهو جوابنا هذا ولعل الحق غير خفي على ذي كياسة فانه لما دل المناسبة على صلوحه للعلية وثبت اعتبار الشارع في جنسها الحكم او نوعه حدث ظن اعتباره اياه ظنا قويا وهذا الظن حادث من الشرع ومتعلق باعتبار الشارع وانكار هذا عسى ان يكون مكابرة ومطلق احتمال عدم اعتبار نوع آخر لا يضر بعدما كان المدعي الظن القوي الشرعي ولا يضر الاحتمال فافهم واما استدلالهم بانه اي تخريج المناط لا ينفك عن المعارضة اذ كما يقول المعلل عرضت على عقلي فتلقته كذلك يقول الخصم لم يقبل عقلي اذا عرضت عليه فلو تم فيما اشار اليه انه لا يتم لان له ان يبدي وجه المناسبة فيقبله العقل ولا يستطيع الخصم بعد ذلك ان يقول لم يقبل عقلي لا يدل الا على نفي الحجية من التعيير كما يقول به القاضي الامام ابو زيد ولا يلزم منه نفي الحجية راسا والمدعي هذا دون ذلك فافهم تنبيه الشبه وهو ما ليس بمناسب لذاته بل توهم المناسبة وذلك التوهم انما هو بالتفات الشارع اليه في بعض الاحكام فيتوهم منه المناسبة كذلك لازالة الخبث طهارة يراد للصلوة فتعين فيها الماء لا يجوز بمائع بتعين فيه الماء فكونها طهارة مرادة للصلوة ليس هو مناسبا لوجوب الماء بل انما يناسب ازالة ما هو نجس لكن في الحدث لا يمكن ازالتها الا بالتعبد وذلك بالماء وفي الخبث بازالة عينه ليس بعلته ولا مسلك خبر المبتدا وهو قوله عندنا وعليه القاضي الباقلاني والصيرفي وابو اسحق الشيرازي كلهم من الشافعية واما سائر الشافعية فبعضهم قالوا انه علة وليس بمسلك بل ان ثبت بمسلك من المسالك ونحوه يقبل والا لا وعليه ابن الحاجب من المالكية واكثرهم على انه من المسالك وهو باطل قطعا اذ ليس فيه مناسبة يفيد ظن العلية وان افاد ظنا ضعيفا فهو لا يغني من الحق شيئا

اختلفوا فمنهم من اعتبره مسلكا مطلقا مثل سائر المسالك وكثير على انه مسلك ضعيف لا يصار اليه مع امكان مسلك آخر قوله تعالى
الشبه لاشتباه بصفتين كائنين في فرع تتردد لهما بين اصلين كالآدمية والمالية ثابتين في العبد المقتول تردد بها بين الحر
لان الآدمية يقتضي كون دمه اشرف مثل شرافة الحر فيؤخذ دية كما يوخذ في الحر وبين الفرس فان المالية يحكم انه مثله فيؤخذ قيمته
بالغة ما بلغت كما يوخذ في فرس المتلف وهو اي العبد المقتول بالحر اشبه لان المشاركة اكثر لانه مبتغى في حق الدم شرعا
على آدمية مثل الحر وهذا المعنى ليس مما نحن فيه والمسلك الخامس الدوران وهو الطرد اي كلما وجد الوصف وجد الحكم والعكس
اي كلما انتفى الوصف انتفى الحكم نفاه الحنفية وكثير من الاشعرية كالغزالي الامام حجة الاسلام فالآمدي والاكثر سواهم قالوا
انه حجة ثم قيل حجة ظنا وعليه شافعية العراق وقيل حجة قطعا وشرط بعضهم في حجية الدوران قيام النص في حالي وجود الوصف
فيثبت الحكم وفي حال عدمه ولا حكم له فيقطع ح بان العلة هو الوصف لدوران الحكم معه دون النص كآية الوضوء وهي
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة الآية فان الوضوء يجب بالحدث وان لم يكن القيام ولا يجب بعدمه اي الحدث فاشكال
القيام فالنص لا دخل له في الحكم وليس هذا الراي بشيء لان التعليل ح اي حين استغناء الحكم لاستغنائه ووجوده بحكم
بوجوده مع قيام النص في الحالين يعود الى اصله بالابطال فلا يصح لانه قد تقدم ان من شرط التعليل عدم العود على
اصله بالابطال وفي الآية اذا قمتم وانتم محدثون كما هو ماثور عن ابن عباس وقد قرر واذا قمتم من مضاجعكم فالنص
انما يفيد وجوب الوضوء بالحدث دون مطلق القيام فعند عدم الحدث ليس النص قائما بل ان او الا لو كان الدوران مسلكا
لثبتت ايضا ثبوت لكنه تخلف في المتضايفين فان احد المتضايفين دائر مع آخر وجودا وعدما ولا علية واجيب التخلف
لمانع قاطع وهو لا يتم ح فالملازمة ممنوعة فان كونه مسلكا انما هو اذا لم يكن هناك مانع قوي وههنا لا يذهب عليك ان
المقصود ان الدوران امر اعم من المتضائف وما كان هو مانعا عن العلية فالقدر المشترك بينه وبين غيره من اين يفيد
العلية فافهم ولعل هذا فليس الا الجدل وقالوا ثانيا ان حاصل الدوران انما هو عدم انفكاك كل من الآخر وهو اعم
من العلية وجاز ان يكون ملازمة كالرائحة المنكرة للخمر فلا يثبت به العلية واجيب ان اردت بالجواز تساوي الطرفين
فمنع بل العلية راجحة وان اردت عدم الامتناع عقلا لم ينافي الظن فان الظن لا يقطع الاحتمال اقول ولك ان تختار الشق
الاول وتستدل على التساوي باستواء العلية والملازمة في الاتصاف بالطرد والعكس لعمومه من كل منهما فلا ترجيح لاحد
الا بمرجح من خارج فلا يكون الدوران بمجرده دليلا ومن ههنا قيل صلاح العلية بظهور المناسبة شرط والا فلا اولوية لها
من العكس فافهم واحتجوا ثالثا كونه ما احتج به مختصا بالغزالي الامام الاطراد سلامته عن النقض لا غير فغايته انه سلامة
عن مفسد واحد والسلامة عن مفسد واحد لا يوجب السلامة عن المفسدات مطلقا فلا يوجب العلية ولو اوجب السلامة مطلقا
فلا يوجب لاقتضاء والعلة بدونه والعكس ليس شرطا في العلية لوجوده كعدمه في الباب واجيب بان غاية ما لزم من هذا كم
ان الاطراد لا يوجب العلية وكذا العكس واما مجموعهما فيجوز ان يكون موجبا اذ قد يكون للاجتماع استلزام العلية وان لم يكن الا فاقا
كالمركب من عرضتين متباينين فان كل واحد منهما وان كان عرضا عاما لكن المجموع مختص فللاجتماع اثر ليس في الانفراد وهذا غير واف فان مقصود
الامام ان الدوران اجتماع امرين ما كان لاحدهما دخل في وجه بعض ما هو مناف العلية لكن الامر الآخر ليس له دخل اصلا فالمجموع منهما

مطلب الاطراد والطرد في الدوران

كيف يكون في الاصل بالاقتضاء والعلية وبل هذا الا كجمع الطرد مع عدم كونه حكما شرعيا واما العرضان العامان فيحتمل ان يكون كل منهما خاصة اضافية فلكل دخل في الاختصاص فعند الاجل يشتد الاختصاص بخلاف ما نحن فيه والاخصر ان المجموع انما يؤثر في شئ اذا اثر كل من اجزائه ولو حين الاجتماع واجزاء الدوران الطرد والعكس ولا دخل لهما في الاقتضاء اصلا لما بينا فافهم ويقال مقصود الامام ان العلة شروطا معتبرة ولا يدل الاصل الا واحد منها فلا يصلح دليل العلية وليس فيه استدلال بعدم علة الاجزاء على عدم علة المجموع حتى يرد ما ذكره وفيه ايضا شائبة من الخفاء لانه انما يجب ان يدل المسلك على تحقق الشروط نعم يجب في نفس الامر كما ان النص يدل على العلية لا على تحقق شروطها فكذلك الدوران يجوز ان يكون مسلكا وانه لم يدل على الشروط فتأمل قال المثبتون للعلية اذا وجد الدوران ولا مانع من معية او تأخر وغيرها حصل العلم بالعلية والقائل بالظن يقول حصل الظن عادة كما في الدوران غضب انسان على اسم فانه يدل دلالة واضحة على انه الغضب حتى تعلمه الصبيان ثم قد يتوهم انه اذا كان كذلك صار العلم الحاصل به علما ضروريا كالتجربيات والحدسيات قال لا يلزم ان يكون العلم الحاصل به ضروريا كما وهم لان حصول المبادي قد لا ينطلق دفعة بل بالتدريج والحركة فلا يكون ضروريا واجيب بان حصول العلم بمجرده ممنوع نعم يدل على الملازمة المطلقة ويحصل العلم او الظن بالعلية عند ظهور انتفاء الغير من انحاء الملازمة فليس الدوران بنفسه دليلا ومسلكا برأسه بل هو مع امر آخر اقول ان اريد انه يفيد عند عدم المانع يعني عند انتفاء الموانع كلها فمسلم لكن من الموانع انتفاء المناسبة او انتفاء التاثير فلا بد من انتفائه فلا يلزم استقلال الدوران مسلكا بل راجع الى المناسبة وغيرها وان اريد معينا او مبهما منعنا الملازمة ودفع هذا الجواب بانه قدح في التجربيات فانه قد علم بالتجربة حصول العلم به بمجرده فان بالاطفال يقطعون به كذا في شرح المختصر وهذا من عجاب فان شهادة التجربة على حصول العلم به بمجرده مطلقا ممنوعة وكيف يشهد به مع ان الدوران في المضائف اتم واشد ولا علية وان شهدت بحصول العلم عند عدم المانع فشهادته مسلم لكنك قد علمت ان من الموانع فقدان التاثير فالعلم انما يحصل اذا فقد هذا الفقد بان يوجب المناسبة اقول فيه تامل فتامل فانه ان اراد شهادة التجربة على وجود الحكم عند المدار فمسلم لكنه غير نافع وان اريد معرفة علية المدار فشهادة التجربة ممنوعة والاطفال انما يقطعون بوجود الغضب عند هذا الاسم واما ان علته ماذا فلا ظن به فضلا عن القطع وكذا الحال في سائر التجربيات فتامل واعلم ان حاصل الدوران وجود الحكم عند وجود المدار في غير الفرع وانتفاؤه عند انتفائه في غيره واما الفرع فحاله غير معلوم ولذا يحتاج الى اثبات علية المدار ليعلم في الفرع فالدوران انما يوجب ان المدار ملازم للحكم في بعض المحال والبعض مشكوك الحال ثم يجوز ان الملازمة اتفاقية لاجل مقارنته بعلة في تلك البعض فيستلزم الحكم ولا يوجد تلك العلة في فرع المقصود معرفة حكمه فلا يلزم كون المدار علة ولا كونه ملازما لها فافهم ثم اعلم ان الحنفية ينسبون الدوران الى اهل الطرد دون اهل الفقه ويريدون من لا يشترط ظهور التاثير الذي هو الملائمة عند الشافعية وباهل الفقه من اعتبر التاثير وعلى هذا فالسير والاخالة كذلك لا بد ان ينسب الى اهل الطرد واما من يضيف الحكم الى ما لا مناسبة له اصلا فلم يوجد حتى ينسب الى اهل الطرد كما في التحرير وهذا التوجيه لوجه حسن لو تحمل عباراتهم ذلك فالنقامة كيف نفيتم من يضيف الحكم الى غير المناسب مع انه يثبت الحكم الى العلامة كما في الدلوك لجابت بقوله والاضافة الى الامارة والعلامة كالدلوك يضاف اليه وجوب الصلوة اتفاق لكنه ليس من العلة اجماعا الا مجازا والكلام في علة الحقيقة تكملة الحنفية قالوا الوصف الخارج عن الشئ احتراز عن الاركان المتعلق بالحكم اما مؤثر فيه وباعث عليه هو العلة وتقدمت بالمعنى او يفضى اليه بلا تاثير فيه هو السبب ثم يطلق مجازا على العلة ايضا او لا يكون مؤثرا ولا مفضيا فالشرط ان توقف عليه او ان لم يتوقف فلا بد ان يكون

ولا مضافا فهو المسمى بالعلامة كما قال وان دل فالعلامة ثم كل سبب طريق للحكم بغير ان يضاف اليه تتخلل العلة بينه وبينه اى بين الحكم وبين السبب
فانه تتخلل العلة ولم يوجد لم يوجد الحكم قطعا فلا اضما اصلا فان اضيف اليه فسببان يكون سببا للعلة الموثرة فى الشئ فهو سبب فى معنى العلة
كسوق الدابة فوطيت آدميا فهو اى السوق لم يوثر فى التلف لانه تخلل الوطى الذى اضاف اليه فيكون سببا فى معنى العلة فتعلقت
يكون التلف الحرام سببا منه وكيف يكون هو بغير قصد منه بل قال السوق لتسبب السلامة هو المشروع لا المتلف باى طريق كان
فيجب الدية لكونه مباشرا لما هو فى معنى العلة فهو بهذا التعدى منه فى آدمى لنفس معصومة فيجب ضمانه لا الجزاء المباشرة اى لا يجب ما هو جزاء المباشرة
اى الفعل كالحرمان من الميراث الكائن المتلف قريبا ونحوه من القصاص والكفارة استحبابا واحتياطا ومنه الشهادة وهى الحمل على القتل
اعدا العدوان سبب للقصاص فانها مودية اليه بواسطة ايجاب القضاء ويمكن الولى فيكون سببا لتخلل العلة لكنه ليس لقضاء صحا
لاضافة التلف الحرام اليه فانه مجبور شرعا ولا لفعل الولى لانه معتمد الحجة فلم يبق الا الشهود واذا كانوا كاذبين فهو سبب فى معنى العلة
فعليهم الدية اذا رجعوا الا انهم اتلفوا نفسا معصومة فيجب جزاء التلف لا القصاص اى لا يجب القصاص لانه جزاء المباشرة
والفعل فلم يوجد منهم وعند الشافعى رحمه الله تعالى يقتص منهم اذا قالوا تعمدنا الكذب لتحقيقه كما اذا قالوا اخطانا وادعى اولياء المقتول
عليهم التعمد يحلف فان حلف يقضى بالدية المغلظة فى ماله والشافعى انما حكم بهذا مع انه لا ينازعنا فى هذا الاصل لان السبب الموكد
بالقصد الكامل كالمباشرة حكما وكيف كالمباشرة وانما شرع القصاص فيها لحكمة الزجر لزجر الناس عن القتل واذا لم يعد هذا النحو
من التسبب مباشرة حتى لا يحكم بالقصاص فانه حكمة الزجر ويفتح باب شيوع القتل بهذا الوجه بخلاف وضع الحجر فى الطريق فانه لم يتاكد
بالقصد الكامل ودفع قوله بان القصاص بالمماثلة كما قال تعالى فاعتدوا بمثل ما اعتدى عليكم ولا مماثلة بين المباشرة والتسبيب
وان تاكد بالقصد الكامل فلان المعتبر المماثلة فى المقصود ويحصل من الفاعلين على السواء باكمل الوجوه على ما قال الشافعى فتحسن
فافهم وان لم يضف اليه عطف على قوله ان اضيف اى ان لم يضف العلة اليه فهو السبب الحقيقى كالدلالة على ما قال المسلم للسارق فيحق
بعد الدلالة فلا يضمن الدال المسروق لان الدليل ليس كالفاعل المختار واذا الدلالة لا يستلزم السرقة فانها من اختيار السارق
واختياره ليس مضافا الى الدلالة فلم يضف السرقة الى الدليل بوجه لا يضمن ومن ثمه اى من اجل ان الدليل ليس كالفاعل المختار
لا يشترك فى الغنيمة من دل العسكر المسلمين على حصن ولم يذهب مع المجاهدين انما جاهد العسكر بانفسهم فقتلوا الحصن وغنموا غنيمة فليس الدال
حق فيه لانه سبب محض لا يضاف اليه الفتح والجهاد بوجه اصلا بخلاف المودع والمحرم اذا دلا السارق والصائد على الوديعة والصيد
فسرق السارق الوديعة وقتل الصائد الصيد حيث يضمنان المودع للوديعة المسروقة والمحرم للصيد المقتول وذلك لان الدلالة على
الوديعة للسارق وعلى الصيد للصائد ترك الحفظ للوديعة وازالة الامن للصيد وقد التزما بها اما المودع فبالاستيداع واما المحرم
فبالاحرام فكل مباشر للجناية الموديا الى التلف فيجب الضمان بخلاف صيد الحرم وقد دل عليه رجل للصائد والدال على غير
المحرم لان امنه كان بالمكان ولم يزل بالدلالة كما كان فلم يوجد منه جناية مودية الى التلف وقد يقال ينبغى ان لا يضمن المحرم
الدال عليه لعموم الدليل وجوابه ان دلالة المحرم جناية على الاحرام فيجب الجزاء لا لانه جناية على صيد الحرم وجناية المحرم على صيده
مطلقا جناية موجبة للضمان فلا يتوجه اليه ما اورد كما اشار اليه المصنف فى الحاشية بقوله وفيه ما فيه وايضا ان الاجنبى الدال المسلم
التزم بعقد الاسلام ان لا يدل سارقا كما التزم المودع بالاستيداع والمحرم بالاحرام وقد ترك ما التزم وفيه ما

اذا اخذ مالا معصوما فينبغي ان يضمن المال هناك كما يجري في سبيل المحرم والمودع الدالين واجيب بان الاسلام التزام حقية ما جاء
به النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اجمالا لا التزام خصوص عدم الدلالة على هذا المال فهناك لزوم للحفظ بالاسلام
لا التزام والموجب هو الالتزام بخلاف المودع حين استودع فانه من البين انه التزم الحفظ والا لم يودعه وكذا المحرم ولو سلم
انه التزم الحفظ فمع الله تعالى اي فهو التزام مع الله لا مع العبد فالدلالة جناية في حق الله تعالى فيجب الجزاء من عنده ولا يجب
للعبد شيء فيلزم الاثم لا الضمان فان قلت فينبغي ان لا يضمن الساعي الى السلطان الظالم فاخذ بسعايته المال من غير حق
مع انهم افتوا انه يضمن قال في فتوى المتاخرين يضمن السعاة الى السلطان الظالم ليأخذ المال ظلما بخلاف القياس فان تعنتهم
ما ذكر استحسانا لغلبة السعاة الى الظلمة في زماننا فلو لم يوجب الضمان عليهم وهو لا يقدر ان يأخذ من الآخذ لثوى المال ويتضرر
المسلمون اضرارا عظيما وقد يطلق السبب مجازا على تعليق الطلاق ونحوه كالاعتاق والنذر لانه غير مفض الى الوقوع بل مانع له لما مر ان
التعليق يمنع المعلق بالشرط عن السببية فاذن ليس هو سببا حقيقة وانما له نوع افضاء ولو بعد حين ولذا يسمى به مجازا
فاذن تحقق الشرط صار علة حقيقية مؤثرة في الحكم بخلاف السبب في معنى العلة لانه لم يؤثر في الحكم وان اثر في علته فافترقا وتميزا من هذا
الوجه ثم هذا المجاز كالعلة الحقيقية عند الحنفية فانه يمين وهو العقد للبر ان يترتب الجزاء لو خالف فلا يبقى الا اذا صلح لان يترتب
عليه الجزاء ظاهرا كما هو حكم العلة الحقيقية فلا يبقى في التعليق لانتفاء المحل ويفوت بفوات المحل خلافا لزفر الامام فعنده ليس له
شبه بالحقيقة اصلا اذ لا ينتظر بقاءه الى بقاء المحل وثمرته اي ثمرة هذا الخلاف ان تنجيز الطلقات الثلث بعد التعليق مبطل له اي
للتعليق عندهم لفوات المحل خلافا له وقد مر في المقالات ما هو الحق فارجع هناك واما الشرط فحقيقي عقلي كالحيوة للعلم
وجعلي للشارع كالشهود للنكاح والشارع جعلها شرطا له وليس له وجود عنده بدونها والعلم بوجوب العبادات على من
اسلم في دار الحرب لعدم تمكنه ايقاعها بدونه فلا قضاء عليه اذا علم بوجوب العبادات بعد زمان لسقوط الوجوب عنه للجهل دفعا
للحرج بخلاف النائم لان الدار التي فيها النائم دار العلم فكانه ثابت في زمان النوم فاقيم صيرورته في الدار التي يتمكن من
التعلم فيها مقام العلم شرعا كالسفر والمشقة او جعلي للمكلف بالتعليق حقيقة كما اذا كان مصدرا بكلمة التعليق كان تزوجت
امرأة او هذه فهي طالق او معنى بان لا يكون هناك مفرد مفيد للشرط لكنه يفهم من التركيب المعنى التعليقي كالمرأة التي اتزوجها
او كل امرأة اتزوجها لان الامر الغير المعين الموصوف بصفة او النكرة الموصوفة بها يفيدان عرفا ولغة المعنى التعليقي
الذي يفيده الجمل المصدرة بكلمات التعليق ولذا يدخل الفاء الجزائية في الخبر بخلاف هذه او زينب اتزوجها لان التوصيف
عندنا للاشارة او التسمية لغو والتعليق انما يستفاد منه ويسمى هذا القسم شرطا محضا لعدم العلية فيه بوجه بل اثر التعليق اعدام العلة
اي الذات العلية لما تقدم ان التعليق بالشرط لا ينعقد علة قبل وجوده ثم قد يضاف اليه اي الى الشرط الحكم وذلك عند عدم علة
او سبب صالحين للاضافة فيترتب عليه ما يترتب على العلة ويسمونه شرطا فيه معنى العلية ووجه التسمية ظاهر كشق الزق فسال
منه ما كان فيه وحفر البئر في الطريق فمشى انسان فوقع فيه من غير علم به فالشق والحفر شرطان لكن في معنى العلة لان السيلان
وسيل الثقيل الذين هما سببان وعلتان للتلف والزق كان مانعا وبالشق زال المانع طبعي لا يصلح لاضافة التلف
بما هو جناية اليه وكذا المشي الذي هو علة السقوط الذي هو علة التلف مباح والجناية لا يضاف الا الى التعدي فلا يصلح للاضافة

الا اذا لعدم الكرور ههناک فانه حرام ويصلح لاضافة الجناية اليه فلا تعدى ههنا الا فی ازالة المانع من السقوط فيضاف الضمان
اليه فيضمن الشاق والحافر بالتلف بهما وفی شهود الشرط واليمين ای فيما اذا شهد شاهدان على عاقد بالعتاق مثلا معلقا بدخول الدار وآخران شهد بدخول الدار
الذی هو الشرط اذا رجعوا جميعا يعنی شهود الشرط واليمين بعد الحكم بالعتق الضمان على شهود اليمين لان القضاء لم
يمض لاينتقض لانه كان بظاهر حجة فلزم العتق فوجد التلف والقضاء لا يصلح موجبا للضمان فهو على الشهود والاصل
مستلفون لكن على شهود اليمين دون الشرط لان الحكم مضاف الى العلة عند وجودها دون الشرط والعلة هی اليمين فالاصل
من شهود اليمين فيضمنون وفی تضمين شهود الشرط اذا رجعوا وحدهم دون شهود اليمين فی الصورة المعينة وقد اختلفوا
طائفة ومنهم الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى ثم يضمنون وهو المختار طائفة ومنهم الامام شمس الائمة السرخسی رحمه الله
لا يضمنون واختاره الشيخ كمال الدين ابن الهمام رحمه الله تعالى لنا انه تلف مال من غير حق فلا بد من تضمين على المتعدی
واليمين لا يصلح علة للضمان حتى يجب على شهوده فانه تصرف من مالكه والقضاء واجب على القاضی عند ظهور الحجة
فلا يصلح علة الضمان لان الواجب ليس اداؤه تعديا فلا تعدی الا من شهود الشرط لانهم شهدوا وشهادتهم باطلة
وارتكبوا الكبيرة فافضى الى ما افضى فيضمنون فصار كشهود القصاص اذا رجعوا لانهم متعدون بنسبة التلف اليهم ولايلزم
على هذا شهود الاحصان اعتراضا فانه اذا شهد الشهود بالزنا ثم الآخرون بالاحصان فحكم بالرجم فرجم المشهود عليه فرجع
شهود الاحصان فقط فينبغی ان يضمنوا الدية لوجود التعدی منهم لان الزنا علة صالحة لاقامة الحد ويمتنع الاضافة
عن الشرط والامارة عند وجودها والاحصان شرط او امارة والا يجب عليک ان الزنا ليس سببا صالحا لايجاب
الرجم الا حال الاحصان فتعدی منهم فانهم منكرون الضمان قالوا العلة ههنا والحكم صالح للايجاب لان صالحة لقطع عن الشرط
اذا كانت فعل فاعل مختار فلا يضاف اليه ما دامت موجودة فلا يضمن الشهود واقول فی الجواب يا ذا الرأی ذا العلة
ان اريد القضاء فهو جعل وفعل فاعل مختار قاطع النسبة عن الشرط كما فی التحرير والتوضيح فبعدما علة الحكم بالوجود ای وجود
الشرط لا علة للهلاک فيه ان الجبور شرعا كالجبور طبعا فهو بمنزلة المكره فصار كالواقع فی البير فهو كما ترى بالاولی انه موجود
لما وجب واداء الواجب لا يصلح لاضافة الضمان والجناية اليه وكيف وقد توهم ما ذكر ولزم انتفاء الزمان مطلقا على الشهود
اذا رجعوا التحمل للقضاء الذی هو فعل الفاعل المختار وهو باطل اجماعا لوجوبه على الشهود اذا رجعوا اجماعا وان اريد
به اليمين فهو فعل هو فعل الفاعل الذی هو المالک قاطع النسبة عن الشرط كما هو المشهور ففيه انه فعل مشروع لا يصلح
متلفا بالتعدی اصلا وايضا منقوض بقوله اسكان قيده عشرة ارطال فهو حر وان حله احد فهو حر فشهدوا بالعشرة
ای بانه عشرة ارطال فقضی بعتقه ثم وزن فثمانية ای فاذا هی ثمانية ارطال ضمنوا عنده رضی الله عنه لان القضاء بعتقه على
موجب شرعی لقيام الحجة ظاهرا لا التقصير منه فی تعرف الحق لانه ای تعرف الحق انما هو بعد الحل والحال انه عتق قبل ذلک بالقضاء لان القضاء
فی العقود والفسوخ ينفذ ظاهرا وباطنا فهو حر بالقضاء الى الواقع وفيما بينه وبين الله تعالى ايضا فعتق باليمين الاول وهو
غير وهی غير صالحة لاضافة الضمان لان تصرف المالک ليس تعديا والضمان لا يكون الا بعد التعدی فتعين الشرط ای الثقل
لكونه تعديا فيضمنون فلو جعل اليمين قاطعا للنسبة والضمان عن الشرط فاليمين ههنا موجود فيجب ان يقطع عن صاحب الشرط

فلا يجب الضمان وعندهما العبد رقيق بعد القضاء والقضاء بالعتق باطل عندهما باطنا لان القضاء بخلاف الواقع لا ينفذ عندهما
باطنا والعتق ينزل عليه باطل باليمين الثاني فلا تعدي من شهود الشرط فلا ضمان فتدبر وكل حكم تعلق بشرطين كان دخلت
هذه الدار وهذه الدار وكالطهارت للصلوة فان الطهارت امور متعددة من غسل الوجه واليد والرجل ومسح الراس مثلا
فسميوا اولهما شرطا اسما لا حكما اما كونه شرطا اسما فلتوقف الحكم عليه واما عدم كونه شرطا حكما فلانفكاك الحكم عنه وقول الامام
فخر الاسلام انه شرط مجازا محل نظر فان الشرط لم يؤخذ في مفهوم الوجود عند الوجود لهم الا ان يجدد اصطلاح نعم في التعليق وغيره فرق
يوجب الاتصال في التعليق وعدمه اي عدم وجوب الاتصال في غيره ولا يلزم منه اعتبار الاتصال في مفهوم الشرط فتدبر
وكل شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار والحال ان الفعل غير منسوب اليه اي الى الشرط فهو في معنى السبب المحض لا يوجب
شيئا فلا يضمن حال العبد المقيد قيمة العبد ان ابق بعد الحل لان الاباق وجد باختياره والحل غير موجب بل الحق المولى
بنفسه من الاباق لكونه مكلفا بالاطاعة بخلاف شق الزق فانه موجب سيلان ما طبعه ذلك وكذا في فتح القفص وحل اصطبل
فطار الطير او فر الدابة لا يضمنها الفاتح لكون الطيران او الفرار باختيارهما وليس موجبا لهما خلافا لمحمد الامام والشافعي لان في طبعهما
الفرار عند عدم المانع فيكون طبعيا كسيلان المائع بالشق فيضمن الفاتح ولان فعلهما هدر شرعا فلا اعتبار له فيضاف الى الفاتح
دون اختيارهما بخلاف العبد المحلول قيده لصحة الذمة شرعا بوجوب الاجتناب عن الفرار ورد قوله بان للاختيار مدخلا حقيقة في الطيران والفرار
وهو اي الفرار وان كان طبعيا لهما للتوحش لكن ليس طبعيا بان لا يكون للاختيار مدخل اذا لم يكن طبعيا قطع النسبة عن الفاتح وكونه هدرا
شرعا لا يمنع قطع الحكم عن الشرط لكن ما سيل كلبا الى صيد فمال عنه الى جهة اخرى ثم مال اليه فاخذه لا يحل لان الميل عنه قطع النسبة
الارسال الى المرسل ولكن ارسل دابة على الطريق فجالت يمنة ويسرة فتلفت شيئا لا ضمان على المالك لانها بالتوجه الى الجهة الاخرى
قطعت نسبتها من المرسل فعلم ان تخلل فعل مختار ولو كان هدرا مما يقطع النسبة الى غيره واذا انقطع نسبة طيران الطير او ند الدابة لم يضمن
وفيه ما فيه اذ مداخلة هذا الاختيار بالنسبة بالطبع لا يقطع النسبة البتة كيف وليس هو شرعة الصيد ادون من اجبار القاضي في الحكم
بالقصاص بشهادة الزور واما الاستدلال بارسال الكلب فلان الشرط في حل الذبيحة الذهاب من عند المرسل لطلب الصيد وبالميل الى جهة
اخرى علم انه ما كان ذهب بطلب الصيد وسيلان ارسال الدابة على الطريق فيه الكلام ولو سلمت فالاجتناب عن الآفة كان ممكنا
فالتقصير من المتلف نفسه او دابته فافهم وفي الكشف قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ما ذكرنا جواب القياس وما ذكره الخصم
قريب من الاستحسان فقد الحق بالعادة وان كانت من نهج اختيار بالطبيعة التي لا اختيار فيه صيانة لاموال الناس عن هدر اختيار
ما لا قول لانه اعتبار انتهى واما العلامة فتمسك بالاحصان وهو علامة وجوب الرجم وعليه الامامان شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام
البزدوي والمختار انه شرط لوجوب الرجم وعليه الاكثر وفي الكشف ما اختاره الشيخان طريقة القاضي الامام ابي زيد في التقويم واما
اصحابنا المتقدمون وعامة المتأخرين منهم ومن سواهم من الفقهاء فقد سموا الاحصان شرطا لنا التوقف بلا تاثير ولا افضاء اي
وجوب الرجم يتوقف على الاحصان لكن ليس الاحصان بمؤثر فيه ولا مفضيا اليه وهو الشرط اتباع الشيخين قالوا اولا يقبل فيه شهادة النساء مع الرجال
عندنا ولو توقف الوجوب وجوب الحد عليه لم يقبل فان الحدود لا يثبت بشهادة النساء ولو مع الرجال وهذا الاستدلال
اتم فانما دل على ان الاليق بهذه ههنا كونه امارة لا انه امارة في الواقع فان قبول شهادة النساء فيه ليس مجمعا عليه قلنا انما لا يثبت

فشهادة النساء ما يكون موجبا في الحد والاحصان ليس كذلك وهو عبارة عن خصال حميدة من الحرية والاسلام والنكاح وكل
ليست تلك الخصال موجبة ولا مستلزمة للعقوبة بل مانعة عن الزنا فيثبت بشهادة النساء كما اذا شهدوا في غير هذه الحالة ومن ههنا
اي من اجل ان شهادة الاحصان شهادة خصال حميدة لم يضمنوا اذا رجعوا الا انهم ما كانوا اتوا الا بالثناء والذي يشده ما فعل كذا
قالوا والحق ان هذا الثناء اتلف نفسه بغير حق ونفسه كانت معصومة فلا بد من الضمان على المتعدي وصاحب العلة غير متعد
وكذا القاضي في حكمه ان المتعدي صاحب هذا الثناء الذي هو الشرط فينبغي ان يضمنوا والله اعلم باحكامه وقالوا ثانيا الشرط مانع
ثبوت العلة وتاثيرها حقيقة بعد وجودها صورة فلا يتقدم على العلة مطلقا والاحصان متقدم على الزنا فلا يكون شرطا قلنا ذلك
الشرط التعليقي هو الذي لا يتقدم على العلة ويطلق عليهما الا الشرط مطلقا كشرط الصلوة فانه قد يتقدم اليه ثم ترقى وقال بل قد يتقدم
الشرط التعليقي ايضا ويتاخر ظهوره كالتعليق بكون في قيده عشرة ارطال فانه يتقدم وجوده من حين قيده ويظهر بعد الحل وما قال في التحرير
ان التعليق في مثله يكون على الظهور اي ظهور كون في قيده عشرة وان لم يذكر في اللفظ لان الكلام ليس على خطر والشرط لا بد ان يكون
على خطر فاقول فيه انه يلزم على هذا التقدير ان لا يعتق الا من حين العلم بالقيد فالاوضح ان المعتبر هو الخطر باعتبار العلم وان كان
التعليق على المعلوم تدبر **فصل** التعبد بتحصيل القياس والعمل بمقتضاه جائز عقلا لا حيلة عند الجمهور من اهل الاسلام لا واجب كما
عليه القفال وابو الحسين المعتزلي ولا ممتنع عقلا كما عليه بعض الشيعة وبعض المعتزلة ومنهم النظام لنا لو كان ممتنعا للزم من
وقوعه محال ولا يلزم من الزامه محال ضرورة كيف والاعتبار بالامثال من قضية العقل وهو يحكم ان المتماثلات حكمها واحد وانكاره
مكابرة ثم هذا الدليل انما هو لابطال قول الروافض ونحوهم واما قول ابي الحسين فلا يمنعنا ابطاله ولذا اعرضوا عنه واكتفوا بشبهة
ابي الحسين الموجبون قالوا لولا التعبد بالقياس واجبا لخلت الوقائع اكثرها من الاحكام والتالي باطل فالمقدم مثله قلنا لا نسلم
بطلان التالي بل يجوز العمل بالاباحة الاصلية ونحوها ولو سلم بطلان التالي فلا نسلم الملازمة لجواز التنصيص على كل واقعة بالعمومات فلا يخلو
والقيل لم يوجد العمومات كذلك قلت لم يبق الوجوب العقلي ما قول لو لم يقل بالاختلاف من المجتهدين رحمة فلا تعميم الاحكام كل واقعة والا لم يقع
اختلاف فيذهب الرحمة الكثيرة قلنا الاختلاف لا ينحصر في القياس لجواز الاجتهاد في غيره من الظواهر والخفي والمتشابه فيختلف الاراء في
فهم معانيها ولتعدد الحكم الشرعي منها ثم انه اي اللزوم لا يخلو عن قوة لان الاحكام الالهية مبتنية على المصالح للعباد تفضلا حسب تفاوت
الزمان والمكان فلا يمكن ضبطها الا بالتفويض الى الراي والا خلت الوقائع بعدم كفاية العمومات فتدبر وانت لا يذهب عليك
ان السعادات والمصالح في كل زمان بحيث لا يدخل تحت ضوابط موضوعة من قبل الشارع محل تامل لا بد من ابانة ذلك من دليل
كيف والضوابط الموضوعة من اهل الاجتهاد لم تخرج موافقة الى هذه الغاية فما ظنك ممن علمه محيط بما يكون من الازل الى الابد فتامل
المنكرون قالوا اولا القياس طريق غير مامون من الخطاء والعقل يمنع من طريق غير مامون فالقياس ممنوع عقلا قلنا منع
العقل مطلقا ممنوع بل اذا كان الصواب راجحا لا يمنع العقل فان العقلاء الاكثرية النافعة لا تترك بالاحتمالات الاقلية
النادرة والقياس لما كان الصواب فيه راجحا ينبغي ان لا يترك كيف يترك راجح الصواب واكثر تصرفات العقلاء لفوائد
غير متيقنة بالاستقراء ثم دليلهم منقوض بظواهر النصوص فانه غير طريق مامون لوجود الاحتمال فلا يتبع وقالوا ثانيا وهو للنظام
حاصل القياس تماثل المتماثلات بين الاحكام والشارع لم يعتبر الاحكام كذلك فلا يكون القياس معتبرا عنده تعالى ووجه عدم

للاحكام كذلك قوله ثبت الفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل من المني دون البول مع كونهما نجسين خارجين من سبيل واحد وقطع سارق
القليل دون غاصب الكثير مع ان جناية الاول اصغر من جناية الثاني وكثير من الاحكام كذلك وثبت الجمع بين المختلفات كالتسوية
بين القتل عمدا وخطاء في الاحرام مع كون العمد جناية كاملة دون الخطاء وكالزنا والردة كلاهما يوجبان القتل مع كون الثاني
اكبر كبيرة من الاول الى غير ذلك فالقياس كان يقتضي بالعكس اي ثبوت الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات قلنا
ليس المتماثلات متماثلة من كل وجه ولا المختلفات مختلفة من كل وجه بل يجوز اختلاف المتماثلات في المناط واتفاق المختلفات
فيه فيجوز الفرق بفارق فلا مماثلة باعتبار ذلك الفارق والجمع بجامع فلا مخالفة بالنظر اليه الا ترى النظام مع اعتزاله ومخالفته ايانا
مساو في الاسلام فيتفق الاحكام التي بحسبه على ان الاتفاق بعلل مختلفة جائز يعني انه يجوز ان يكون لعلل شتى معلول واحد فيجوز اتحاد
احكام المختلفات فافهم ثم قالوا ثانيا القياس يوجد فيه اختلاف كثير كما هو الواقع المشاهد وكل ما فيه اختلاف لا يكون من عند الله
وكل ما هو كذلك فهو مردود اما الاولى فظاهر اذ لا حكم الا لله تعالى اما المقدمة الثانية فلقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا فانه دل على ان ما عند الله لا يوجد فيه اختلاف لان لولا انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول فانتفاء الاول سبب يلزمه انتفاء الثاني
وينعكس بعكس النقيض الى تلك المقدمة وهي قولنا ما يوجد فيه اختلاف ليس من الله تعالى وقال في شرح المختصر ان في الآية اشارة
الى المقدمة الاولى ايضا ورده التفتازاني بانها دلت على ان ما ليس من عند الله يوجد فيه اختلاف ومعلوم من الخارج ان القياس
ليس من عند الله بل باخراج المجتهد برايه فهو مما يوجد فيه اختلاف ثم اورد هو نفسه بانه لو كان هذا اي كون القياس لا من الله معلوما
لما احتيج الى الآية المذكورة بل نضمه الى المقدمة الثالثة ويتم الدليل اقول ليس تقريره ما ذكر بل تقريره انها دلت على ان ما من
عند غير الله ففيه اختلاف بصريحها ومعلوم ان القياس من عند غير الله وهو المجتهد وهو لا يستلزم ضرورة ان لا يكون من عند
وان استلزم بنظر دقيق حتى يضم الى المقدمة الثالثة وانما لا يستلزم ضرورة لجواز ان يكون شيء من شيئين جوازا عقليا و[illegible]
ووقوعيا فلا بد من الرجوع الى الآية لاثبات ما انضم اليها كما مر وان قيل يمكن اثباته بوجه آخر قلت لا يجب على المناظر تعيين
الطريق قلنا المنفي هو التناقض والاضطراب المخل بالبلاغة عن القرآن الشريف لا الاختلاف مطلقا فان اختلاف
الاحكام ثابت لا ريب فيه فليس الآية مما نحن فيه والقياس ايضا كالشيء ما عند الله لكن ظنا كظاهر الكتاب فافهم مسئلة
ذلك التعبد اي التعبد بالقياس الذي كان جائزا واقع البتة خلافا لداود الظاهري والقاساني والنهرواني فانهم وان جوزوه
البتة عقلا لكنهم منعوه سمعا وحكي عن داود انكار القياس في العبادات خاصة دون المعاملات وعن القاساني والنهرواني
انه واقع اذا كان العلة منصوصة ولو ايماء وانما انكرا فيما عدا ذلك واما القائلون بالوقوع اي وقوع التعبد فالاكثر منهم قالوا
بالوقوع بالسمع وطائفة من الحنفية والشافعية وقالوا بوقوعه بالعقل ايضا وهو المختار ثم دليل السمع قطعي عند الاكثر من القائلين خلافا
لابي الحسين فانه يقول انه ظني فان قلت قد تقدم ان الامام قال بالوجوب العقلي وههنا قد قال بالظنية وبينهما تناف قيل هذا اي ظنية وقوع التعبد
لا ينافي وجوب التعبد عقلا اذ الشيء يجب ولا يقع فيجوز ان يكون وجوبه قطعيا ووقوعه مظنونا اقول معنى وجوب التعبد عنده انه
يجب على الشارع لو جهته نظرا الى الحكمة الازلية الثابتة له وما يجب على الشارع او منه يقع قطعا فقطعية الوجوب يلزم قطعية الوقوع ومنافي اللازم
مناف للملزوم فلزم التنافي فالاولى في الجواب ان القطع بالوقوع عنده بالعقل واما السمع الدال عليه فظني يعني انه لم تثبت قطعية الدليل

السمعي الدال عليه فقط ويجوز ان يكون مقطوعا بالدليل العقلي فتدبر ولاكما اقول القياس حجة لحكم شرعي وينتج اياه وكلما هو كذلك فقد يبتغيه وقع
لان طلب العلم بالاحكام الشرعية فرض اجماعا فتطلب بالاصل لان العلم ايضا فرض واما الكبرى فلافادة التصديق بالحكم الشرعي ولذلك اي بالاصل الذي يفيد
للتصديق اثبته الحكماء والاثبات بعض مطالبهم بيد انه اي لكن الاصل عقليا كما في الحكمة والكلام فالفرع ايضا عقلي وان كان شرعيا فشرعي اي فالفرع
شرعي فاذن هو حجة على الحكم الشرعي ولنا ثانيا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فقيل المراد ههنا الاتعاظ لا القياس والا كان المعنى
ان الله تعالى فعل ببني النضير ما فعل فقيسوا الارز بالشعير وهو كما ترى ايضا الاعتبار ظاهر في القياس العقلي دون الشرعي كقياس العالم في الاحتياج
الى الصانع على حاجة البناء الى البناء قال الحق وهو المنتهي الى نظيره في مناط في المثلثات وغيرها لان العبرة لعموم اللفظ ولفظ الاعتبار موضوع
لهذا المعنى والاتعاظ نوع منه فيحمل على العموم وليس له اختصاص بالقياس العقلي بل هو ايضا نوع منه ولا يرجع الحاصل الى ما ذكرتم بل الى
الا فعلنا بهم ما فعلنا فقيسوا الامور بامثالها انتم يا اهل الانصار فدخل فيه قياس افعال الناس على افعالهم في وصول الجزاء فيحصل الاتعاظ
وهذا المعنى في غاية اللطافة والبلاغة ولو حمل على الاتعاظ فقط دون الاعم دل على القياس ايضا بدلالة النص كما قال صدر الشريعة
كما في التوضيح وذلك لان فاء التفريع في قوله تعالى فاعتبروا يدل على ان القصة السابقة وهي اخراج بني النضير من المدينة الى الشام وقذف
الرعب في قلوبهم وتخريب بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بالسبب يوجب الحكم لوجود السبب فيجب في
كل ما هو سبب ومسبب وهو معنى القياس الشرعي هذا هو تقرير الذي عبر عنه الامام فخر الاسلام بالدليل المعقول واورد في التلويح ان هذا
انما يتم لو دل التفريع على انه سبب تام لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي علة تامة بل انما يقتضي الدخل في الجملة ايضا فلا يدل على ان كل ما علم
لوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود السبب اقول في الجواب لعل هذا اي عدم ايجاب التفريع بالفاء التامية المتفرع عليه لما دخلها في الجملة
يصح ثم كالفاء في الجزاء لان الداخل في علة لا ينافي التراخي فان معلول تخلف عن العلة الناقصة كثيرا او يمكن بمن ليس له ذوقه
فوق الجدال ان يقول هذا قياس في اللغة فان الحروف وان كان معانيها متقاربة الا انهم وضعوا لبعضها لان يستعمل في محل دون الآخر
الا ترى ان تنفي ما ولا ولم واحد وما لا يجيء لنفي الجنس ولم لا يدخل الا على المضارع وهكذا فيجوز ان يكون حال كلمة الفاء وثم كذلك
فالفاء وان كان لا ينافي التراخي ويفيد مطلق الدخل لكن وضعت لدخولها على الآخرية دون غيرها وان قرب معناه ولما كان
لهذا توهم اردف المصنف بالقطع الايراد عن اصله وقال بل الصحيح ان الفاء يستلزم الاستلزام اي استلزام الاول للثاني
لغة كما في شرح الرضي للكافية ثم لما كان يورد على الدليل ايضا ان الامر يجوز ان يكون للندب فلا يفيد وجوب التعدية وهو تحقق
في ضمن الاتعاظ الواجب خصوصا ايضا او يكون الامر للحاضرين فقط فلا يجب التعدية علينا اذ نحن لم نحضر فلم يجب الا للتعبد ثم كون الامر للندب وللمخاطبات
الحاضرين فقط ونحو ذلك احتمالات مردودة لا ينبغي ان يلتفت اليه اما الاول لو كان كذلك لندب الاتعاظ وغيره من الاعتبارات
واما الثاني فيأبى عنه التفريع فانه يوجب العلية والتكرر بكذا المقام واما الثالث فلان الشريعة المطهرة عامة هذا واعلم انه لعل
مرادهم بالقطع الذي من قبيل القطع بالمعنى الاعم وهو الذي يقطع احتمالا ناشيا عن دليل وبعيد في العرف كلا احتمال فلا ينافي
وجود تعلق الاحتمال البعيد عرفا ولغة ولو لم يكن المراد هذا بل المعنى الاخص لما صح الاستدلال بهذه الآية فان احتمال
التخصيص وارادة الاتعاظ وعدم استعمال الفاء في اللزوم قائم ولو كان بعيدا بعيدا عرفا كالاحتمال وينسب العرف لمبدأ الى ما ذكرنا
فافهم ولنا ثالثا حديث معاذ وقد تقدم وهو يدل على الاجتهاد بالرأي واورد عليه ان الاجتهاد بالرأي غير منحصر في القياس

أي يجوز أن يكون شيء آخر كالاجتهاد في تأويل الظاهر أو الخفي أو المشكل ونحو ذلك وجوابه أن الكلام فيما إذا لم يوجد في الكتاب
والسنة وح لا اجتهاد إلا بالقياس ومن علی التنزل نمنع فرده ودخل فيه فالاجتهاد بعمومه متناول إياه ولما كان لقائل أن يقول إن
خبر الواحد يفيد للظن ولا يفيد في إثبات الأصول قال فإنه خبر مشهور يفيد طمأنينة وهو أي الاطمئنان فوق الظن بالاجتهاد لا يتعين
المعنى الأعم المذكور ومثله يصح إثبات الأصل فيه مسلم وهذا يفيد يرشدك إلى ما قلنا ولنا ثانيا العمل تواترا عن الصحابة رضي الله
تعالى عنهم المجتهدين العادلين العمل به عند عدم النص وإن كان التفاصيل أي تفاصيل أعمالهم آحادا فإن القدر المشترك
متواتر والعادة قاضية في مثل ذلك لوجود القاطع بحجيته والعلم فهذا استدلال بحقيقة بالقاطع الذي كان عندهم وعلمهم
شأنا فإذا دليل عليه وأيضا شاع بينهم الاحتجاج به والمباحثة فيه والترجيح فيه عند المعارضة من غير نكير من أحد والعادة تقضي
بأن السكوت في مثله من الأصول العامة الملزمة للعمل وفاق وهذا استدلال بنفس إجماعهم على الحجية فإنهم عملوا به واستدلوا من
غير نكير وإنما أشار إلى دفع ما يورد أن الإجماع إن كان سكوتيا فلا يفيد إلا الظن ولا يغني من الحق في الأصول شيئا بأنه علم ضروري
بأن الكل متفقون وسكوتهم للاتفاق فإن السكوت في مثل هذا الأصل لا يكون إلا عن موافقة فمن ذلك الاحتجاج أنه قاس
أفضل البشر بعد الأنبياء عليهم السلام أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه الزكوة على الصلوة وقال والله لأقاتلن من فرق بين
الصلوة والزكوة ولما اشتهر أنه رجعوا إليه وسلموا قياسه وهذا إجماع منهم على حجية القياس ومن ذلك ورث الصديق أم الأم دون أم الأب
قيل بل في التيسير القائل عبد الرحمن بن سهل تركت التي لو كانت هي الميتة وورث هو الكل فشركهما في السدس على السواء فأخذ بقياس
هذا القائل وفي شرح البلاجي القائل أم الأب وهذا لا ينافي ثبوت الحديث وسماعه رضي الله عنه من محمد بن مسلمة كما لا يخفى وورث أمير المؤمنين
عمر المبتوتة المطلقة في مرض الزوج الفار بالرأي ومن ذلك الأسير في قتل الجماعة بالواحد إلى أمير المؤمنين علي حيث قال أرأيت لو أن
نفرا في سرقة أكنت تقطعهم فقال نعم فقال فكذا ههنا كذا في الحاشية وقال أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه لعمر أمير المؤمنين رضي الله عنه إن
اتبعت رأيك فسديد وإن تتبع رأي من قبلك فنعم الرأي فقد جوز العمل بالرأي وقاس أمير المؤمنين علي الشارب على القاذف في الحد
وقد بعد ما تقدم ذكره وجمع رأيي ورأي أمير المؤمنين عمر في أم الولد كما تقدم وقاس ابن مسعود الذي أمير الصحابة بالتمسك
بعد موت زوج المفوضة على موت زوج غيرها كما تقدم قصته واختلفوا في توريث الجد مع الإخوة بالرأي روى الإمام أبو حنيفة في
مسنده عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه قال أمير المؤمنين عمر حين شاور في الجد مع الإخوة إنه قال أرأيت يا أمير المؤمنين لو أن شجرة انشعبت
الشعب من الغصن وغصنان أيهما أقرب من أحد الغصنين أصاحبه الذي خرج منه أم الشجرة وقال زيد بن ثابت لو أن جدولا
انشعب منه ساقية ثم انبعث من الساقية ساقيتان أيهما أقرب أحد الساقيين إلى صاحبتها أم الجدول فقصدهما توريث الأخ مع الجد قياسا
على توريث العصبات الآخرين بجامع القرب في القرابة والشجر والجدول لتمثيل القرب بالقرابة لا أنه القياس حتى يرد عليه أنه ليس من القياس
المتنازع فيه وصح عن ابن عباس أنه أرسل إلى زيد بن ثابت قال ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الأب أبا فانظر
تشديده حين مخالفته لهذا القياس فافهم وذلك سائر الاحتجاج بالقياس أكثر مما يحصى في المنقولات من كتب السير اعلم أنه كان في
هذا الدليل شبه لأولي التلبيس وأشير إلى اندفاع بعضها ونحن نذكر جلها مع حلها فمنها لا نسلم أن العاملين بعض الصحابة فإن ما نقلتم أخبار آحاد
لا يفيد القطع فيجوز عدم الصحة ومنها أن ما نقلتم عنهم لا يدل دلالة واضحة على كون مستندهم القياس لم لا يجوز أن يكون عندهم نصوص خفية أو جلية

لم يذكروها ولهما انه سلمنا ان فتواهم للقياس لكن لاقيسة جزئية من نوع فلا تدل على صحة الاستدلال بكل صحيح الاقيسة والجواب عنها ان المنقولات وان كانت كل واحد واحد منها اخبار احاد الا ان القدر المشترك بينها وهو الفتوى بالقياس مع كون عادتهم ذلك متواتر يحدث العلم بكثرة مطالعة اقضيتهم وتواريخهم وعلم ايضا تكرر عملهم بالاقيسة انه لم يكن بخصوص نوع او فرد وعلم ايضا بقرائن قاطعة للناقلين انه لم يكن عندهم نص وايضا الضرورة العادية قاضية بانه لو كان عندهم نص استدلوا به في فتاويهم لاظهروه فانكار هذا مكابرة وما نقلنا عنهم وقائع متعددة تمثيلا فلا يضر عدم دلالة البعض على كونها بالقياس والى هذا كله اشار بقوله تواترا وبهذا ظهر فساد ما في المحصول ان الثانية ان النقلة عشرة او عشرين لا يحصل بهم التواتر فلا يثبت به هذه المسئلة القطعية والحاجة الى ما اجاب به ان المسئلة ظنية عملية يكفي فيها الظن ومنها انه سلمنا ان العمل بالقياس ثبت عن بعض الصحابة لكن لا يلزم منه الاجماع وانما يلزم لو كان سكوتهم للرضا بل يجوز ان يكون للخوف قال النظام انه لم يعمل به الا عدد قليل من الصحابة لكن لما كان مثل امير المومنين عمر وامير المومنين عثمان وامير المومنين علي وكانوا سلاطين فخاف الآخرون في مخالفتهم لان العادة جرت بها ومن اتخذ قولا بالقياس خالفوه فاذن لا اجماع اصلا وجوابه ان تكرر السكوت في وقائع كثيرة لا تحصى لا يكون عادة الا عن رضى لا سيما فيما هو من اصل الدين فهذا السكوت يستلزم الرضا البتة مع كل احد حق كل احد في تقويم النظام احكام الخلفاء الراشدين الناشية عن الاقيسة يفيد علما عاديا ضروريا بالرضا والوفاق وتوهم نسبة الخوف اليهم بهت فان من اعلام الكريمة المتواترة انهم كانوا لا يخافون في امر ديني من احد لا سيما مدة طويلة وعسى ان يكون انكار هذا مكابرة ونسبة المداهنات الى الخلفاء الراشدين ما بمخالفة ما اتخذوه مذهبا حماقة عظيمة فانهم كانوا الين للحق ومن تتبع التواريخ والسير علم علما قاطعا انهم كانوا يخالفون قول الخلفاء كثيرا واذا لم يكن لهم خوف في المخالفة في وقائع فاي خوف لهم في واقعة واحدة ومنها سلمنا ان الكل يأمنون به لكن يجوز ان يكون رضا البعض قبل رجوع الآخر فلا يثبت الاجماع وهذا الا ان الكل لم يجتمعوا في محفل واحد ولم يتكلموا معا وقد مر جوابه في الاصل الثالث من انهم وان لم يتكلموا دفعة لكن حصل العلم بقرائن الاحوال انهم لم يرجعوا عمرهم وايضا لو تم لزم بطلان الاجماع مطلقا وما في المحصول ان الصحابة كانوا معدودين في اول الزمان فيمكن الاجماع في محفل والكلام ماضيه ان المقصود انه لو تم لدل على بطلان تحقق الاجماع فيما تحقق قطعا الا ان تحقق اجتماع المجتمعين في الحوادث الاجماعية بان يتكلموا معا ان ههنا ايضا وقع الاتفاق على قتال مانعي الزكوة بالقياس بعد حين غير حالة فتامل ومنها انا سلمنا انه وقع اتفاق الصحابة على العمل على مقتضى اقيستهم لكن لا يلزم منه عملنا على موجب اقيستنا بل يجوز ان يكونوا مختصين بهذا لكونهم من افضل الامة وكون اذهانهم ثاقبة من اذهاننا وعقولهم متوقدة بنور النبي فاصابة الحق برائهم اكثر واقوى من اصابتنا فجواز تعبدهم بالقياس لا يوجب جواز تعبدنا به والجواب انه لا شك في فضل آرائهم على آرائنا وفي كون اصابتهم للحق اكثر لكن تعبدهم بالقياس لم يكن لاختصاصهم به بل تلك الوقائع دلت على ان تعبدهم به لكونه حجة لا غير ونحن وهم رضوان الله عليهم سيان في احتجاج الحجج على ان من بعدهم ايضا من التابعين ايضا قالوا من غير نكير فلا وجه للاختصاص اصلا فافهم وتثبت مع عروض بان اجلة الصحابة ذموه والمذموم منهم لا يكون حجة ويمكن ان يحرر نقضا ايضا على الاستدلال بالاجماع فعن افضل البشر بعد الانبياء سيد الصديقين بعدهم ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه حين سأل عن الكلالة اي سماء تظلني واي ارض تقلني لو قلت في كتاب الله برأيي وهذا ليس من الباب في شيء فانه انما نفى القول بالرأي في تفسير كتاب الله تعالى لا انه انكر الرأي والقياس مطلقا وعن امير المومنين عمر رضي الله عنه اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن ... لا يذهب عليك ان لا ذم فيه لاصحاب الرأي والمتبادر منه من هو ملازم للرأي

ولا يلتفت الى غيره كاصحاب الشارة وهذا لا ينفي قياس صاحب السنن وعن امير المومنين على وعثمان لو كان الدين بالرأي لكان
باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وانت لا يذهب عليك انه انما ينفي كون الدين ناشئا عن الرأي وهو كذلك لان وضع حكم
ابتداء لا يصح بالرأي اصلا ولا يلزم منه استعمال الرأي في المماثل لما ثبت من الدين ليعرف الحكم به وعن ابن مسعود اذا قلتم في دينكم بالقياس
احللتم كثيرا مما حرمه الله وحرمتم كثيرا مما احل الله هذا انما يتم لو كان الخطاب للكل وهو ممنوع بل لعله لقوم لا وصلوا الى درجة الاجتهاد
بالقياس وعن ابن عمر رضي الله عنهما سنوا الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا تجعلوا الرأي سنة للمسلمين هذا لو تم فانما يدل على
ان الرأي ليس سنة الا انه ليس بحجة الجواب ان الرأي المعقول محمول على الصحيح فيما لا يصح كالرأي الاعتباري والمصالح المرسلة وتقديمه على
ما يصح فيه من الكتاب والسنة توفيقا بين هذه الروايات وبين ما تواتر عنهم من العمل بالرأي والاستدلال بالتواتر معناه والانكار متعقبا
احاد واما ثبت ذكره عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام من العلل للاحكام مثل ارأيت لو كان على ابيك دين في ابانة اجزاء حج الرجل
عن ابيه او ينقص الرطب اذا جف في الجواب عن من سأل عن بيع الرطب بالتمر فانهم يحشرون في تعليل وفي شهداء احد زملوهم بكلومهم
انها من الطوافين في تعليل طهارة سؤر الهرة فانه لا يدري اين باتت يده في تعليل نهي المستيقظ عن غمس اليد في الاناء فلعل المراد
اما ان على قتله في تعليل حرمة ما قتله الكلب المرسل بانه في الماء وقيل في الاعتراض عليه لو تم هذا الدليل في المنصوص العلة فلا يتم
في غيره وفيه اشارة الى انه غير تام فيه ايضا لجواز ان يكون العلل بيانا للحكمة لا للقياس فتأمل فيه فان فيه تأملا اقول لا يبعد ان يقال في دفعه
من علم عادة التعليل بالعلل يعقل له علم تسميه للمسكوت لانه يعة المساك فانه يحدث علم ضروري بالتجربة والتكرار ان الاحكام منوطة
بالمصالح والحكم كالتجربيات فتأمل المنكرون قالوا قال الله تعالى نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ونحوه فلم يبق شيء يبين بالقياس حتى
يكون هو حجة فيه قلنا نعم هو تبيان لكن اجمالا لا الاقدام بتفصيل الكل فيه قطعا فيفصل بالاجتهاد والقياس وقالوا ثانيا قال رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا قلنا هو معارض بمثله
فانه يلزم منه ان لا يكون الكتاب والسنة ايضا حجتين فاسم اقول بعد التسليم ان المنع عن التسوية بين الثلثة والتمييز في العمل لا مطلقا
عن نفس العمل بالقياس وايضا يحتمل ان يكون المراد النهي عن التفريق في العمل في بعض الاحيان بواحد وفي زمان آخر بآخر وفي زمان
بآخر فهم اي المفرقون ضلوا وانما الواجب عليهم اتباع الحجج كلها في زمان واحد فافهم وتأمل مسئلة النص على العلة يكفي في ايجاب
تعدية الحكم في محال تحققها ولو عدم التعبد بالقياس مطلقا عند الحنفية والامام احمد وابي اسحق الشيرازي الشافعي وهو المختار وعليه النظام
لكنه قال انه منصوص باستعمال الكلام فيه عرفا او لغة وعند ابي عبد الله البصري المعتزلي يجب التعدية في النهي فقط خلافا لجمهور من
اهل المذاهب لنا اولا ان ذكر العلة مع الحكم يفيد تعميمه في محال وجودها لانه المتبادر الى الفهم من هذا النحو من القرآن كقول الطبيب
لا تاكله لبرودته يفهم منه كل ما هو بارد مطلقا من غير نظر وفكر ولا يحتاج في الفهم الى المعرفة بشرع القياس ولنا ثانيا لو لم يعم
الحكم بل يخص في المنصوص لزم التحكم لان الظاهر من التعليل استقلالها فتخلف الحكم مع وجود العلة المستقلة في بعض المحال دون
بعض تحكم صريح وانت لا يذهب عليك ان غاية ما لزم من هذا البيان ثبوت الحكم في موارد العلة لا ثبوته مع قطع النظر عن القياس
فانه اذا تم لزم عمومه في المنصوصة والمستنبطة جميعا فافهم ولنا ثالثا انه اذا حرمت الخمر لانها مسكرة في معنى علة الحرمة حقيقة الاسكار
عرفا فاذا فهم المناط عرفا لزم تعميم الحكم ايضا عرفا واما القول بان حرمة الخمر معلل بالاسكار المنسوب اليها لا بالاسكار مطلقا ففي غاية الضعف

لان الكلام فى العلة المتعدية يعنى ان الكلام فيما لا يدل القرينة على الاختصاص بل يكون الظاهر فيه التعدية

كقول الطبيب فاذا فرق لا اختصاص خرج عن محل النزاع المنكرون قالوا اولا لو ثبت ايجاب التعدية فمن دليل لا دليل على الوجوب هو الامر او الاخبار

ولم يوجد شيئا منهما قلنا لا نسلم انه لا دليل بل ثبوت الحكم من الشارع من الدليل وههنا قد ثبت بالتعليل لا نسلم ان الدليل منحصر فى صيغة الامر

او الاخبار به وقالوا ثانيا لو صح وجوب التعدية من دون توقف على شرح القياس لزم عتق كل اسود عند قوله اعتقت فانما السواد لعموم العلة

قلنا لا يلزم من حجية ايجاب الشارع على غيره من العبيد حجية ايجاب احد على نفسه يعنى سلمنا ان نفاذ عتق كل اسود لكن لا يلزم لزومه بخلاف

حكم الله تعالى فانه والى وجبار على الاطلاق اللهم الا ان يكون العموم بالصيغة بان يكون الصيغة الدالة حقيقة او مجازا فان الشارع انما اعطانا

ولاية الاعتاق وجميع التصرفات الانشائية بلفظ الصيغة الدالة عليه وهو ممنوع فلا يلزم العتق فى غير عالم من السود اذ ان العدم موجبية

اللفظ الدال عليه مطابقة حقيقة او مجازا على ان للنظام ان يفرق بالمنطوق والمحذوف فيقول الموجب للعتق المنطوق دون المحذوف

وههنا اللفظ وان عم جميع السودان لكنه محذوف وفيه تامل قال البصرى العلة فى التحريم يدل على ان الضرر منها فانما وجدت

وجد الضرر ودفع كل ضرر واجب فيعم التحريم جميع محالها بخلاف فعل كل خير فانه ليس واجبا والعلة للعارنة للامر انما توجب الحرمة

فيكون كل محالها خيرا ولا يلزم الوجوب منه قلنا ايجاب كل شئ حرمة ضده اى موجبه فتركه اى ترك الواجب كالنهى يكون مشتملا على

ضرر يجب دفعه فوجب العموم تدبر فانه دقيق الا ان يفرق بما بالذات وما بالعرض فالاولى ان يقرر منعا وبان لا نسلم ان كل فعل

فيه ليس بواجب بل الامر كالنهى فى دفع الضرر وطلب الخير فافهم مسئلة الحنفية قالوا لا يجرى القياس فى الحدود خلافا لمن

عداهم لاشتماله اى الحد على تقديرات لا تعقل بالراى كالمائة والثمانين هذا دعوى من غير دليل والخصم لا يقنع عليه بل يقول بعدم معقولية

التقادير ابتداء اسلم ولا يضر واما اذا وجد اصل وعرف عليه فمعقولية التقادير راى بالتعدية ليست ممتنعة بل واقعة ثم اشار الى دليل

آخر لهم بقوله ولو عقل التقدير كما قيل فى اليد السارقة فالشبهة الثابتة فى القياس دارئة للحد فلا يثبت لقوله صلى الله عليه وآله واصحابه

وسلم ادرؤا الحدود بالشبهات رواه فى بعض السنن وهذا ايضا غير واف فان الشبهة الدارئة هى الشبهة فى تحقق السبب والحديث

محمول عليه والمامور به هو الاحتيال فى ثبوت الحد كيلا يثبت باستقصاء السؤال عن الشهود وعدم طلب المشهود عليه ونحو ذلك

لا اسقاط ما هو ثابت من الشرع بشبهة فى دليله غير مانعة عن وجوب العمل كيف ولو كان مطلق الشبهة مانعة عن الحد لما وجب الحد

بالدلائل الظنية كالعام المخصوص ونحوه واخبار الآحاد فما قال الصدر ان اخبار الآحاد مثل القياس فى عدم الاثبات فلا ينقض بها

غير نافع مع انه تقدم الرواية عن الامام ابى يوسف ثبوت الحدود بخبر الواحد وكذا لا ينفع الجواب بان خبر الواحد ليس فى دلالته واثباته

ضعف وانما الضعف فى السند بخلاف القياس فان الضعف فى اصل دلالته لانه لا يعم جميع صور النقض ولان الفرق بين الضعفين

تحكم فان كليهما يوجبان شبهة عدم الثبوت فافهم المثبتون قالوا اولا الادلة الحجية اى حجية القياس عامة لجميع الاقيسة فى حد وكان او

غيرها فيجب القول بحجية جميع الاقيسة قلنا لا نسلم انها عامة بل مخصصة بعدم المانع فانه تخصيص عقلى كيف وقد مر الشروط لحجية

فالقياس الغير المشتمل على بعضها غير حجة والقياس فى الحدود من هذا القبيل لان التقدير مانع وقالوا ثانيا حد فى الخمر من

الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بقياس امير المؤمنين على كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام كما مر قلنا لم يحد فى الخمر بالقياس

بل بالاجماع المنزل بشبهة القياس ولا يلزم منه لى من الجواز بالقياس المزال شبهة الجواز بالقياس مطلقا ولا يذهب عليك

ما فيه اولا ان هذا الكلام ان اورد نقضا على الدليل الاول لايتوجه هذا الجواب فانه قد عمل بالراي التقدير وثانيا ان الاجماع
انما ينعقد بالاستدلال بالقياس واذ قد استدل اهل الاجماع به لم يكن مزال الشبهة اصلا وانما زالت شبهة بعد تقرر الاجماع فعلم
بعمل الاجماع ان الشبهة الراسخة في القياس غير مانعة عن العمل به في الحدود على انه كان الحد عليه باجتماع ادلة سمعية عليه عندنا
ولم يكن بالقياس وفيه ان استدلال امير المومنين على بحضرت امير المومنين عمر وشهد من الصحابة مع عدم انكارهم عليه يفيد
ان التعب به في الحدود كان جائزا عندهم وهذا لاينافي اجتماع ادلة سمعية عليه ايضا فافهم ثم اورد عليه ايضا ان الادلة السمعية
ما دلت على ان حد الشرب ثمانون وهذا انما يثبت بالقياس لاغير ويؤيده ما روى الحاكم عن ابن عباس ان اهل الشرب كانوا
يضربون على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وازواجه وذريته وسلم بالايدي والنعال والعصي حتى توفي وكان
ابو بكر يجلد اربعين حتى توفي الى ان قال فقال عمر ماذا ترون فقال على رضي الله عنه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى
وعلى المفترى ثمانون فاذن علم ان تحديد ثمانين بالقياس لاغير واجيب ان المقصود ان حده كان اخذا باشارات رسول الله
صلى الله عليه وسلم وكان امره في الزيادة والنقصان موقوفا على فساد الزمان وصلاحه ولذا زادوا ثم اجمعوا على ثمانين منعا
للزيادة عليه عند ظهور فساد شديد فمراتب الحدود كانت ماخوذة من صاحب الشرع والراي لتعيين كل حد بحسب الزمان
ويؤيده ما روى البخاري عن الثابت ابن يزيد قال كنا ناتي بالشارب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدر
من خلافة عمر فنقوم عليه بايدينا ونعالنا وارديتنا حتى كان آخر امرة عمر فجلد اربعين حتى عتوا وفسقوا جلد ثمانين هكذا قالوا ثم الكفارات
كالحدود في الخلاف المذكور فالحنفية قالوا لايجري القياس فيها لان الكفارة ساترة للذنوب ولا يهتدي اليه العقل لانها مندرئة
بالشبهات وفي القياس شبهة وغيرهم قالوا نعم يجري فيها العموم ادلة مسئلة ان يجري القياس في العلل والشروط بلا خلاف انه لايثبت العلل او اوصافها العلية كالجنسية
في ربوا النساء وصفة السوم في نصاب الزكوة ولا الشروط واوصافها كاشتراط الشهود في النكاح وذكورتها مثلا ولا الاحكام واوصافها
بجعله التيمم او وجوب الوتر ابتداء من غير نص مقيس عليه فان هذا نصب الشرع بالراي من غير حجة شرعية بل انما امر القياس تعدية
حكم اصل الى مسكوت بجامع ثم اختلفوا هل يصح هذه التعدية في العلل والشروط والاسباب بان توجد علة وسبب لحكم او شرط لعليتها
لحكم الاصل مناط فيقاس ما يوجد فيه المناط عليها ويحكم بعليتها وسببيتها وشرطيتها فكثير من الحنفية ومنهم الامام فخر الاسلام والشافعية
نعم يجوز وكثير قالوا لايجوز واختاره ابن الحاجب المالكي قال في الكشف في حاشيته اصحابنا فيما اظن والذي يدل على
ان هذا الحبر الهمام اعني فخر الاسلام على الجواز قوله لعبد انا نقول ان هذه الامور لاتثبت بالقياس وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد
له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به المنكرون قالوا ان استقل الجامع فهو العلة ان كان منضبطا والا فمظنته
وكل من الاصل والفرع من افراده وكذا الحال في الشرط وانت لايذهب عليك انه يجوز ان لايكون المناط علة للاصل
الحكم وانكان منضبطا بل انما هو مناط لعلية العلة وشرطية الشرط فلا يلزم من وجوده في الفرع الا كونه علة او شرطا
لا ان يكون من افراد العلة فافهم ودليل المجوزين ان العلية والسببية والشرطية احكام من الله تعالى كالوجوب
والندب وغير ذلك فتخصيص القياس ببعض الاحكام دون بعض تحكم كيف والامر بالاعتبار وكذا عمل الصحابة غير مختلفة
بصورة دون صورة اما تذكر قول امير المومنين عمر كيف قاس سببية الشرب على سببية القذف وكيف قالوا انت حرام

على بانت طالق بائن ثم لو تدبرت الفقه علمت ان مشائخنا لا يبالون بالقياس في الاسباب والشروط فافهم ثم بعضهم جعلوا
الخلاف لفظيا بان المجوز انما يجوز اثبات سببية شيء لحكم بالقياس على ما هو سبب لذلك الحكم والمانع انما يمنع قياس سببية شيء لحكم
على سببية آخر لحكم ولم يوجد بهذا التحمل اثر في كلماتهم وبعضهم قالوا الخلاف انما هو في المستنبطة دون المنصوصة قال المصنف الحق
انه اي هذا المختلف فيه كالمتفق عليه في اشتراط التاثير او كفاية المناسبة او تجويز الارسال فمن شرط التاثير في التعليل للاحكام
شرط ههنا ايضا ومن اكتفى بالمناسبة ثمه اكتفى ههنا ايضا لان الفرق بينهما تحكم فان المسالك مسالك على كل تقدير الا انه لا الحاق حكم
آخر به باستقلال المسالك فانه لابد في الحكم من مناسبة يكون بها ما هو من غير حاجة الى امر آخر كالتاثير وغيره فلا يحتاج الى اصل
يلحق به في نفسه ومثاله في الكل اي القياس في الاسباب ونحوها قياس امير المومنين على السكر على القذف بجامع الافتراء وقياس النبش
على السرقة الكبرى للحكمة الضرورية فالاول فيه هتك العرض والثاني فيه هتك المال والى كل منهما حاجة ضرورية واما المثقل اي قياسه
على المحدد للقصاص بجامع القتل العمد العدوان والاكل اي قياسه على الوقاع للكفارة لكونه جناية على صوم الشهر المبارك فمثله فليس منه
لان القياس على السبب عبارة عن ان يثبت علية علة قياسا على علية اخرى لذلك الحكم او لغيره فلا بد ههناك من وصفين احدهما
اصل والآخر فرع وههنا العلة امر واحد وهو القتل العمد العدوان والجناية الكاملة على الصوم لكن الخلاف انما كان في تحققها في القتل
بالمثقل والاكل وعدم الابل له تعميم لما ورد به النص بتحقيق المناط فتامل التشبيه بالسبب القياس اعند الشافعية فباعتبار القوة ينقسم الى قياس
جلي وهو ما علم فيه انتفاء الفارق كالامة على العبد في حق التقويم على معتق البعض قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اعتق شركا
له في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم العبد عليه قيمة عدل فاعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد والا فقد عتق منه ما عتق رواه
البخاري وظاهر ان خصوصية الذكورة ملغاة وانما التقويم للتخليص بلكه يخرج العبد من ان يتصرف فيه سيد بعضه ان يبيع والامة فيه
مساوية للعبد فيعدى بالحكم ونفي الفارق والحق ان هذا دلالة نص فمن عدها من القياس يكون هذا قياسا جليا والا لا وقياس
خفي بخلافه اي ما لم يعلم فيه انتفاء الفارق وانما قصاراه الامر الظن ولذا اختلف فيه فنفى التعبد به واما الجلي فهو متفق عليه بين
الائمة وقيل القياس الجلي قياس الاولى بالحكم على غيره كالضرب على التافيف في التحريم فان الاول اولى بالحرمة من الثاني
وقياس الواضح المساوي بحيث لا ينبغي ان يشك فيه كاحراق مال اليتيم على اكله فان كليهما متساويان في التلف المحرم والخفي
الادون اي قياس الادنى على الاعلى كالتفاح اي قياسه على البر في حرمة الربوا وينقسم باعتبار العلة الى قياس علة ما صرح فيه بها
كقولهم التفاح مطعوم فيجري فيه الربوا كالبر والى قياس دلالة ما لم يذكر فيه العلة صريحا ودل عليها بلازمها كقطع الجماعة بالواحد كقياسه
على قتلهم به اي بالواحد الثابت باجماع الصحابة بجامع وجوب الدية فان الدية واجبة فيهما اذا كانا خاطئين وهو دليل القصاص
فعلم من وجوب الدية وجوب القصاص بلانهما اي وجوب الدية ووجوب القصاص موجبان متلازمان فيما بينهما للجناية العلة
لهما فاذا علم وجوب الدية فيهما علم وجود الجناية لانها العلة وجد ما وجد ما وجب القصاص فالمذكور لازم العلة لا نفسه والى
قياس في معنى الاصل وهو ما الجمع بين الاصل والفرع الا بنفي الفارق ولو كان ظنيا ولا يحتاج الى امر آخر كالنار كون
المفطر جامعا في ايجاب الكفارة فانها يستدعي الجناية والذنب لانها كاسمها ستارة وخصوص الجماع لا دخل له في الجناية
والذنب وانما هي بافطار الصوم عمدا فيجب الكفارة بعمد الاكل ايضا واما الحنفية فباعتبار التبادر اليه ينقسم الى قياس جلي هو ما تبادر

الى الذهن فى اول الامر والى قياس خفى منه وهو ما لا يتبادر اليه الذهن الا بعد التامل والثانى الاستحسان بالمعنى الاخص وكثيرا
ما يراد به فى الفقه هذا المعنى وقد يقال لكل دليل فى مقابلة القياس الظاهر نص كتاب او سنة كالسلم اى كنقضه وهو الآية والحديث
اللذان تقدما ولهذا قال الامام انا اثبتنا الرجم بالاستحسان على خلاف القياس والمراد به نص الرجم فاندفع ايراد الرازى الشافعى
ان هذا الاستحسان ان كان قياسا فقد اثبتم الحد به والا فلا يكون حجة اصلا او اجماع كالاستصناع صورته ان يقول للخراز اخرز لى
خفا بقيمة كذا من جلد كذا وقدر كذا وهذا ينعقد عندنا بيعا لا عدة مع ان القياس يابى عنه لعدم المبيع الا انه انعقد الاجماع على
جوازه فى الصدر الاول لانهم كانوا يتعاملون به من غير نكير او ضرورة كطهارة الحياض والآبار لعدم تنجسها والقياس تقتضى ان
لا يطهر ابدا لبقاء الماء النجس لو قليلا وكذا ارضه نجس لم يستعمل فيه المطهر الا انه حكم بالطهارة للضرورة والوقوع فى الحرج العظيم
ثم هذه الضرورة اما راجعة الى الاجماع والضرورة مستنده او الى القياس الخفى فافهم فمن انكر الاستحسان وهو الامام الشافعى
حيث قال من استحسن فقد شرع لم يدر المراد به رضى الله عنه وليس هذا الا كما يقول الشافعى عند تعارض الاقيسة هذا استحسن
والحق انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه فانه ان اريد به ما يعده العقل حسنا فلم يقل بثبوته احد وان اريد به ما ذكرنا فهو حجة عند الكل
فليس هو امرا يصلح محل النزاع وبالجملة ليس الاستحسان عندنا الا دليلا معارضا بالقياس ثم هو معارضه وهو اى الاستحسان ان كان
قياسا تعدى حكمه الى ما وراه لوجود علة متعدية خالية عن الموانع والا يكن قياسا بل نصا او اجماعا لا يتعدى الحكم منه الى المسكوت
لان النص او الاجماع ح على خلاف القياس فلا يجوز القياس عليه وذلك كايجاب يمين البائع عند اختلافهما فى الثمن قبل
قبض المبيع فى ضمن التحالف استحسان قياسى لانكاره وجوب التسليم الذى هو دعوى المشترى كما ان المشترى منكر زيادة الثمن
المدعاة من البائع فكل يدعى عليه الآخر مجبور على الخصومة والجواب لصاحبه واليمين عليه من قضية القياس فتعدى الى الاجارة
اختلفا قبل استيفاء المستاجر المنافع فانه يدعى التسليم بالنقد من الاجرة وينكره المواجر وهو يدعى زيادة الاجرة وينكر المستاجر
فوجب التحالف و الى الوارثين للبائع والمشترى لكون كل منهما مدعيا للآخر قبل القبض فيحلفان فافهم وايجاب يمين البائع فى ضمن
ايجاب التحالف بعد القبض بالنص وهو حديث التحالف الذى مر فقط لا بالقياس لان المشترى لا دعوى له وان كان قوله فى
الصورة الاثبات لانه ممن يجبر على الخصومة واذا ترك لا يترك فلم يبق الا ادعاء عليه فالقياس ان لا يحلف لكن انما يحلف بحديث التحالف فلا يتعدى
الى ما هى الى الاجارة بعد استيفاء المعقود عليه والى الوارثين وان ورد عليه ان البينة من المشترى مقبولة وهو فرع الدعوى فيكون
المشترى ايضا مدعيا فتامل وجوابه ان بينة المدعى عليه ايضا قد تقبل اذا كان قوله مما يدخل تحت العلم الا ترى ان بينة ذى اليد على النتاج مقبولة
مقدمة على بينة المدعى هذا غاية الكلام فى هذا المقام ولهذا العبد ههنا كلام هو ان البائع قبل القبض يدعى زيادة الثمن ويدعى عليه
من جهة المشترى المدعى للتسليم وكذا المشترى فيجب عليهما اقامة البينة لتنوير الدعويين عند عدمها يحلفان بالنص وهو قوله عليه وآله
واصحابه الصلوة والسلام البينة على المدعى واليمين على من انكر لا بالقياس وفى صورة بعد القبض يحلف البائع مخالفا لهذا النص
وانما يحلف بحديث التحالف لو كان فى قوت هذا حتى يصلح معارضا فيخصصه لكن قالوا ان هذا الخبر مشهور وخبر التحالف خبر واحد بل تكلم فى
صحته ايضا فينبغى ان لا يجب التحالف بل يمين المشترى ولا يجب فليس مما نحن فيه اصلا فافهم ثم قسموا الاستحسان الى ما قوى اثره
لكن لم يكن فيه فساد خفى والى ما ظهر صحته فى بادى الراى وان كان هذا الظاهر خفيا بالنسبة الى القياس وخفى فساده يعرف بالتامل

وقسموا القياس الى ما ضعف اثره بان ليعرف بالتامل فساده والى ما ظهر فساده في بادي الراي وخفي صحته وذلك بان ينضم اليه ما
يفيده قوة فالاول بالاول وهو الاستحسان الذي قوي اثره مقدم على الاول الثاني وهو القياس الضعيف الاثر والثاني بالثاني وهو القياس الخفي
الصحة مقدم على الثاني الاول وهو الاستحسان الخفي الفساد وهو الظاهر فالاول كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم
لان السور معتبر باللحم ولحمها حرام نجس وطاهر استحسانا كسور الآدمي فالقياس عليه جيد من القياس الاول وان كان هو اظهر وذلك
لضعف علة القياس وهو اي علة القياس في التذكير بحيث يا تاويلها بالوصف الجامع مخالطة الرطوبة النجسة في السور والوجه
هذه العلة في سباع الطيور انه يشرب بمنقارها فيخالط في الماء دون اللعاب وهو عظم طاهر فلا تلاقي الا الطاهر وملاقات الطاهر لا يوجب
النجاسة فكان كسور الآدمي وهذا اقوى لان تاثير ملاقات الطاهر في ابقائه طاهرا اشد واقوى قيل ما يقع منها اي من سباع الطيور
على الجيف سوره نجس لان منقاره لا يخلو عن نجاسة عادة لاكله الجيف فيه نجسا لمخالطة هذه النجاسة واجيب بان ما نوقشها
ذلك المنقار بالارض بعد الاكل منه فيطهر المنقار نعم فيه شبهة بقاء اثر النجاسة فاذا فيه شبهة وقوع اثر اللعاب فيه الحكم بالكراهة
عند وجود ما آخر فتامل الثاني وهو ما فيه القياس خفي الصحة دون الاستحسان كسجدة التلاوة والقياس ان تؤدي الركوع في
الصلوة للظهور ان المقصود من ايجاب هذه السجود التعظيم لله تعالى مخالفة للمتكبرين من المشركين ولذا صح التداخل فيها اذا
قرأت آية او سمعت مرارا في مجلس واحد وهذا القياس فاسد ظاهر اللزوم ما دي المامور به بغيره فان الركوع ليس ما مورا او الاستحسان
ان لا يجوز وهو قول الائمة الثلثة قياسا على سجود الصلوة لا ينوب ركوعها عنه فكذا هذا والجامع كونه غير المامور به وهذا الاستحسان
فاسد بالمثال لان كلا من الركوع والسجود مطلوب في الصلوة لطلب تعظيمه فيكون كل مطلوبا بالذات قال الله تعالى واركعوا
واسجدوا فاستنع تادي احدهما في ضمن الآخر والآيات مقصود الامر بخلاف سجدة التلاوة فانه غير مقصود بالذات انما تجب
عند قراءة هذه الآيات وهو كما يحصل بالسجود يحصل بالركوع ولذا عبر في بعض آيات السجدة بالركوع وانما لم يتاد بالركوع خارج
الصلوة لان الركوع خارجها لم يعرف قربة والتعظيم انما يكون بما هو قربة عند الله تعالى وانما لم يتاد بالركوع من ركعة بسجدة آية قرأت
في الاولى لانها لم يؤد في محلها صار دينا في الذمة لازم القضاء في هذه الصلوة فصار مقصودا بالذات فصارت كالصلوتية
فلا ينوب الركوع عنها كذا قالوا وفي الحاشية نقلا عن التقرير عن ابن عمر انه كان اذا قرأ النجم واقرأ باسم ربك في صلوة وبلغ
آخرها كبر وركع وان قرأها في غير صلوة سجد وعن ابن مسعود انه سئل عن سجدة تكون في آخر السورة ا يسجد بها ام يركع قال ان شئت
فاركع وان شئت فاسجد ثم اقرأ بعدها سورة وان استدل بهذه الآثار فحسن ثم الحق عدم اختصاص القوة وفساد الباطن فقط
بالاستحسان وقلبه اي قوة الباطن والضعف بالقياس وقول الامام فخر الاسلام سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا
لا ما دل انه ليس مقصوده التسمية باعتبار القوة والضعف بل باعتبار الظهور والخفاء ولكن ما قاله ما ذكر فوما شيهما وانما ذكرهما
اشارة الى معنى كلام الامام محمد حيث قال في مواضع انا اخذنا بالاستحسان وتركنا القياس ان المراد بالاستحسان القياس الخفي
القوي الاثر وبالقياس الجلي الضعيف الاثر والى رفع ما يورد عليه ان كان القياس قويا فلا معنى للعدول عنه لا استحسان الذي ليس بحجة
وان كان ضعيفا فلا معنى لمشتركه للاستحسان بل هو واجب الترك فافهم او اصطلاح خاص منه فقط لا يشارك فيه غيره لا مشاحة فيها
وكان بعيد جدا فاما اعتبار القوة القياس والاستحسان اما قويان او ضعيفان او القياس قوي والاستحسان ضعيف او بالعكس

الاستحسان قوي وهذا القياس ضعيف ولا ريب في رجحان القوي على الضعيف لان من قضية العقل والاجماع تقديم الراجح على المرجوح
وان ترجيح القياس في الاولين اي ان كانا قويين او ضعيفين بالتبادر فيكون القياس راجحا ففيه نظر اذ لا دخل للتبادر في الرجحان
اصلا بل ربما يكون غير المتبادر راجحا لما ينضم اليه ما يقويه بل الترجيح انما يكون في المرجحات الآتية ان امكن وبالاعتبار الآخر
غير القوة والضعف كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او فاسد الظاهر صحيح الباطن وبالعكس صحيح الظاهر فاسد الباطن
فصور التعارض ستة عشر حاصلة من ضرب اربعة من القياس في اربعة من الاستحسان لكن الاليق اسقاط فاسد الظاهر
والباطن اذ لا شائبة للحجية فيه قيل القائل صدر الشريعة الظاهر امتناع التعارض في الصحيحين باطنا من القياس والاستحسان
سواء كانا صحيحين ظاهرا ايضا او لم يكن والقويين منهما اثرا للزوم التناقض في الشرع بتحققهما وهو محال انما يقع التعارض للجهل
واذا فرضنا صحيحين باطنا او قويين باطنا فلا دخل فيه لجهلنا وعلمنا فافهم **الترجيحات القياسية** لما ذكر ما فيه القياس
والاستحسان وفهم منه امكان المعارضة بين قياسين عقب البحث بحث الترجيح يقدم القياس قطعي العلة على ما ثبتت عليته
الظنية اجماعا ويقدم منصوصها من القياس صريحا على ما ثبت فيه العلة بايماء لان الصريح اقوى دلالة من الايماء وفيهما
اي في المنصوص مراتب كما يثبت بظاهر النص او بنصه او بخفيه فيقدم الغالب على المغلوب ويقدم ما ثبتت عليته بالاجماع
على ما ثبت بالمناسبة واذا اتفقا فيها اي في المناسبة فالعين في العين اولى من الجنس في العين اي في الامثلة التي لعينها بما تاثير
في عين الحكم اولى من القياس الذي فيه العلة التي لجنسها ما تاثير في عين الحكم وهذا اولى من عكسه او فيها لعينه تاثير في جنس الحكم لان
الظن الحاصل بسبب التاثير في العين اقوى من الحاصل بسبب التاثير في الجنس وقيل بالعكس نظرا الى الوصف وكل منهما اي مما
لعينه في الجنس ولجنسه في العين تاثير اولى من الجنس في الجنس اي مما لجنسه تاثير في جنس الحكم وللقريب من البعيد اي لما لجنسه
القريب تاثير اولوية مما لجنسه البعيد تاثير والمركب من بسيط اي ما فيه تاثير مركب من هذه الاربعة مقدم على ما فيه تاثير واحد بسيطا
والاكثر تركيبا تاثيره من الاقل تاثيره تركيبا وفي المساواة اي فيما تركب التاثيرات متساوية الاعتبار لرجحان الجزء فما كان
فيه تاثير العين في العين جزءا اولى مما ليس فيه هذا التاثير جزءا وقد تقدم ثم المظنة مقدم على الحكمة لان الاحكام في الاكثر
ينطبق بالمظنات دون الحكم والظن تتبع الاغلب وقيل بالعكس اي الحكمة متقدمة على المظنة اذ لا تاثير الا عند التحقيق بها
وح ففي الاولى بالاعتبار والوجودي مقدم على العدمي للكثرة حتى اختلف في العدمي هل يصلح علة ام لا والحكم الشرعي مقدم
على غيره لتوافق الوصول لكونه حكما شرعيا والوصف البسيط كالطعم مثلا على الوصف المركب كالقدر والجنس الا عند الحنفية
رحمهم الله تعالى واكثرهم فانهم يقولون هما متساويان وهو الاظهر اذ المعتبر التاثير والاعتبار والبسيط والمركب فيه سواء والشافعية
رجحوا الاخالة على الدوران ثم رجحوا السبر عليهما بما فيه من التعرض لنفي المعارض ودفعها ولا يتاتى من الحنفية لانكارهم الثلثة الا ما يرجع من السبر الى النص وقيل
الدوران مقدم عليهما لزيادة الانعكاس فيه وليس فيهما والحق انه ليس بشرط في العلية فلا دخل له في القوة وفيه ما فيه لانه
وان لم يكن شرطا لاحتمال التعليل بعلل شتى لكن الاصل في العلة التوحد فالاصل الانعكاس فيصلح مرجحا وما في التحرير من ثبوت
الانعكاس في السبر ايضا للحصر والطال ما وراء الباقي بل الجزئية فقط كما مر ثم في المصالح الضرورية مقدمة على الحاجية والحاجية
تتقدم على التحسينية ومكمل كل مثل المكمل فمكمل الضرورية مقدم على مكمل الحاجية وهكذا وفي الضرورية يقدم حفظ الدين حفظ النفس

ثم حفظ النسب ثم حفظ العقل ثم حفظ المال وهو ظاهر لاهمية الدين ثم النفس ثم العقل ثم المال قيل يتقدم هذه الاربعة على الدين لانها
اى هذه الاربعة حق الآدمي والدين حق الله تعالى وحق الآدمي مقدم ولذلك قدم القصاص على قتل الردة فاذا قتل شخص
ثم ارتد والعياذ بالله فيسلم الى الولي ليقتله قصاصا لا الى الامام ليقتل الردة مع ان الاول حق الله تعالى دون الثاني ويترك
الجمعة والجماعة لحفظ المال لخوف السرقة ونحوها فترك حق الله تعالى لحق العبد ورد بان القصاص فيه حق الله تعالى ايضا
فان القاتل هدم بنيان الرب وأتى ما نهى الله تعالى عنه لكن الغالب حق العبد لما جعل الله تعالى لوليه سلطانا فيسلم تسليما
الى الولي جمعا بين الحقين فالدفع لهذا لا لان ايثار حق العبد مقدم والترك الى خلف كما في الجمعة والجماعة ليس من التقديم المبحوث
عنه فان فيه ترك الآخر بالكلية واما ترجيح احدهما اى احد القياسين المتعارضين بترجيح اصله على الاخر فلا اى فلا يفيد ذلك
الترجيح للقياس لانه معارض للنص بالذات وقد تقدم وجهه في السنة وفيما ذكرنا كفاية للمستبصر وهو ان ما يرجع الى الاصل في باب
الترجيح غلبة الظن كما افاد الظن الغالب يقدم على ما افاد المغلوب ثم الحنفية رحمهم الله تعالى انما ذكروا في هذا الباب ثمانية
تراجيح اربعة صحيحة واربعة فاسدة اما الاربعة الصحيحة فمنها قوة الاثر اذ بها يتقوى القياس وتفيد الظن الغالب
كنكاح الامة مع طول الحرة يجوز لكم قياسا على العبد فانه يجوز له بالاتفاق وقال الشافعي لا يجوز هذا النكاح قياسا
على من تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع غنية عنه وقياسنا اقوى لان اثر الحرية في اتساع الحل للذى هو من النعم اقوى من اثر
الرق في اثر الحل تشريفا على العبد ومن ثمه اى من اجل ان الحرية موثرة في اتساع الحل يباح للحر اربع من النساء وللعبد
ثنتان فالتضييق في ذلك اى الحر والتوسيع في هذا اى العبد قلب المشروع وعكس المعقول وتفصيل في التلويح ان
هذا التضييق من باب الكرامة فلا باس به كيف وانما كان اتساع الحل للكرامة فلا يثبت بوجه يفضي الى حيث منع من التشريف
من تزوج الخسيس كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم وفي المستثنى فان جوازه ليس من باب التوسيع فقد فرع بان
الاخسية كالكفر حتى جاز نكاح المسلم مع طول المسلمة بالكتابية اتفاقا فلو كان الاخسية مانعة لكونها تحت الاشرف لما جاز
بالكتابية الا ضرورة واما الارقاق الذي جعل الشافعية علة للحرمة فمنقوض بالعبد المقيس عليه فان ما يحصل ارقاق الرق
من جهة الام لا الاب واذ قد جاز له النكاح مع الامة مع طول الحرة وهو ارقاق مائه على العدل ونكاح الصغيرة والعجوز والعقيم
جائز اتفاقا مع انه اتلاف له حقيقة فالارقاق الذي هو اتلاف حكمي اولى ان يجوز فتدبر واعلم ان جواز نكاح الحر مع الامة والنكاح
عند الطول ثابت بالعمومات وهذا القياس معه والذي جوزه الامام الشافعي قوله بالمفهوم كما مر وستأتي اى ما فيه قوة الاثر
قياسنا مسح الراس كالخف في كونهما مسحين فلا تثليث اقوى من قياسه اى الشافعي مسح الراس ركن للوضوء فيتثليث
كالمغسول من الاعضاء وانما كان قياسنا اقوى لانه لا اثر لتاثير الركنية في التثليث لكن على هذا لم يسند القياس من
والكلام كان في الترجيح ولذا لم يذكره وقال ولو سلم تاثير الركنية في التثليث فتشريع المسح سيما مع عدم الاستيعاب
ليس الا للتخفيف فللمسح تاثير في التخفيف فلا يثلث واما الركنية فانما تاثيره في التكميل وقد حصل بالاستيعاب ومنها اى
من الترجيحات الصحيحة الثبات على الحكم اى كثرة اعتبار الشارع للوصف فيه اى في الحكم فله قوة تفيد غلبة الظن كالمسح انه
موثر في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الجبيرة والجورب والخف فلم يشرع فيها التكرار فله كثرة اعتبار في التخفيف

بخلاف الاستنجاء من الحجر وقد شرع فيه التكرار فانه تطهير معقول قد قصد فيه ازالة الخبث والتكرار في التنقية موثر واما الركنية فاثبت
في الاكمال فان اركان الصلوة من اكمالها وكذا اركان الحج وكذا اركان الغسل لكن الاكمال مختلف ففي الغسل بالتكرار ولكن
ههنا اي مسح الراس بالاستيعاب ومنها اي من الترجيح الصحيحة كثرة الاصول على القول المختار فانه ايضا يفيد قوة في القياس
ولا يلزم كثرة العلل اي الدلائل حتى يمنع الترجيح به على مذهبنا لاتحاد الوصف المعلل وما دام هو واحد فالقياس واحد فلا تعدد
للدلائل فهم قيل القائل الامام فخر الاسلام وصدر الشريعة رحمهما الله تعالى الترجيح الثالث قريب من الترجيح الثاني
لان كثرة اعتبار الشارع يوجب كثرة الاصول وقال في التلويح والتحرير ان التفرقة بين الثلثة بالاعتبار فالاول اي
قوة الاثر بالنظر الى الوصف والثاني اي كثرة اعتبار الشارع بالنظر الى الحكم والثالث بالنظر الى الاصل لكن الكل يرجع الى قوة الاثر لا غير وعليه
الامام شمس الائمة رحمه الله تعالى اقول الحق ان الثالث اعم من الثاني فان الثبات على الحكم بعينه انما هو اذا كان التاثير
لجنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فان الثبات انما هو كثير لا التاثير اما اذا كان التاثير في جنسه فقط فذلك كثرة الوصول فقط
ولا يصدق فيه كثرة الاعتبار واما عدم تخلف كثرة الاعتبار عن كثرة الاصول فظاهر هذا انما يتم لو كان المراد بكثرة الاعتبار كثرة
تاثيره في عين الحكم ولو كان اعم منه ومن كثرة تاثيره في جنسه لم يتم مع ان اتباع فخر الاسلام وشمس الائمة يدعون انتفاء تاثير
في الجنس بسيطا واما التفرقة بالاعتبار ههنا فغلط الا ترى المسح اقوى في التخفيف ولو عدم النظائر بل القوة عبارة عن قوة المناسبة
بين الوصف والحكم بحيث يكاد يحكم بعلية العقل ولولا الشرع كما قيل في الاسكار للحرمة ثم يتحقق قوة الاثر وان لم يكن كثرة الاعتبار
وكثرة الاصول فتامل ومنها اي من الترجيح الصحيحة العكس كمسح اي كالقياس بان مسح الراس مسح لا يعقل فلا يسن تكراره
بخلاف القياس بانه ركن فيسن تكراره لانه منقوض بالمضمضة انها تكررت وليست ركنا وهذا اي العكس اضعف الوجوه
للترجيح لان الحكم يثبت بعلل شتى فلا يستلزم عدم العلة عدم الحكم لكن مع ذلك مرجح لما بينا ان الاصل في العلة الاتحاد فالاكثر
فيها العكس فتذكر فرع على ما سلف في الاصل الثاني في بحث المعارضة من عدم الترجيح بكثرة الادلة ان لا يرجح قياس
بقياس آخر موافق له في الحكم مخالف له في العلة على قياس آخر معارض اياه وكذا كلما يصلح علة استقلالا لا يصلح مرجحا
ولا لزم الترجيح بكثرة الدلائل فلم يتفاوت تفاوت الملك للشفيعين بان يكون ملك احدهما ثلث الدار المشفوعة بها وللآخر
الثلثان ما يستفعان فيه حتى يكون اثلاثا بل يستحقان على التناصف خلافا للشافعي الامام له ان الشفعة من مرافق الحكم
والولد والثمرة من مرافقه فيقسم بقدر الملك فيختلفان في الاستحقاق واجيب بان ذلك الانقسام في العلل المادية فقط
بل المرافق في العرف انما يقال ما تولد منه ولذا قال في الهداية ان تملك ملك الغير لا يجعل ثمرة من ثمرات ملكه وهذه كالعلة
الفاعلية فلا ينقسم بانقسامها وقد جعل الشارع الملك مطلقا علة للشفعة دفعا لضرر جوار السوء فجعل كل جزء من العلة
علة لجزء المعلول نصب الشرع بالراي فهو باطل بل اي قدر من الجواز فرض علة مستقلة لاستحقاق كل المشفوعة اقول فيه ما فيه
لانه ليس مبنى كلام الشافعي على ان الترجيح بكثرة العلل ولا جوابنا متوقف عليه بل مبنى النزاع ان كل جزء من المشفوع بها
علة جزء من الشفعة ام لا فتامل واما الترجيح الفاسد فمنها كثرة العلة وقد عرفت ومنها الترجيح بغلبة الاشباه واذا كان فاسدا فلا يقدم
ذو شبهين على شبه واحد خلافا للشافعي فانه يقبل هذا الترجيح ويقدم ذا شبهين وانما قلنا بفساده لان كل شبه علة ولا ترجيح

اتفاقا ولو اصطلحوا على الانقطاع اى على هذا الانقطاع للبحث كان هذا الاصطلاح باطلا لانه منع عن اظهار الحق المتوقف على اثبات الاصل
وقول الامام حجة الاسلام الغزالي ذلك امر وضعي لا مدخل للعقل فيه فمن شاء فليصطلح كما شاء ممنوع بل قوانين المناظرة عقلية كيف وهذه
القوانين انما وضعت للتمكن من اظهار الصواب واعلائه المسترشد فلا بد من وضعها بحيث يوصل الى المقصد فافهم ولا ينقطع
المعترض عن الاعتراض على المختار وان ظن شرذمة قليلة خلاف ذلك بمجرد اقامة الدليل على حكم الاصل لانه لا بد من صحته فله الاعتراض
على الدليل بالمنع القادحون قالوا فيه بعد عن المقصود بالاشتغال بغيره فلا يجوز قلنا لا نسلم البعد بحيث يقع في غير المقصود
بل لما يحصل المقصود الا به كان مقصودا بالضرورة فلا بد من الاشتغال به واعلم هذه القضية انما يكون الجواب ايضا بالنقل عن نظر المناظر به فيه
المستدل في حكم الاصل بتصحيحه فلا يتمكن من المنع لكن هذا انما يصح اذا كان المستدل حافظا للوضع مقصودا منه الالزام واما اذا كان المقصود اثبات
الحكم الواقعي فلا يتم الا اذا اثبت الاصل بالدليل فافهم ثم قد تمنع بعد ترديد ويسمى تقسيما فيمنع احدهما اي احد الشقين الحاصلين بالترديد اي
انه هو المراد ويسلم الآخر الغير النافع او كلاهما وذلك اي منع الشقين اذا كان لكل من المعنيين جهة مختلفة واما اذا كان جهتا المنع متحدة فلا فائدة
بالتطويل بالتشقيق مثاله في الصحيح الفاقد للماء وجد سبب التيمم هو الفقدان فيجوز التيمم له كالمسافر الفاقد جاز له فقال المعترض السبب الفقد مطلقا
في الحضر كان او في السفر او الفقد مع عدم الاقامة ما اذا وجد والاول ممنوع والثاني لا ينفعكم اقول حاصله اي حاصل الاعتراض منع مع ابدائه
فلا بد للمستدل من اثبات المقدمة الممنوعة فاندفع ما قيل ان حاصله ادعاء المعترض مانعا موجودا في الفرع وانما بيانه عليه لان الدعوى
بلا بينة لا يسمع ويكفي للمستدل ان الاصل عدمه وجه الدفع ظاهر فانه ليس ادعاء المانع بل منع العلية ثم نقي في التمثيل شيء فان الكلام
كان في منع حكم الاصل والاعتراض ههنا يرجع الى علة الاصل مثال آخر قول الشافعية صوم شهر رمضان صوم فرض فيجب تعيينه عند النية كالقضاء
يجب تعيينه فيقال من قبل الحنفي ان كان المراد وجوب التعيين الوجوب بعد تعيين الشرع فمنتف في الاصل فان القضاء ليس متعينا من
قبل الشرع وان كان الوجوب قبله اي قبل تعيين الشرع فمنتف في الفرع ولا يمكن اثباته فيفوت شرط القياس وقد يمنع الاصل كالعلة
والفرع اي كما ان العلة يمنع والفرع يمنع باعتبار شرط مجمع عليه او مختلف فيه الا الزاما اي من جهة الالزام فان المعتبر ههنا تسليم الناظر
دون الصحة الواقعية هذا عند القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة وقال الامام فخر الاسلام لا يجوز منع الشرط المختلف فيه وصحح صاحب الكشف
الاول كما هو الظاهر ثم الالزام انما يتحقق اذا كان المستدل لا الى الشرط دون الخصم واما في العكس فيجوز منع الشرط ولو كان المستدل
في صدد الالزام كما لا يخفى مثاله قول الشافعية الوضوء عبادة فيجب النية فيه كالتيمم يجب فيه النية فيقال الاصل فيه معدول عن القياس
فان التراب ملوث فلا يصلح مطهرا الا ان الشارع جعله مطهرا فلا قياس عليه النوع الثالث من الاعتراض ما يرد على علة الاصل وذلك
وجوه اولها منع وجودها في الاصل مثاله قول الشافعي مسح الرأس مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيمنع كون الاستنجاء مسحا بل الاستنجاء
ازالة النجاسة ولذا لا يشترط عندنا عدد بل المعتبر فيه التنقية على اكمل الوجوه باي عدد حصل وجوابه اي جواب هذا المنع باثبات وجوده
فيه بحسب ما كان من الحسيات او عقل ان كان من العقليات او شرع ان كان من الشرعيات وثانيها اي ثاني وجوه اعتراضات
علة الاصل منع العلية للوصف المذكور وان وجد في الاصل مثاله ان يقال في القياس المتقدم لا نسلم ان تثليث الاستنجاء
معلل بانه مسح كيف ولا مناسبة بينه وبين التكرار بل معلل بكونه ازالة للخبث وهو يناسب التكرار واختلف في هذا الاعتراض فقيل
[illegible] لا يكفيه وجوده ... حكم الاصل بصحة التعليل بكل طرد وهو اي الطرد لا يفيد الظن بظن العلية فانكم

باطل المنكرون للقبول قالوا الاقتصار اى اقتصار المعترض على المنع دليل عجزه عن الابطال وهو اى العجز دليل صحته اى الدليل او رجح فلا يسمع الاعتراض عليه بل لا يقبل قلنا كون العجز دليل الصحة ممنوع فان رب دليل يكون باطلا ولا يقدر على ابطاله ولو تم هذا الكلام لزم صحة دليل النقيضين كالحدوث للعالم والقدم له اذا تعارضا وعجز كل من المستدلين عن الابطال لدليل آخر قيل في تقوية قول القائل السير ههنا دليل ظاهر على العلية للناظر والمناظر فيدفع به منعه فلا بد ان يعدل بعده الى الابطال فليفعل ابتداء قصرا للمسافة بخلاف سائر الادلة اذ ليس فيها دليل ظاهر لاثبات المقدمة اقول فيه عصبية للنصف من غير حجة وقد منعتم من قبل فلا يقدر على الابطال اذ لا دليل ههنا على العلية حتى ينقض او يعارض فلا بد ان يمنع حتى يأتي بمسلكه فيفعل به من وجوه الاعتراض على ان السير قد لا يسلمه احدهما كالحنفية اي كما اذا كان احد القسمين حنفيا فلا يتمكن من الاستدلال له به ولا عليه به ولو كان تقوم وايضا لا يجب على المناظر تعيين الطريق فله ان يسلك اي طريق شاء قصيرا كان او طويلا فافهم وجوابه اي جواب هذا النحو من الاعتراض باثباتها اي باثبات العلية بمسلك من مسالكها التي مرت فيرد عليه ما يليق به فعلى النص يرد اذا استدل به الاجمال اي انه مجمل لا يصلح حجة من دون بيان التاويل اي انه ما دل النص عليه ظاهره فلا يثبت مدعاكم والمعارضة بنص آخر الى غير ذلك مما يرد على الاستدلال بالنصوص وعلى الاجماع اذا استدل به يرد منع وجوده امكان احاديا وعليه اثباته بالسند وانه سكوتي فلا يكون حجة هذا من قبل من لا يرى حجية هذا النحو من الاجماع ونحو ذلك مما يستنبط من شرائط حجيته وعلى الدوران اذا استدل به ونحوه اي نحو الدوران من الاحالة والسير ما سلف فيه يرد عليه منع صحته وللمستدل اثباتها ان امكن فان لم يتيسر انتقل الى مسلك متفق عليه كما في صاحب الخليل صلوات الله عليه على نبينا وآله واصحابه وسلم حين قال للنمرود ربي الذي يحيي ويميت وقال انا احيي واميت الى انه تعالى يقدر على اتيان الشمس من المشرق فات فليس ولي في كونه من الباب نظر فان المقصود من قوله ربي الذي يحيي ويميت ابانة الدعوى بان من هو قادر على الاحياء والاماتة رب والمقصود نمرود ادعاء صفات الربوبية فيه فاستدل ان يكون قدرة الرب حاصلة وانت لا يقدر على اتيان الشمس من المغرب الى المشرق فانتقل برأسه عن صفات الربوبية فليس ههنا استدلال ثم انتقال منه على دليل آخر وذلك اي جواز الانتقال لان العمدة في المناظرة محافظة المقصود بالذات وههنا المقصود اثبات الحكم بالعلة المدعاة فما دام في سعي العلة ليس خارجا عن المقصود فلا بأس به وفيه دغدغة فان ههنا مناظرتين احدهما اصل المناظرة لاثبات الحكم بالعلة وثانيهما لاثبات العلة والكلام هذا بدليل فبالانتقال كالانتقال من حجة الى حجة اخرى لاثبات اصل المقصود فقسم ثم للانتقال صور اربع الاول الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى قال في الكشف هذا الانتقال انما يكون في الممانعة فان الخصم اذا منع علته وصف المجيب لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر الثاني الانتقال من العلة الاولى الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول وهذا ايضا ليس منتقلا انه وبالانه اثبات بما يتوقف عليه فهو بالحقيقة اثبات المقدمة الدليل مثاله قولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع التكفير كالبيع بشرط الخيار فاعترض الخصم ان غاية ما لزم عدم المانعة الكتابة وانى اقول بل المانع النقصان في الرق فنقول الرق لم ينتقص به لان الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا كالبيع فههنا وان انتقل الى اثبات عدم النقصان بعلة اخرى لكن لكونه مقدمة من مقدمات الدليل الاول كذا الكتابة عقد لا يوجب نقصانا في الرق وقبل الفسخ فلم يتحقق المنع فيجزي الثالث الانتقال الى حكم آخر يحتاج اليه الاول بالعلة الاولى وهذا ايضا ليس نقصا بالانه موبالانه اثبات مقدمة الدليل قيل هذا انما يكون اذا اعترض الخصم بالقول بالموجب فليس للخصم بد من اثبات المدعى الذي هو غير الحكم

مستعان فتأمل وعنه اي بانتقام فنقول في جواب المعترض انها لما قبلت الفسخ لم يوجب نقصانا في الرق كما لو وجب البيع بشرط الخيار
انتسابا الى المالك وهذه الاقسام كلها يرجع الى الانتقال الى مناظرة اخرى لاثبات مقدمة من مقدمات المناظرة الاولى اما
وليس واحد منها كما زعم المصنف الانتقال من دليل على اثبات العلة الى آخر عند عدم تمامية الاولى فالمستدل بعليتها انما
وفى بالتزم من اثبات الحكم بالعلة المدعاة فقد عرفت ما فيه الرابع الانتقال من علة الى علة اخرى واثبات اصل لمدعى وهم
ما ذكر المصنف من الانتقال من مسلك الى آخر فانه علة لاثبات المقصود من المناظرة الثانية فالانتقال منه الى آخر انتقال
من علة الى علة اخرى فذهب الجمهور الى عدم جوازه ومنهم الامام فخر الاسلام قدس سره وخالف بعض فقيل لكن دعوا الى جوازه
لما انه عجز عن الوفاء بما التزم في المناظرة من اثبات المقصود بالعلة المدعاة فلحق الدبرة وتمت المناظرة ولو تم ما استدل به
صار مناظرة اخرى كيف ولو جوز هذا لم يتم مناظرة ابدا الا بدوام استدل لو القصة الخليل التي جرت وله وجوه من الاجوبة الاول
امر به جواب تام الثاني بان الممنوع من الانتقال ما كان عند عدم ظهور تمامية الاولى الى آخر لذلك المطلوب وههنا ليس كذلك
فان الاستدلال بالاحياء والاماتة كانت تامة في الواقع وعنده ما ذكر نمرود اللعين من احياء نفسه اماتة فمن اراد بالاحياء
الاطلاق عن السجن وعدم القتل وبالاماتة القتل وهذا لم يحل مما اراد الخليل وكان له ان يقول اردت بالاحياء الاحياء
وتحقيق الموت الاماتة الحقيقية وان قدرت فاحي هذا المقتول وامت هذا المطلق من غير مباشرة سبب كما يفعل هو سبحانه
تم الكلام لكنه لم يجب عما قال استخفافا لكلامه وتنبيها على سخافته ثم اقام حجة اخرى فبهت هذا الايجاد واحسن نوع تحقيق بل الاولى ان
يقال ان مقصود الخليل من الاستدلال بالاحياء والاماتة الاستدلال بالقدرة الكاملة التامة كلها وما ذكر مثال الاحياء
والاماتة ولما كابر قرر ذلك الدليل في مثال آخر فليس فيه انتقال اصلا فافهم الثالث ان الخليل لم يكن التزم الا اثبات ربوبية
الله تعالى بسبيل ما ايّا كان وقد وفى به والممنوع من الانتقال ما التزم اثباته وفيه نوع من الخفاء فان النمرود المنكر
يجوز التزام بالاتمام اثبات ما ادعى بما استدل فالانتقال منه انتقال مما التزم الرابع انه من معرفات ربوبية الله تعالى لا بأس
بالانتقال فيه وانما الكلام في العلة الباعثة هذا ايس التنبيه فان الخروج مما التزم قبيح على كل حال ثم ههنا انتقالات اخر
كالانتقال من علة الى اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه او من ذلك حكما آخر كما اليه ولعل هذا الانتقال ممكن بعد ظهور
فساد الدليل الاصل فقد لحقه الدبرة في اصل المناظرة لمطلوب آخر والثاني اذا تمام اصل الدليل فقد لحق الدبرة المعترض و
شروع في مناظرة اخرى فليس هذه الاقسام مما نحن فيه وان سبب الكلام من تتمة المناظرة الاولى فهو مشوبها انبغي ان تفهم المقام
وثالثها اي ثالث وجوه الاعتراض على علية الاصل ولم يذكرها الحنفية لعدم استقلاله لرجوعه الى المنع اما المعارضة عدم التاثير ولا بد
للتعريف فيه تقسيم اجمالي فاعلم انه اربعة مراتب الاول ان يظهر عدم تاثيره في الحكم مطلقا ثم الثانية عدم التاثير في ذلك الاصل خاصة
ثم الثالثة عدم تاثير المقيد بالقيد فيه وان ادعى علية المطلق مطلقا ثم الرابعة عدم تاثير المقيد في المتنازع فيه والقيد
في محل النزاع مثال الاول وهو عدم التاثير مطلقا ويسمى عدم التاثير في الوصف كما لو قيل للحنفية لا يقصر الفجر فلا يقدم اذانه
على الوقت كالمغرب فغير عدم القصر طردي اذ لا مناسبة له لتقديم الاذان فلا يعتبر اصلا اتفاقا والثاني ما ظهر التاثير في
ذلك الاصل ويسمى عدم التاثير في الاصل كما لو قيل للشافعية في بيع الغائب غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء لا يصح بيعه

واقامة الحجة على الخصم فلا بد من كونه مشتملا على مصلحة البتة لكن لا يلزم منه رجحان مصلحة المستدل اذ يجوز ان يكون
تلك المصلحة غيرها فلا يكفي بيان الاجمالي بهذا ولا بد من رجحان مصلحة المستدل على مفسدة المعترض بخصوصها
كذا في الحاشية وجوابه ايضا ترجيح المصلحة على المفسدة تفصيلا بما في الخصوصيات من المرجحات مثل قول الشافعية لاثبات
خيار المجلس وجد سبب الفسخ في المجلس وهو دفع الضرر عن البائع فيثبت الفسخ اى حقه فيعارض لمفسدة مساوية وهو تضرر الآخر وهو المشتري
بزوال ملكه من المبيع من ملكه فيجاب بان هذا اى المشتري يجلب به نماء تملك المبيع وذلك اى البائع يدفع ضررا في خروج ما كان ملكه
عن ملكه بثمن غير مرضي بمصلحة دفع الضرر وهو اهم من جلب النفع وانت لا يذهب عليك ان المبيع قد دخل في ملك المشتري بنفس العقد
فضرر المشتري في خروج ما ثبت فيه ملكه عن ملكه من غير رضاه وهذا اشد ضررا والبائع انما يريد العود في الملك بعد الزوال فهو يريد جلب النفع
باضرار الآخر فافهم ومثل التخلي للعبادة النافلة افضل من التزوج عند الشافعي وغيره وروى عن الامام ابي حنيفة التزوج
افضل كما في الفتوحات المكية لما فيه من تزكية النفس فيعارض بقوة مصلحة راجحة ثابتة في التزوج لما فيه من ايجاد الولد وكسر الشهوة وغيرهما
من مصالح الزوج حفظ الدين ارجح من حفظ النسل فان الكلام فيما لم يبلغ حد التوقان والشبق وفي النكاح مصلحة اخرى مذكورة في فصوص الحكم في
الفص المحمدي وهي ارجح على الكل ثابت الاعتبار ولا يليق ذكره بهذا الكتاب ولعل مطمح نظر الامام الهمام تلك والله اعلم بحال عباده
الثاني من قدوح المناسبة القدح في الافضاء الى المصلحة في شرع الحكم الذي لا بد للمناسبة كتحريم المصاهرة للحاجة الى رفع الحجاب
فانه اى التحريم لا يفضي الى دفع الفجور المتوهم لانه يرفع الطمع عن نكاحها فيمنع افضاءه اليه بل النفس الحريصة على ما منعت فيفضي
الى الفجور فيدفع بيان الافضاء بان تابيد التحريم يمنع الطمع عادة واحتمال حرص النفس بعيد غير واقعة في الواقع
او يصير هذا المنع كالطبيعي فلا يبقى مشتهى اصلا كالامهات الثالث من القدوح الواردة على المناسبة كون الوصف خفيا لا يدرك
فلا يصلح للعلية كالرضى في العقود فانه امر مبطن لا يعرف اصلا وجوابه بالضبط بامر ظاهر يكون مظنة له كالصيغ الدالة عليه
والافعال الدالة عليه كالتعاطي في البيع واشارات الاخرس في العقود وكلها الرابع من الاسولة الواردة على المناسبة كونه
وصفا غير منضبط مثل الحرج والزجر ونحوهما فانها مشككات ولا يعتبر كل قدر منه والجواب ان الوصف المناسب اما منضبط
بنفسه بان يعتبر مطلقه كالايمان لو قيل بتشكيك اليقين فالمعتبر مطلق اليقين في اى فرد تحقق من افراد المختلفة او منضبط في
العرف كالمنفعة والمضرة فانهما وصفان منضبطان عرفا ومنضبطة في الشرع بالمظنة كالسفر وبه تعيين مرتبة الحرج وهو حرج السفر
والحد وبه يتحدد حد الزجر اعلم انه لم يذكره الحنفية مع انه لازم العلة الباعثة مطلقا فيقبل عندهم لانهم ادرجوه فيما ذكروا من منع
الصلاحية للوصف ومنع الشروط هذا وخامسها اى خامس وجوه الاعتراض على علة الاصل النقض ويسمونه الحنفية مناقضة وتسمى
اى بالمناقضة في المشهور في اصطلاح من عداهم المنع وذهب الامام فخر الاسلام الى ان النقض مختص بالعلل الطردية ولا يجري
في المؤثرة لان الصحيح من العلة المؤثرة ما ثبت بالكتاب والسنة والاجماع والترجيح الشرعية لا يتخلف عنها الحكم فالتاثير الثابت بها لا يحتمل ذلك وذهب المتاخرون الى جريانه
في المؤثرة ايضا وهو الذي اختاره المصنف وقال لا يختص النقض بالطردية من العلل كما توهم الامام فخر الاسلام والامام شمس الائمة السرخسي والقاضي الامام ابو زيد
عليهم الرحمة واتباعه كالعلامة النسفي لانه اى النقض انما يرد على ظن الناظر بالعلية ولا يرد باعتبار نفس الامر اى ما يكون علة في نفس الامر يكون مستقيما دائما يجري في
فلا يلزم التناقض في الشرع فاذا اورد نقض على المؤثرة دل احد الظنين خطاء فلا يلزم التناقض في الشرعيات كما في الطلب

الذي سيجيء ان شاء الله تعالى فانه يجري في المؤثرة مع انه يقلب العلة معلولا فيلزم التناقض في الشرعيات قال في الكشف اصل
مراد الشيخ ان النقض لا يرد على المؤثرة لاتفاق الخصمين على التاثير فما قبله فيرد انتهى وهذا ظاهر من قوله رحمة الله عليه ولا يرد انه
ينبغي ح ان لا يرد على الطردية ايضا فانه بعد اتفاق الخصم على انه وصف طردي لا يمكن النقض لانه لا يمكن اتفاق الخصم بالحكم
بالطرد والتلازم فانهما متنازعان في الفرع واذا لم يكن متفقا في جميع الصور امكن النقض ببعض المواد لكون الضرورة
بالاستقراء الناقص ثم انه لو عمم الطرد الاحالة والسبر ايضا فالاتفاق الخصمين لا يمنع ورود النقض فان المناسب ربما يتخلف عنه
الحكم بان يكون ملغى الاعتبار ونحوه لكن يرد على هذا انه لا تخصيص للنقض بل كل الاعتراضات بهذه المثابة فانه بعد تسليم
اعتبار الشارع لا يمكن منعه ولا المعارضة فافهم قيل لا يمكن دفعه عن العلل الطردية بعد الورود واذ الاطراد لا يبقى بعده اي بعد
النقض الموجب للتخلف بل يجيء هذا النقض المعلل الى التاثير ولهذا وجه اليه كلام الامام فخر الاسلام وهذا اشارة على نفسه
على ما ثبت بالدوران فان النقض انما منع اللزوم لا المناسبة ولا وجه له اي لقصره عليه بل بل هي اي الطردية غير المؤثرة
مطلقا فيعم ما ثبت بالاحالة عاما مر من الشيخ ابن الهمام يمكن الفرق ح في مادة النقض وغيره بدون التاثير ثم يرد عليه ورود
آخر لانك عرفت ان النقض انما يرد على ظن الناظر والمناظر فيحتمل كون ظن الناقض خطاء فلا يبطل الاطراد فافهم واعلم انهم ردوه
الى منع مع السند صرح به الشيخ ابن الهمام وقال في الكشف هي ممانعة في التحقيق برهان لزوم الغصب لنصب المعلل
وقد عرفت سابقا انه لا خلف في الغصب اصلا كيف وهو نوع من اظهار الصواب اقول على هذا لا يتجه جوابه بالمنع فان
المنع على المنع خارج من قانون العقل والاوجه انه لما كان يرد تفصيلا على مقدمة معينة واجمالا ان احد مقدمات الدليل
فاسد ويرد قبل الدلالة على العلية بمسلك من مسالكها وبعدها باي مسلك كان اعتبر فيه جهة الاستدلال والابطال من حيث
الاجمال وليس فيه غصب المنصب بالذات فان المقصد كان هو المنع لكن لورود نحو اجمالي ايضا اورد هذا الوجه ولا ضير فيه
والجواب عن النقض او لا بمنع وجودها في محل النقض فللمعترض الاستدلال عليه ان امكن لان له ان ينفي ما قصده ولو منع من هذا
منع عن اظهار الصواب قيل لا يقبل الاستدلال الا ان كان حكما شرعيا لانه ح يصير مثل المستدل وقيل لا يقبل الا ان كان له قادح اقوى
والحق ان الكل تحكمات فتامل ولو كان المستدل استدل عليها من قبل بدليل موجود في محل النقض فنقضها المعترض بمنع المعلل
وجودها فقال المعترض يلزم اما انتقاض العلة لا انتقاض دليلها قيل هذا النحو من الاعتراض اتفاقا ولو نقض دليلها اي دليل العلة
معينا فالمحققون قالوا لا يسمع لان نقضه ليس نقضها اي نقض الدليل ليس نقضها ولكن بان القدح فيه اي في دليل العلة قدح فيها فلم يخرج عما كان قصده
اقول ان اراد الناظر من القدح فيها بطلانها فالاتم لان بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدعى وان اراد طلب الدليل عليها ثانيا
ثم لانه ارتفع الدليل الاول بالنقض فلا بد لاثباته من دليل آخر ثم ان هذا انتقال ام لا فقد حققنا من قبل والجواب ثانيا بمنع انتفاء
الحكم مع ثبوت العلة فللمعترض اقامة الدليل عليه ان تيسر له ايضا لما التزم والا يحق الدعوة على المختار ولا اعتداد بمنع لا يقبل لانه منع
له عن اظهار المطلوب بالاخذ بدليل لم يظهر صحته ثم المختار عدم وجوب الاحتراز عن النقض بذكر قيد لا يوجد في مادة النقض في متن
الاستدلال وقيل يجب الاحتراز واختاره السبكي من الشافعية وقيل يجب الا في المستثنيات وهي ما يرد نقضا على كل علة كالعرايا
عند الشافعية وهو بيع الرطب على النخيل بمثله مما على الارض خرصا فيما دون خمسة اوسق قال الشافعي هذا البيع جائز لانه

مستثنى عن نص الربوا وان وجد فيه الطعم لما روى البخاري ورخص في العرايا وما عن نا فهذا البيع فاسد لشبهة الربوا واما العرايا الحرمي
فيها فيه ما على النخيل قدرا تم اعطاء وشمل ذلك لما على الارض خرصا وهذا ليس بيعا حقيقة فانما على النخيل لم يدخل في ملكه حتى يبايع به
ما على الارض بل هو هبة مبتدأ ولهذا اتفقوا على ان المستثنى لا يقاس عليه لخروجه عن قاعدة عامة فان الحكم فيما سواه اقول الاستثناء
لا يكون الا لمانع موجود فيه عن حكم المستثنى منه او مقتض للمخالف من الحكم اقوى موجود فيه دفعا للتحكم فالاستثناء منقوض البتة
فلا معنى لعدم الاحتراز عنه تامل فانه غير واف لان المقصود ان المستثنيات قد بلغ امرها في الشهرة فلا حاجة الى الاحتراز عنه
فافهم لنا انه اي ما يسئل عنه من دليل العلة فيما التزم والنقض معارضه ونفي المعارض ليس عنه اي دليل العلة ما استدل به
فلا يمكن الاحتراز الا بزيادة قيد والقيد لا يفيد في دفع النقض لانه طرد اتفاقا بين المعلل والمجيب قولهم المقصود دفع النقض الميسور ربما يجعل ذلك
بالقيد لجواز ان يكون به ارتفاع المانع او وجود الشرط تدبير الجواب عن النقض ثالثا بابداء المانع المقتضي عدم الحكم واما تحصيل المصلحة فلا يقدح في علية العلة
كالعرايا الوارد نقضا على الربوا فعمم لعموم الحاجة فالمصلحة في ترخيصه وكالدية الواجبة على العاقلة فقط دون القاتل في قتل الخطاء
عند الشافعية الواردة نقضا على تشريعها للزجر على القاتل في العمد يعني ان الشافعية اوجبوا الدية على القاتل في العمد معللا بان
ايجاب الدية للزجر والقتل العمد يليق بالزجر فيجب فيه فيورد النقض بان الخطا لا يجب فيه الدية عندكم الا على العاقلة ومحل
الزجر انما هو القاتل كذا قالوا ولا يبعد ان هذا القياس وجه فان الاصل المقيس عليه هو الخطاء وحكمه لم يتعد بعينه الى الفرع
بل قد تغير فافهم ودفع هذا النقض بابداء المانع لان الغرم بالغنم فانه لو كان هو المقتول لاغتنموا الدية واذا كان هو القاتل
غرموا لهذه المصلحة تخلف الحكم هاهنا كله بعينه اما عندنا فالقاتل مشترك في دية الخطاء وفي العمد لا دية بل يجب القصاص عينا
او دفع مفسدة كما في قوله تحصيل المكسب لحل الميتة للمضطر المتخلف عنه حكم الحرمة لمانع ودفع مفسدة فان هلاك النفس اعظم
مفسدة من اكل الميتة ولو كانت العلة منصوصة يكفي تقدير المانع لدفع النقض كما مر واما مانعو تخصيص العلة فلا يقولون
لوجود المانع لان مذهبهم شرطها اي شرط علية العلة فانتفت بانتفائها لاشتراط الحكم عندهم حتى ينتفي الحكم لا جله مع بقاء العلة
وقد تقدم ما فيه وقد تقدم منا ان هذا البحث قبيل الجدلي ويرجع الى اللفظ ومن هنا اي من اجل عدم جواز تخصيص العلة
مشايخنا المانعون لتخصيص العلة انما دفعوه اي النقض بهذه الاربع فقط بابداء عدم الوصف كما يقول اي كقياسنا ما خرج من
غير السبيلين خارج نجس من البدن فينقض الوضوء كما في السبيلين فنقض بخارج منهما لم ينقض بما لم يسل من الجرح فانه غير ناقض
فيدفع بعدم الخروج فانه غير خارج بل هو مستقر في مكانه فلم يوجد الوصف وبعضهم منعوا كونه نجسا ولكنه معطوف على قوله بابداء
وجود المعنى الذي به العلة علة وان وجد الوصف صورة ودخل فيه الجواب بعدم المانع اذ بانتفائه ينتفي المعنى الموجب
لكونه مؤثرا في الحاصل مثل قياسنا مسح الراس مسح فلا تثليث كالخف اي مسحه فينقض بالاستنجاء بالحجر فانه مسح مع انه يتكرر
فيمنع فيه المعنى الذي شرع له المسح بل هو التطهير الحكمي كالتيمم فانه تطهير حكمي والتقييد لا يوكد بالعقل لكونه غير معقول المعنى فعلية المسح
لعدم التكرار من جهة كونه تعبدا ولا كذلك الاستنجاء فانه تطهير معقول وتاكيده بالتكرار معقول لكونه مبالغة في تحصيل الغرض
المطلوب من شرعيته وبمنع التخلف هذا معطوف على قوله بمنع اي بمنع تخلف الحكم في محل النقض كما اذا نقض القياس
الاول وهو قياسنا لخارج نجس من غير السبيلين بالجرح السائل لانه ليس حدثا بل ينتقض الطهارة بخروج الوقت لا الخروج

عن الصلوة فيمنع عدم الحكم بل هو محدث لكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت عندنا او الفراغ من المكتوبة عند الشافعي
للضرورة يعني ان الشخص متصف بالحدث وهو محدث حقيقة لكن لم يؤمر من الشرع بالتوضي قبل خروج الوقت كشهر رمضان في
حق المسافر وليس فيه تخصيص كما قال في الكشف فافهم وتامل فيه وبالغرض عطف على قوله ويمنع التخلف اي ويدفع النقض ببيان
الغرض من القياس ولا يرد عليه النقض فيقول فيدفع السائل عن نقض التجفيف الى السائل غرضي من القياس التسوية بين الخارجين
الخارج من احد السبيلين والخارج من غيرهما في كونهما حدثا اذا استمر صار عفوا وهذا الحكم غير متخلف ولا يخفى ان الثاني راجع
الى الاول لان منع المعنى الذي به العلية منع علية الوصف كالرابع اي كما ان الرابع يرجع الى الثالث فان المقصود من بيان
الغرض عدم تخلف الحكم في مادة النقض تدبر فقد انحصر وجه الدفع عندهم في الوجهين المذكورين اولا وسادسها اي سادس
الاعتراضات الواردة على العلة فساد الوضع وهو ثبوت اعتبار الوصف الجامع في نقيض الحكم اي منافيه بنص او اجماع
وهو اخص من فساد الاعتبار من وجه فانه قد يوجد فساد الاعتبار من غير ثبوت اعتبار الوصف في المنافي وان وجد ثبوت الاعتبار في
النقيض من غير وجود نص او اجماع على ثبوت خلاف الحكم يوجد فيه فساد الوضع ولا يوجد فساد الاعتبار وان وجدا معا فهما
يجتمعان هذا وقد نقل صاحب الكشف عن بعض كتب الاصول ان فساد الوضع عبارة عن فساد وضع الاعتبار بان
كان هناك نص او اجماع مخالف حكم القياس او اعتبار الوصف في نقيض الحكم ففساد الاعتبار نوع منه فافهم
مثاله قياس الشافعية مسح الراس مسح فيستكرر كالاستنجاء فيورد انه اي المسح معتبر في كراهة التكرار كالخف فان
تكرار مسحه غير مشروع مثال آخر للحنفية اضافة الامام الشافعي الفرقة الى اسلام الزوج فيما اذا كان الزوجان كافرين
ثم اسلم الزوج فيقع الفرقة فهذا التعليل فاسد الوضع لانه اعتبر عاصما للحقوق لا مزيلا لها فالوجه الصواب اضافتها الى
ابائها عن الاسلام بعد العرض وهو وصف صالح للتاثير في ازالة الحقوق واعلم ان ثبوت النقيض للحكم مع الوصف نقض
فان زيد ثبوته اي ثبوت النقيض بالوصف ففساد الوضع فهو نقض مع قيد زائد وان ازيد كونه باصل المستدل فقلب فهو ايضا
نقض وفساد وضع مع زيادة والنقض بدون ثبوته اي نقيض الحكم معه اي للوصف وبيان المناسبة للنقيض معه قادح في العلية
قريب من فساد الوضع اذ كانت المناسبة من جهة واحدة هي جهة المناسبة باصل الحكم واما اذا كانت من جهتين فلا يضر العلية
لانه يكون ناشيا منها مصلحة ومفسدة فبوجه صار مناسبا للحكم ومن وجه لنقيضه اقول وافقنا ههنا ابن الحاجب مع انه يقول بالخرم
والقول به يقتضي ان لا يكون له مناسبة بنقيضين فافهم والجواب عن فساد الوضع اجوبة النقض مع زائد لا يخفى وهو لاجل
الزيادة فيه وهي اما منع مستند النص الموجب تاثير الوصف في نقيض الحكم او تاويله او غير ذلك مما وسابعها اي سابع الاعتراضات
علة الاصل المعارضة في الاصل بمعنى ابداء وصف آخر صالح للعلية مستقل بالتاثير او لا يكون مستقلا بل جزء لكن يكون
بحيث لا يوجد في الفرع المتنازع فيه والحنفية يسمونه مفارقة ويندرج فيه سؤال اختلاف جنس المصلحة في الاصل
والفرع كقول الشافعي اللواطة ايلاج فرج في فرج ايلاجا محرما قطعا فيحد اللائط كالزاني يحد لكونه مرتكبا للايلاج المحرم فيعترض
بان المصلحة في الاصل في شرع الحد منع اختلاط النسب فانه يحتمل ان يكون الولد من الزنى وفي الفرع هو اللواطة
دفع رذيلة اخرى لانه لا احتمال للاختلاط فقد اختلف جنس المصلحة فلا يلزم تعدية الحكم ثم اختلف في قبولها اي المفارقة

فی الشافعیة قالوا انہ یقبل والحنفیة قالوا لا یقبل لنا المفروض ثبوت وصف المستدل بمسلک صحیح عند الفارق والامکان
ہو الاعتراض لا ہذا فلو لم یستقل وصفہ بعلیة لزم نقضہ لان جزء العلة لیس بعلة فیکون الاعتراض ہذا لا الفرق بل یجعل ممانعة
وصف المستدل ان صحة الممانعة والا کنت فبعد تسلیم العلة لا یبقی فی الید شیء لورود ح لا ینافیه ای وصف المستدل وصف المعترض
لانہ ان لم یثبت بدلیل فذلک ظاہر انہ لا ینافیه لان غیر الثابت لا ینافی الثابت وان اثبت بدلیل فاجتماع علتین مستقلتین جائز اتفاقا
فکیف بما علتان فلا تنافی فلو قال العتاق عن الراہن تصرف لاقی حق المرتہن فیبطل کبیعہ مقول القول قولہ ان العلة فی الاصل کونہ تحصیل
البیع وہو غیر موجود فی الفرع لم یقبل منہ لانہ لا تنافی کون العلة ما ادعاہ الخصم وہو موجود فیہ فیلزم الحکم فلا یفید الفرق
شیئا بل تقول علی سبیل الممانعة ان ادعیت ان حکم الاصل البطلان منعناہ فان بیع الراہن المرہون لیس بالبطلان بل متوقف
علی قضاء الدین او اجازة المرتہن لا حکم الاصل التوقف فنظیر حکمک فی الفرع فانک لا تثبت فیہ توقف العتق فقد اختلف حکم
الاصل والفرع ففات شرط القیاس ونحوہ من القول یقبل الفارقون قالوا اولا لما احتمل وصف المعلل الاستقلال
وعدمہ فالاستقلال ای دعواہ تحکم فلم یثبت فصح المعارضة بابداء وصف آخر زائد علیہ قلنا لما اثبت المعلل استقلالہا
کما مر فلا احتمال لعدمہ ولو لم یات بمسلک یفید الاستقلال فالایراد ہذا ای منع العلیة لا الفرق وقالوا ثانیا ان مباحث
الصحابة رضوان اللہ تعالی علیہم کانت جمعا لعموم وصف وفرقا لخصوصہ ولم ینکر احد منہم الفرق فیکون اجماعا علی القبول
قلنا ذلک انما کان قبول لظہور الاستقلال بالاستدلال بمسالک من مسالکہ واما العدم فممنوع والکلام فیہ ثم ان دعوی
کون مباحثاتہم فرقا ممنوع بل کانت ممانعة للعلیة لکن قد یکون مع ابداء علة آخر سند المنع لانہا کانت معارضة والکلام
فیہا ثم عند القائلین بالفرق المختار انہ لا یلزم الفارق بیان العایة ای وصف المعلل عن الفرع الا اذا ادعاہ لان غرضہ
عدم الاستقلال ای عدم استقلال وصف المعلل وہو لا یتوقف علی بیان الغایة فی الفرع واما اذا ادعی فلا بد من وفائہ
وقیل یلزمہ بیان الانتفاء والا یمکن ان یوجد فی الفرع فیثبت الحکم فیہ وقیل لا یلزم مطلقا ادعی او لم یدع لان المقصود بیان
عدم استقلال وصف المعلل فقط فماز وبتبرع ولا یلزم الفارق ذکر اصل لیعلم تاثیرہ ای تاثیر ما ابدی فیہ لانہ مجوز
لکون ما ابدی علة لا موجب فیکفی وجودہ فی اصل المستدل فانقلبت الفارق معارض فیکون مدعیا فعلیہ اثبات دعواہ
قلت معارض لصحة العلة وقابلیتہ لہ ویکفیہما وجودہ فی الاصل فقط واما وجودہ فی اصل آخر والتاثیر فیہ فامر زائد والجواب عن الفرق
منع وجودہ ای الوصف المبدی فی اصل المستدل او ظہورہ او انضباطہ او مناسبتہ ولو ثبت المستدل فی الاثبات بالسیر ان
التصلح والمناسبة فی الواقع شرط فی العلة مطلقا وقیل لا یستقیم منع المناسبة عند استدلالہ بالسیر لانہ لم یدع المناسبة
والمنع انما یتوجہ علی ما ادعی او بانہ ای الوصف المبدی عدم معارض ولیس وصفا مناسبا وہو ظاہر فلا یکون علة مثل ان
یقیس الشافعیة المکرہ علی المختار فی وجوب القصاص بجامع القتل المحرم العمد فان فیعارض بالطواعیة ای العلة فی المختار القتل
مع الطواعیة فیجاب بانہا عدم الاکراہ المناسب لعدم القتل فیکون عدم معارض فلا دخل لہ فی العلیة ولو جعل ممانعة کما ہو المختار عندنا
لم یتوجہ الیہ بالجواب بہ عن الفرق او الجواب بانہ وصف ملغی فی صورة ما بنص او اجماع فلا یصلح للجزئیة کما لو قیسوا الطعام
بالطعام اسلم ہذا الحدیث فی جواب معارضة الطعام المدعی علة للربوا بالکیل بان یقول قد وجد الحرمة للربوا فی بعض الطعام

بهذا النص مع عدم وجود الكيل فهو ملغى وهو اى المستدل من غير متثبت فى اثبات المطلوب بالعموم والا كان اثبات الحكم بالنص
لا بالقياس وقد كان الكلام فيه ولا يلغى لضعف الحكمة التى هى تصلح للعلية ان سلم المظنة اى ان سلم انه يصلح مظنة لها كالردة علة
القتل اى كقول الشافعية على علية القتل الردة فتقتل المرتدة كالمرتد فيقال فى الفرق العلية الردة مع الرجولية لانه مظنة الاقدام
على قتالنا فيلغيه المستدل بمقطوع اليدين لانه اضعف من النساء فى المحاربة فلا يكفى الرجولية وذلك اى عدم صحة الالغاء
بهذا النمط لان المعتبر فى العلية المظنة عند عدم انضباط الحكمة ولم يلغ كما فى الملك المرفه ويوابدى الفارق خلفا عن الوصف
فى محل الالغاء ويسمى تعدد الوضع فسد الالغاء كقول الشافعية امان العبد امان من مسلم عاقل فيقبل كالحر اى امانه لانهما اى الامان
والحر مظنتيا الاحتياط للايمان اى جعله آمنا فيعارض بالحرية اى العلة الاسلام مع الحرية لانها مظنة الفراغة عن الشغل
بخدمة السيد فنظره اكمل فيلغيه المستدل بالماذون فى القتال فيعترض المعترض بان الاذن خلفها فسقط الجواب
ولو حرم انفه كما هو المذهب لم يتوجه الاعتراض بالتخلف اصلا كما لا يخفى فلو الغى المجيب الخلف صح الالغاء فلو ابدى المستدل
خلفا آخر فسد هذا الالغاء ويتسلسل البحث الى ان تقف احدهما وعليه الدبرة ثم الصحيح جواز تعدد الاصول لقياس واحد
قيل للمعارض الاقتصار على دفعها عن اصل واحد فيه قولان احدهما ان له ذلك لان مقصوده الزام الخصم وقد تم والآخر انه
لابد من ذلك لان مقصود المستدل اثبات مدعاه ولا يفوت بالدفع عن بعض الاصول فلا يتم الاعتراض الا بالدفع عن
الكل فالقائل الاول نظر الى انه يكفى الالزام المستدل والثانى نظر الى اصل المقصود فان ابطال واحد من الاصول
لا يغير مدعاه فافهم النوع الرابع من الاسولة على القياس ما يرد على ثبوت العلة فى الفرع وذلك سوالان الاول منهما
منع وجودها فى الفرع فلا يتعدى اليه الحكم كقولهم اى الشافعية بيع تفاحة بتفاحتين بيع مطعوم مجهول المجازفة فلا يصح كصبرة اى كبيعها
بصبرة لشبهة الربوا فيمنع وجودها اى المجازفة فى الفرع لانها اى المجازفة انما يكون باعتبار الكيل او الوزن فان المعتبر فى الاموال
الربوية التساوى فيهما دون الاسواء الآخر وهو اى جنس التفاح عددى عادة فلا يجرى فيه المجازفة والجواب عن هذا المنع بيان
وجودها فى الفرع كما تقدم فى جواب منعها فى الاصل ولو كان بيان الوجود بعد بيان مراده كامان اى كقولهم امان العبد امان
اهله معتبر كالماذون فى القتال بغير امانة فيمنع الاهلية للامان فى العبد فيثبت المستدل بانى اريد كونه مظنة لرعاية مصلحة
الايمان وهو بانه بالغ عاقل مسلم ولا يمكن للسائل تغيره بان يقول ليس مرادك هذا التبيين بل غيره لان التفسير عليه على المذهب
الصحيح لانه ليس ظنيه وهو ظاهر لكن يمكن من منع العلية ح بان يقول كنت ظننت معناه كذا فمنعت وجوده فى الفرع
مع تسليم العلة والان قد ظهر بيانك غيره فامنع العلية وسوال اختلاف الضابط فى الاصل والفرع مندرج فيه كشهود الزور اى
كقياس الشافعية شهود الزور تسببوا للقتل فيقتص منهم كالمكره فيقول المجيب الضابط فى الاصل الاكراه وفى الفرع الشهادة فلا
مساوات والجواب عن هذا السوال بيان القدر المشترك من الضابط كما فى المثال المذكور الضابطة التسبب للقتل الحرام تعمدا
وهو قدر منضبط مشترك ولا يضر الاختلاف بوجه آخر اصلا والعرض المثال والا قلنا منع علية التسبب بل القصاص جزاء المباشرة
المكره مباشرة معنى لكون المكره آلة له تقدم الاشارة فى الاحكام والثانى من سوال الفرع المعارضة فى الفرع بما يقتضى نقيض الحكم فلا بد من
اصل يقاس عليه الفرع المذكور فهى معارضة قياسين فصار المعترض مستدلا والمستدل معترضا وقيل لا يقبل لان هذا خروج عن وظيفته

المعترض والمختار قبولها لان المعارض مانع عن قبول الحكم بهذه المعارضة فلا فائدة للمناظر باستدلاله الا بدفعه ولا يلزم غصب المنصب
فانه بعد تمام استدلال المستدل والممنوع الغصب قبل ذلك والجواب عن المعارضة بترجيح ما صح من قبل المعترض اقول الا المعارض
لان الدليل المعارض الذي اقامه المجيب معارض لكل دليل يقام على المطلوب فلا يندفع المعارضة الا عند من يرجح بكثرة
الادلة والجواب عنها ايضا بالترجيح على المختار لان الرجحان رفع المساوات المانعة عن العمل فاذا وجد فات المنع وتم غرض المستدل
من ثبوت العمل بمقتضى وقيل لا يقبل الجواب بالترجيح لتعذر العلم بتساوي الظنين فلا يشترط في المعارضة والترجيح فرعه بل لا يقع
به اندفاع المعارض حتى قلنا لو تم هذا بطل الترجيح في الادلة مطلقا وهو باطل اجماعا والحق ان المعارضة بحسب ظن المعترض
فيعارض بما يظنه مساويا بالترجيح يندفع ثم اختلف في انه هل يجب الاشارة في الاستدلال الى الترجيح وعلى المختار من انه يجب
في قبول الترجيح فالمختار انه لا يجب الاشارة اليه في متن الدليل لانه ليس شرطا في الدليل مطلقا بل بعدم المعارضة ولا معارضة
حين اقامة الدليل فلا وجه للاشارة اليها وقيل يجب قطعا لطمع المعترض في المعارضة ثم المعارضة عند الحنفية نوعان احدهما
معارضة فيها مناقضة للدليل وهي القلب فمنه اي بعض ما يسمى قلبا والا فهو لفظ مشترك جعل المعلول اي الذي جعله المستدل
معلولا علة في تمامه وقلبه اي جعل علة المستدل معلولا وبه انتقض الدليل وبطل وانما يكون هذا في التعليل بحكم شرعي ليتمكن من
قلب العلة معلولا مثل قول الشافعي الكفار يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم كالمسلمين فيقول الحنفي في الجواب انما جلد بكر المسلمين لانه رجم ثيبهم
فالرجم في المسلمين علة للبكر لا كما زعمت والاحتراس عنه بجعله ملازمة والاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم لكن
كما في التوأمين في الحرية والرقية والنسب فاذا ثبت هذه الاشياء في احدهما ثبت في الآخر من غير حاجة الى العلية فيقال
في المثال المذكور ان جلد بكر الكفار فيرجم ثيبهم والملزوم حق فاللازم كذلك لكن على هذا يتوجه المنع على الملازمة فيجب اثباتها
واعلم ان هذا القلب يدفع باثبات التاثير فان بعد ظهوره لا يتمكن من قلب العلة معلولا كقولهم المدبر تعلق به حق الحرية
بعد الممات فلا تباع كام الولد الذي لا تباع اجماعا لذلك ولا يتمكن المعترض من القول بانه انما تعلق حق الحرية لعدم البيع
كما لا يخفى ومنه جعل وصف شاهدا لك في اثبات نقيض الحكم وقد كان شاهدا عليك باثبات الحكم نفسه ولو بزيادة يسير بل
لا بد منها لتغيير قياس الشافعي صوم رمضان صوم فرض فلا يتأتى بلا تعيين في النية فيقول صوم فرض معين من الشارع
فلا يحتاج اليه بعد التعيين كالقضاء بعد الشروع فيه لانه كما لا يحتاج الى التعيين في القضاء بعد التعيين الحاصل بالشروع بالنية
الا ان التعيين في الصوم الشهر المبارك من قبل الشارع ابتداء وههنا من قبله بعد التعيين فقد زيد فيه قيد التعيين واعلم ان استقلال
الامام فخر الاسلام رحمه الله القلب بالمعنيين وجعل كل منهما من اقسام المعارضة الواردة على العلل مطلقا طردية او مؤثرة فورد عليه
ان هذا النوع من المعارضة مشتمل على النقض فينبغي ان لا يرد على المؤثرة واجيب عنه بان المناقضة فيها تبع والمقصود في المعارضة
وكم من شيء لا يثبت قصدا ويثبت تبعا ولا استحالة فيه واما المناقضة نفسها فهي ليست تبعا وهذا الجواب ليس بشيء فان التوجيه
في عدم جريان المناقضة في المؤثرة عنده كان عدم وجود التناقض في الشرعيات وهذا عام فيما اذا كان تبعا للشيء الآخر او لا
لان التناقض في الشرعيات محال قطعا وان بني كلامه على ظن المعارضة والمستدل فهم يجوزوا المناقضة فان مناقضة مظنونها
غير مستحيل فافهم والشافعية يسمون هذا القسم من مسمى القلب الى قلب تصحيح مذهبه بان يكون التعليل فيه نفس مذهب المعترض كلبث اي كما

لو قال الحنفي الاعتكاف اللبث في مكان مجردة لا يكون قربة كالوقوف بعرفة ليس مجردها قربة بل بعد ضم الاحرام فيجب في الاعتكاف
ضم الصوم فيقول خصمه اذا كان لبثا فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة والى قلب يكون لابطال مذهب الخصم صريحا بان يكون نتيجة
القلب منافي مدعي المستدل كما لو قيل من قبل الحنفية لمنع كفاية شعرة او شعرات في مسح الرأس من اعضاء الوضوء فلا يكفي فيه كبقية
الاعضاء وهي المغسولات فيقول فلا يتقدر بالربع كبقيتها وبه يبطل مذهب المستدل ولا يثبت مذهب الخصم من كفاية الاقل بل يجوز ان
يكون الكل مفروضا اقول ما في التحرير ان وروده مبني على اتفاقهما على ان الثابت احدهما من قول المستدل والمعترض حتى
ينتهض المعترض لابطال قوله محل نظر لان الناظر ربما لم يتعين مذهبه بل يقول يجوز ان ينتج من القلب مبطل قول المستدل وان لم يكن
موافقا لمذهبه لان غرضه دفع الدليل لا اثبات شيء فافهم او الى قلب لابطال مذهبه التزاما بان نتيجة القلب ما لا ينافي مذهب
الخصم الا ان لها لازما منافيا في مذهبه وذلك اما بنفي اللازم بمطلوب الخصم مع اعترافه الملازمة فالنتيجة هذا النفي وهو ملزوم نفي المدعي
كبيع الغائب اي كما لو قيل من قبل الحنفية بيع الغائب عقد معاوضة فيصح كالنكاح الغائبة فيقول الشافعي اذا كان كالنكاح فلا يثبت خيار
الرؤية كما لا يثبت فيه وهو لازم الانعقاد والصحة عند الخصم فلا يصح البيع لانتفاء اللازم واما باثبات الملازمة تبدلا القلب مع قبوله انتفاء
اللازم فيلزم انتفاء الملزوم الذي هو منافي مطلوب المستدل وقد لزم الملازمة ويسمى قلب المساوات كالمكره كما لو قيل من قبل الحنفية
المكره مالك للطلاق مكلف فيقع طلاقه كالمختار في التعليق فيقول الشافعي فيصح الاقرار والايقاع كلاهما كالاصل وهو المختار
يصحان مع ان الاقرار منه غير معتبر اتفاقا وقد اثبت القالب الملازمة بينهما واعلم انه قال صاحب الكشف هذه الامثلة اوردها
الشافعية فرضا لتحصيل اقسام لا انها واقعية صدرت من الحنفية لاثبات المذهب كيف لا والاوصاف المذكورة فيها طردية غير
مقبولة عندهم لقولهم بالتأثير فافهم واعلم انه قد يقلب العلة من وجه آخر هو ان يثبت بنقيض وصف الاصل نقيض حكمه كصوم النفل
اي كقول الشافعية صوم النفل عبادة لا يجب المضي في فساده احترازا عن الحج فانه يجب المضي في فساده فيجب الاتمام والقضاء
بالافساد فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقول فيستوي النذر والشروع فيها كالوضوء فيلزم بالشروع لانها يلزم بالنذر اجماعا وقد ثبت
المساواة بينهما ويسمى هذا باعتبار المعارضة عكسا لان حاصله عكس حكم الاصل في الفرع فان الحكم في الوضوء كان عدم الوجوب بالشروع
وفي الصوم الوجوب وهو في نفسه قياس العكس لان حاصله انها يلزم بالنذر فيلزم بالشروع كالوضوء لما لم يلزم بالشروع
قال الامام فخر الاسلام روح الله روحه العكس نوعان نوع يصلح للترجيح وصحيح في نفسه ومثل بهذا القياس وحاصله يرجع الى
ترجيح الوصف بتأثيره في نقيضه في نقيض الحكم في الاصل كالوضوء مثلا ونوع آخر حكم بفساده ومثله بالمثال الاول وحاصله الى اثبات
مطلق المساوات بين الشيئين بالقياس ثم الاستدلال بحكم احدهما على الآخر ثم اختلف في قبوله فالاكثر ومنهم القاضي ابو اسحق
الشيرازي الشافعي وفخر الدين الامام الرازي الشافعي قالوا انه يقبل وهو المختار عند المصنف وقيل لا يقبل وعليه القاضي من
الشافعية والامام فخر الاسلام رئيسنا واختاره الشيخ ابن الهمام لنا جعل المعترض وصفه اي المستدل لما يستلزم نقيض مطلوبه
وهو الاستواء وهذا متوجه وقد قال الاستواء ليس نقيضا لمطلوبه الا ببعض الوجوه الخاصة ولم يثبت بهذا النحو من القلب بل
لا بد لاثباته من امر آخر وليس الاستواء مقصودا بالذات حتى يعدى والذي هو مقصود غير معدى والسر فيه ان المستدل
انما ادعى وصفه علة للحكم في محل ولم يدع انه علة للمساوات في محل آخر حتى يلزم من التعليل بل ان لزم فلا يلزم الا المساوات في حكم

الوجوه، هي المساوات في الحكم الذي علله بالوصف وليس هذا منافيا لمطلوب المستدل اصلا فتامل فيه فعليك بالتامل الصادق
المنكرون قالوا اولا كون الوصف يوجب شبها لا يستلزم عموم الشبه ليلزم الاستواء مطلقا حتى في نقيض الحكم والمقصد بهذا النحو ليس الاستواء
اقول انما يوجب هذا النظرية اللزوم وبيان اللزوم على المدعي الذي هو المعارض ولا يلزم من نظرية عدم القبول كالقلب المقبول
ربما يكون مقدماته نظرية تدبير وجوابه ان الاستواء امر عام ويكون في امور مختلفة لا يصح وصف واحد يوجب ذلك في جميع الوجوه
فلا يفي هذا القياس والعلة ان اوجب فلا يوجب الا الاشبهية ببعض الوجوه ولو اثبت في الوجوه فبدليل آخر فلم يكن هذا القياس
موجبا المنافي مدعي المستدل فلا يقبل فافهم وقالوا ثانيا ليس الحكم المستدل عليه ولا بد في القلب من ذلك قال في الكشف
القائلون بالصحة يقولون ليس المنافات ان يكون ذاتية وههنا منافات بالعرض فان الاستواء ان لا يختلف في الحكم وحكم احدهما
مخالف لما ادعى المستدل بحكم الآخر كذلك ولا يبعد ان يقال ان العلة لا يوجب المساواة كيف كانت بل لو اوجب فانما يوجب
في بعض الاحكام فما يستنبط منه الحكم المنافي الا بدليل آخر فهو مستقل والعكس يصير فضلا فافهم وقالوا ثالثا انه اتى بحكم مجمل العلم الرابع
الاستفسار فيكون مستفسرا فيلزم قلب المناصب قلنا قد تذكر ما سلف من ان غصب المنصب والثاني المعارضة اي التصريح بالمناقضة
ولا بد فيها من اصل آخر وعلة اخرى وان كان الاصل والعلة واحدا كان فيه المناقضة وهي اي بالعلة اما يوجب النقيض اي المنافي
للحكم كالمسح اي كقول الشافعية مسح الراس ركن فيثلث كالغسل فيقول مسح الراس مسح فلا تثليث كالتيمم فهذا يفيد ان المسح لا يثلث
نقيض الحكم واما يوجب اخص منه اي النقيض كنفي صغيرة اي كالقياس في صغيرة بلا اب وجد صغير فيولى عليها في الانكاح كذا
الاب يولى عليها فيقول الخصم الاخ قاصر الشفقة فلا يولى عليها في النكاح كالمال ان لا يولى عليها فيه فنتيجة هذا القياس عدم صحة
تولية الاخ عليها وهي اخص من نقيض الحكم الاول وهو لزوم التولية مطلقا او يوجب ما يستلزمه اي النقيض كقول الامام ابي حنيفة
في المنفي اي من نعي خبر موته الى زوجته يولد لها المنفي صاحب فراش صحيح فهو احق من الفراش الفاسد فيقول الخصم هو
تابع الصاحبين والائمة الثلثة الثاني صاحب فراش فاسد فيلحقه الولد كالمتزوج بلا شهود يلحق ولده به فالحكم اللازم منه
نسبة الولد الى الثاني وهذا ليس نقيضا لثبوت النسب من الاول لكنه يستلزمه وذلك الاجماع على ان النسب ليس منهما
بل من احدهما فاذا ثبت من احدهما انتفى من الآخر ثم اعلم ان مبنى قول الامام على عموم نص الولد للفراش فافهم النوع
الخامس من اسولة القياس ما يرد على المقصود من الحكم وهو القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع في الحكم
كما كان وحاصله منع الاستلزام اي استلزام الدليل ويعبر عنه في غير هذا الفن بعدم تمامية التقريب فلا يختص هذا النحو الاعتراض
بالقياس ولا بالطردية من العلل كما عليه بعض الحنفية بل يعمهم والكلام فيه يعرف بمقايسته بما مر في النقض وهو اقسام ثلثة
القسم الاول منه ما يكون لاشتباه الحكم على المستدل كقول القائس الناصر لقول الصاحبين في المثقل القتل به قتل بما يقتل به
غالبا فلا ينافي القصاص كالحرق لا ينافيه فيسلم المعترض عدم منافاته والنزاع انما هو في ايجابه وهو باق كما كان ومنه كرکن
اي كقول الشافعية مسح الراس ركن فيثلث فيقول ثلثنا بالاستيعاب سلمنا حكم قياسك لكن النزاع باق القسم الثاني
من القول بالموجب ما يكون باشتباه الماخذ للحكم كقوله اي القائس المتبع لهما التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل
اليه فان التفاوت فيه بقلت الجراحات وكثرتها لا يمنع القصاص فالقتل بالمثقل لا يمنع القصاص فيقول سلمنا ان التفاوت

في الوسيلة غير مانع عن القصاص بل المانع في المثقل غيره ولم يلزم بطلانه من دليلك ويصدق المعترض في ذلك اي في بيان
المأخذ وان لم يبين اجمالا على المذهب الصحيح ولا يعتد بخلاف من خالف لانه اعرف بمذهبه فيقبل قوله اقول على ان البيان على
من ادعى ويكفي المنع فانك قد عرفت ان حاصل القول بالموجب يرجع الى منع الاستلزام فافهم والثالث من وجوه القول بالموجب
ان يسكت عن مقدمة المستدل لظن العلم بها اي بسبب ظنه علم المخاطب بها فيسلم المقدمة المذكورة والحال انها هي بدون المطوية
لا يستلزم النتيجة فيبقى النزاع كما كان كما يقول القائس ما هو قربة شرط النية فيقول الخصم ما ذكرت مسلم لكن من اين يلزم ان الوضوء
شرط النية والنزاع انما وقع فيه اقول ههنا نظر وهو ان القول بالموجب فرع الموجبية اي فرع كون الدليل موجبا والكبرى وحدها
ليس بدليل ولا موجب لها معنى ليسلم فلا بد من ضم الصغرى وح لا يستقيم تسليمها فتدبر ثم الجدليون متفقون على انه لا بد فيه من انقطاع
احدهما اي المستدل والسائل اذ لو بين المستدل انه محل النزاع او انه مأخذه بالنقل مثلا او ان المحذوفة ما هي وهي مسلمة
ونتيجة القطع المعترض لانه لا يمكنه ان يسلم الموجب ويناقش في المدعى والا يكن كذلك فالمستدل منقطع واستبعد ابن الحاجب
في الاخير لان المقدمة المطوية اذا ذكرت كان له المنع ولعل مرادهم انه ينقطع المعترض عن النحو الذي اعترض من القول بالموجب والا
فكيف يدعي عاقل انه ينقطع عن الاعتراض مطلقا وفي التحرير وكذا الثاني مستبعد ايضا فللمعترض ان يقول مأخذي غير ما ذكرت فانه
يمكن خفاؤه على المستدل الا ان يقال مع القطع المستدل بظهور ان ما زعمه مأخذا غيره والا استطاع ان يقول مأخذي
غيره والقطع المعترض لانه لم يبق في يده شيء يعترض به ومن ههنا اي مما ذكرنا من بيان المستدل ما ينقطع به المعترض يتبين
انه لا يلجئ اهل النظر الى القول بالتأثير كما زعم بعض الحنفية زاعمين انه لما بقي النزاع مع تسليم المقدمات لم ينفع النظر شيئا
فلا بد من القول بالتأثير فان الاجوبة المذكورة مغنية عن ثبوت التأثير فلا الجاء اليه فائدة ثم الاعتراضات اما من جنس او نوع واحد
بان يكون كل منعا او معارضة او نقضا يجوز تعدده اتفاقا بين النظار او من اجناس مختلفة كمنع ونقض ومعارضة فمنع تعدده
اهل سمرقند للزوم الخبط في المباحثة والغصب للمنصب فان المانع بالنقض او المعارضة يكون مستدلا والمختار جوازه لان كل واحد
من الايرادات مع قطع النظر عن الآخر كدليل بعد دليل وهو تعدد الدلائل جائز فكذا تعدد الابحاث والايلزم غصب المنصب بكل
واحد بل انما يلزم تعدد المباحث في ابحاث ولا ضير فيه فانه بمنزلة تحصين بالجنين واذا جاز التعدد ومنع اكثر النظار تعدد الانفار المترتبة طبعا
بان يكون بحث في مقدمة والآخر في اخرى كمنع حكم الاصل ونقض العلية لان الجزء الثاني من الدليل انما يكون بعد تسليم الاول فهو ايراد
الثاني متعين للاعتراض والمختار جوازه لان التسليم فرضي لا اعتقادي حتى لا يقدر على الايراد عليه فيقدم ما يتعلق بالاصل فيمنع مسلمه
ثم يؤتى ما يتعلق بالعلية فيقال لا نسلم الاصل فالعلية منقوضة ثم ما هو متعلق بالفرع فيقال لا نسلم العلة فيمنع وجودها في الفرع مثلا انما
يترتب هكذا لئلا يلزم منع بعد تسليم ضمنا فانه تكلم على الفرع والا فقد سلم ضمنا الاصل والعلة فلا يحسن المنع بعده ومع هذا لو فعل جاز لان
التسليم فرضي فافهم تكملة للائمة الاربعة الباذلين جهدهم لاقامة مباني الدين واساس الشريعة ابي حنيفة نعمان بن الثابت الكوفي ومالك
ابن انس المدني ومحمد بن ادريس الشافعي واحمد بن محمد بن حنبل رضوان الله تعالى عليهم وعلى من تبعهم باحسان على الاصول الاربعة
الكتاب والسنة والاجماع والقياس اتفاق واختلف في امور حجيتها وتقدم منها شرائع من قبلنا انكره البعض من اتباع هؤلاء
الائمة والاستحسان وقد تقدم انه ليس حجة خلافية والمصالح المرسلة تنسب صحتها الى الامام مالك وقول الصحابي ذهب الى حجيته بعض الحنفية

وتقدمت مع ماله وعليه ومنها عدم الدليل عند الفحص فيدل على العدم واختاره بعض اصحاب الشافعي والحق عند الجمهور انه ليس
بدليل فان انتفاء الدليل لا يستلزم انتفاءه لولا الا بالشرع فانه دلت القواعد الشرعية على ان ما لم يقع فيه دليل بخصوصه فهو على
الاباحة كما مر الاشارة اليه ومنها الاخذ باقل ما قيل كدية اليهودي قيل الثلث وقيل النصف وقيل الكل فاخذ بالثلث وهذا انما يصح
من اين نفي الزيادة وبعضهم ادعوا انه اجماع وقد تقدم والحق انه يصح للعمل لكون الاقل متيقنا لا انه استدلال كالاخذ بالاصل في تعارض
الاشتباه فانه يعمل بما وافق الاصل فهو صحيح كما قلنا في سور الحمار ومنها الاستقراء واختاره البيضاوي من الشافعية والحق انه لا يدل
على حكم شرعي لعدم ورود الشرع بحكم كل جزء جزء تفصيلا حتى يستدل بالجزئيات على حكم الكلي والقيل بوروده بالعموم فلم يبق استقراء
بل العموم هو الدليل الا اذا دل على وصف جامع للجزئيات في الحكم فهنا الوصف والاستقراء انما هو لتحققه في الجزئيات فآل الى القياس
ومنها الاستصحاب وهو استدلال بالتحقق في الماضي على الوقوع في الحال وهو حجة عند الشافعية وطائفة من الحنفية منهم الامام
علم الهدى الشيخ ابو منصور الماتريدي قدس سره مطلقا للاثبات وللدفع وعند القاضي الامام ابي زيد والامام شمس الائمة
والامام فخر الاسلام رحمهم الله تعالى حجة للدفع فقط لا للالزام ونفاه كثير ومنهم المتكلمون مطلقا في الاثبات والدفع وعليه الشيخ
ابن الهمام وهو المختار ومن ثمرات الخلاف المفقود فعند الشافعي رحمه الله تعالى يرث من الذي مات بعد فقدانه لانه كان حيا فهو كان
حيا الآن باستصحاب الحال وعندنا لا يرث لان حيوته الآن غير معلوم والاستصحاب ليس حجة ولا يورث ماله ايضا عندنا فمن قال بكونه
حجة وافقنا قال الاستصحاب دافع لتوجه حق الغير بماله ومن لا يقول يقول لان الموت لم يعلم فلم يوجد شرط كونه موروثا فافهم لنا ما اوجب
الوجود بل علمه لا يوجب البقاء بل وان كان العلة الموجدة والمبقية واحدة وليس وجود العلة التامة للمعلول موجبا ومستلزما
لبقائها نفسها فلا يوجب بقاء المعلول ولا يستلزمه ويجوز ان تنتفي المعلول بعد تحققه بانتفاء العلة التامة بعد تحققها لا يلزم من سبق الوجود
البقاء فالحكم ببقائه بلا دليل اذ غير الاستصحاب مفروض الانتفاء والوجود السابق لا يوجب البقاء والحكم بلا دليل باطل فالاستصحاب
ليس بشيء واورد بان المدعى ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي لوجوده يفيد ظن البقاء فقوله ما يوجب الوجود لا يوجب البقاء ممنوع
مطلقا بل عند عدم ظن المنافي يوجب ظنا اقول كلتا المقدمتين اعني كان موجودا ولم يظن انتفاؤه صحيحتان مع الشك في الوجود
ولو كان هذا مكابرة صريحة فالحكم بالوجود حكم لكونه مع الشك فلا يفيد الظن اصلا نعم قد يرجح الدفع على الاثبات في ثبوته بالاستصحاب
لان عدم الطاري اصل فلا يتغير حكمه الى ان يظهر طريان الطاري تدبر قالوا الحجية قالوا اولا بان افادة الظن ضروري ولهذا الذي
ادعاه صاحب التلويح ببنية عليه مدار تصرفات العقلاء من ارسال الرسل والهدايا فانه لو لم يكن الوجود دليلا على البقاء لجاز موت المرسل
فلا يهدي ولا يرسل واستضعف هذا الدليل بانه دعوى الضرورة في محل النزاع فلا يسمع واما ظن بقاء الحيوة بعدم طريان الموت فلان
الموت فجأة خلاف العادة ولو ذهب زمان كثير يشك في الحيوة البتة اقول على انه لو سلم الظن لا يلزم منه الحجية الشرعية والكلام فيها
اذ لم يلزم منه النصب من الشارع وهو شرط كونه حجة شرعية ولا اجماع على اتباع الظن انما هو فيه اي في الظن الذي حدث بنصب
الشارع مع انه يجوز ان يكون هذا الظن الذي حدث فيما حدث الى ما يشبه الاصل كالاحكام الشرعية الثابتة بالانشاء فان الاصل
هناك البقاء لبقاء الانشاء ما لم يظهر معه مزيل وهذا لا ينافي ما ادعينا ان موجب الوجود لا يوجب البقاء الا انه كان مستلزما
كليا وانما كان التصرفات اي تصرفات العقلاء مبنية على الشك لا ما هم بدون الظن فلا يلزم من بناهم تصرفاتهم عليه كونه مفيدا

للظن سما لاحتياطاً اي لكان مبنى الاحتياط التمسك او الوهم كذا اولاً وقالوا ثانياً لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يجزم ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ
والموجب للوجود لا يوجب البقاء فلا يصح العمل بحكم علم تردده قطعاً والجواب منع الملازمة لجواز التواتر للشرائع وايجاب العمل اي لجواز
ايجاب الشارع العمل الى ان يرد الناسخ فهذا الايجاب دليل موجب لبقاء الشرائع ولا احتياج له الى الاستصحاب اصلاً اقول على ان القطع
بها اي بالشرائع لم يثبت به اصلاً بل القطع فيما قام على بقائه دليل قطعي كالشريعة المطهرة لسيدنا صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه
وسلم لدلالة الحجج القاطعة على بقائه الى يوم القيمة وبعض احكام الشرائع السابقة الباقية بالدلائل القاطعة وقالوا ثالثاً الاجماع على
بقاء الوضوء والزوجية والملكية وكثير كالطهارة والماء ونحوه مع طريان الشك في البقاء فلو لم يكن الاستصحاب حجة لما صح الحكم بالبقاء قلنا
الانشاءات توجب احكاماً باقية الى ظهور الناقض فتلك الانشاءات موجبة للبقاء فليس هناك البقاء بالاستصحاب اقول على ان اللازم
مما ذكرتم بقاء حكم الفروع لا الظن حكمنا بالبقاء والاستصحاب هو هذا الا انك كيف يحكم بظن البقاء والتمسك ينافيه وقد فرضت ايضاً
المستدل الشك في البقاء فمن اين الظن ولك ان تقرر الاستدلال بانه لو لم يكن الاستصحاب حجة لما حكم ببقاء حكم من الاحكام
كالزوجية الثابتة بالنكاح والملك وغيره كذلك بما ذكرتم من عدم لزوم كون موجب الوجود هو البقاء بواحد او الثاني باطل بالاجماع
وح لا يرد هذه العلاوة فافهم ومنها اي من الامور الزائدة على الاصول الاربعة التلازم بين الحكمين بلا تعيين العلة والا اي
وان تعين العلة فقياس هو اذا امر آخر وهو من الاستدلال عند الشافعية حيث عرفوه بما ليس من الادلة الاربعة فالاستصحاب
والتلازم واختلافات فيه وهو اما بين ثبوتين من الطرفين بان يكون هذا لازماً له وهو لهذا كما في المساوات بينهما او من طرف فقط ويجوز
الانفكاك من الطرف الاخر كما في العموم مطلقاً كمن صح ظهاره صح طلاقه وبينهما تساو عند الشافعية وعموم مطلقاً عندنا الا طلاق الصبي
صحيح عندنا دون الظهار او بين نفي وثبوت بان يكون النفي يلزم الثبوت وبالعكس كما في المنفصلة الحقيقية نحو ان صدق الطرفين ممتنع
وكذا كذبهما فيكون رفع كل ملزوماً لثبوت الاخر والا يلزم ارتفاعهما وثبوت رفع الآخر والا يلزم الاجتماع نحو الخنثى اما رجل او امرأة بحكماً
فانه لا يخلو عن احدهما ولا يجتمعان فيها واكثر احكامها احكام النساء عندنا اذا كان مشكلاً او بين نفي وثبوت بان يكون نفي ملزوماً
لثبوت كما في مانعة الخلو فان طرفيه لا يكذبان وقد يصدقان فنفي كل ملزوم لثبوت الاخر دون العكس نحو ما لا يكون جائزاً فمنهي عنه
اراد به ما يعم المكروه او بالجائز ما يعمه او بالعكس اي اللزوم بين ثبوت ونفي بان يكون الثبوت ملزوماً للنفي فقط كما في مانعة الجمع نحو ما
يكون مباحاً فليس بحرام والحق انه اي الاستدلال بالتلازم كيفية للاستدلال باحد الاصول الاربعة ومثل هذا كقولك هذا ما دل عليه وكلما دل عليه
الامر فهو واجب فهذا واجب فكما ان هذا النحو من الاستدلال كيفية الاستدلال باحدها كذلك الاستدلال بالتلازم الا انه اتى به
على هيئة الاقتراني والاستدلال بالتلازم على هيئة القياس الاستثنائي كيف لا يكون هو كيفية الاستدلال باحد الاصول والتلازم بها
اي بالحكمين ليس بعقلي اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام الشرعية بل شرعي فلا يثبت الا بالشرع وهو الاصول تدبر فيه فانه حقيق
بالقبول والله اعلم بحقيقة الحال خاتمة الاجتهاد بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني اقول المراد من الفقيه من له قوة مبادية
اي مبادي الفقه بحيث يقدر على استخراجه من القوة الى الفعل لا المجتهد بالفعل العالم بمسائله كما هو ظاهر المختصر حيث قال
والفقيه ما تقدم ومثله في شرح البديع ايضاً والا اي وان لم يكن كذلك بل يكون المراد المجتهد العالم بالفعل لزم التسلسل في التعريف د
لتوقفه على اجتهاد سابق وهو متوقف على اجتهاد آخر والا اي وليس المراد من حفظ الفروع الفقهية فقط على ما اشتهر الان لان لا

سعيد ليس باجتهاد اصطلاحا واذ عرفت هذا فقد انكشف حقيقته قالوا قيد الفقيه احتراز عن بذل الطاقة من غير الفقيه وتعقبه بعض
شارح الشرح انه لا معنى له فانه لا يكون فقيها الا بعد الاجتهاد فبينهما تلازم مع انه يرد عليه ايضا ما في التحرير ان التلازم بين الفقيه والمجتهد لا يخص
فان المذكور في التعريف بذل الطاقة وهو اعم من الاجتهاد وهذا احتراز له انما قيد الحكم بالشرع لانه المقصود ههنا وبذل الطاقة للعقليات
خارج عن الاجتهاد على هذا وانما التقييد بالظني احتراز عن نحو الاركان الاربعة وحرمة الزنا والشرب والغصب من الضروريات الدينية
مبني على ان النظرية يستلزم الظنية وقيل النظرية يستلزم الظنية وقيد النظرية لا بد منه فقيد بلزومه الاستلزام انما هو في الشرعيات نادر
النقض بالمحسوسات لانها النظرية اما العضدي وكانه المتن او السند فان الامر الثابت من رسول الله صلى الله عليه وآله و
اصحابه وسلم بالتواتر مع قوة الدلالة والاحكام فيه قيد القطع ضرورة وفيه ما فيه لان مبنى النظرية على الخفاء والخفي ربما يكون قطعيا
فتامل فيه ثم قسموا اي الاجتهاد والى اجتهاد واجب عينا وفرض على المسئول عن حكم عند خوف فوت الحادثة بحيث لا يستطيع السائل
السوال من غيره قيل وواجب عليه في حق نفسه بحيث احتاج هو للعمل وواجب كفاية عند عدم الخوف فوت الى الحادثة وثم مجتهد غيره
يمكن السائل من السوال عنه فياثمون بتركه ويسقط عن ذمة الكل بفتوى احدهم لحصول المقصود ولو ظن المجتهد الآخر كونها اي
الفتوى خطاء لان ظنه هذا لا يكون حجة على المفتي ويحتمل الخطاء مثله فلا يمنع العمل فلا يجب عليه تنبيه والى اجتهاد مندوب
كالاجتهاد قبل الوقوع الى الحادثة الغير المعلومة الحكم والى اجتهاد حرام في مقابلة قاطع هذا وهذا ليس اجتهادا حقيقة ولا يصدق الحد عليه
ايضا والتقسيم اما لانه اريد مطلق بذل الطاقة في استخراج حكم او هو كتقسيم الفرس الى الفرس المركوب والى شبيه المرسوم على الحائط
ثم المجتهد على قسمين مجتهد مطلق اي من له قدرة الاجتهاد في كل حادثة اتفقت ومجتهد في البعض وسيجي حاله وشرطها اي شرط المجتهد
حال كونه مطلقا بعد صحة ايمانه فانه شرط في كل عبادة والاجتهاد عبادة ايضا الاجتهاد استخراج الحكم فلا بد من معرفة الحاكم ومن هو وسيلته في تبليغ
الاحكام وسائر صفاته من القدرة والعلم والارادة والكلام والحكمة ونحوها ولو بالادلة الاجمالية لعني معرفة الادلة التفصيلية
المذكورة في الكلام بحيث يقدر على دفع شبه المكابرين المجادلين ليس شرطا ومعرفة الكتاب متنا ومعنى وحكما لانه اساس
الاحكام ثم معرفة الكتاب كله ليس شرطا بل القدر الذي له تعلق بالاحكام وفي تقديره اشار بقوله وقيل القدر خمسمائة آية
وبعده معرفة السنة متنا فيعلم معناه وطرقها ووليه ثم ليس معرفة جميع السنن شرطا بل القدر الذي يدور عليه اكثر الاحكام
قيل التي يدور عليه العلم الف ومائتان ومعرفة سنة سندا بان يعلم تواتره او شهرته او سندها الذي رويت به احادها مع
العلم بحال الرواة والاولى تمييز صحيحه عن سقيمه فلا يغتر باخذ الحكم ولو بالنقل عن ائمة الشان لا يشترط معرفته بنفسه بملازمته
اياهم وبعده معرفة مواقع الاجماع لئلا يجتهد بخلافه مع كونه قطعيا ان يكون خبر مقبوله وشرطها اي شرط بعد هذه الشروط ان
يكون ذا حظ وافر من العلم ما تصدى له هذا العلم علم الاصول فان تدوينه وان كان حادثا لكن بعد ون صيغة المفعول سابق
ان طرق استخراج الاحكام انما تبين منه ثم لا بد له من معرفة الصرف والنحو واللغة لكن بقدر ما يتمكن به من معرفة معاني
الكتاب والسنة لا كونه مثل الاصمعي والخليل وسيبويه واما العدالة فشرط قبول الفتوى فان الفاسق واجب التوقف في
اخباره بالنص وليس شرطا في نفس تحقق الاجتهاد ثم لا يخفى مسئلة اختلف في تجزي الاجتهاد بان يكون مجتهدا في بعض المسائل
دون بعض وتتفرع عليه اجتهاد الفرضي اي من معرفته في نفوس فرائض السهام مع الآثار الواردة في الفرائض مجتهد دون غيرها

من الاحكام فالاكثر قالوا نعم تتجزى الاجتهاد ومنهم الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره من الشافعية والشيخ ابن الهمام رحمه الله
منا ويقدح وصاحب البديع ايضا وهو الاشبه بالصواب وقيل لا تتجزى وتوقف ابن الحاجب لنا كما اقول ترك العمل
اي العمل عن دليل الى التقليد وهو ليس بعلم حقيقة خلاف المعقول فلا يلتفت اليه كيف وفيه اي في التقليد ريب عند المقلد لانه
مطابق تمام الاوما من الدليل خال عن هذا الريب وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى اصحابه وسلم دع ما يريبك الى
ما لا يريبك ولنا ثانيا قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم استفت نفسك وان افتاك المفتون ففيه ترجيح اجتهاده على اجتهاد
غيره حيث امر بالاستفتاء من نفسه قالوا ان المجتهد في البعض يعرف حكمه عن دليل منصوب من قبل الشارع فيحصل له معرفة حكم الله
تعالى فيجب اتباعه والسيوطي ترك تقليده احدنا انما امرنا بالاتباع لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم واتباع غيره بظن انه
حاكم واذا علم حكمه من قوله فقد ظن انما دراه مخالف لحكمه فيحرم اتباعه ومن له حسن ادب باحكام الله تعالى لا يتعدى عن هذا
الاصل فافهم واستدل على المختار اولا لو لم يتجزأ الاجتهاد وانحصر في اجتهاد المجتهد في الكل لعلم اي لزم للمجتهد يعلم جميع المآخذ للاحكام
كلها لعلم جميع الاحكام وهو باطل قطعا فالاجتهاد متجزئ واجيب بمنع الملازمة الثانية لجواز التوقف اي لجواز توقف معرفة البعض
الاحكام على الاجتهاد في المآخذ ولا يكفي العلم بالمآخذ فقط وعدم المانع من التعارض وغيره اقول ولك ان تمنع الملازمة الاولى
وهي لزوم معرفة جميع المآخذ لعدم التجزي لان امير المؤمنين عمر رضي الله عنه وغيره من الصحابة رضي الله تعالى عنهم حتى بدوا
في مسائل كثيرة لم يستحضروا فيها النصوص الواردة وحتى رويت تلك النصوص لهم فرجعوا اليها وهذا غير واف فانه ان جهل مآخذ
بعض الاحكام وتمكن من استخراجه منها فلم يكن مجتهدا في الكل ومعرفة المآخذ عبارة عن معرفة امور يتمكن بها استخراج حكم
والتعة من امير المؤمنين وامثاله ان لم يستحضر بعض الاحاديث لكنه كان يعلم امورا يتمكن منه استخراج حكم ما ورد الخبر ولو بالقياس
نعم بعض الصحابة افتوا ببعض المسائل وفي بعضها احتاجوا الى الغير فالتعارض ونحوه من الموانع لا غير ومن ولا يكفي تجزي الاجتهاد
كما حكى صاحب الكشف عن الامام حجة الاسلام فافهم واستدل على المختار ثانيا اذا حصل ما يتعلق بمسئلة مما يتوقف عليه
تحصيلها اجتهادا وغيره فمن حصل ما يتعلق به بالمسائل كلها فيها اي في تلك المسئلة سواء كما انه يتمكن من استخراجها كذلك يتمكن ذلك فيقبل قول ذلك و
يحرم التقليد كما يقبل قول هذا ويحرم التقليد والمرتبة في تيسير الهذا الادخل له فيها في تلك المسئلة واجيب بمنع الاستواء بينهما
في استخراج تلك المسئلة كيف قد يكون ما لم يعلمه متعلقا بها فلا يتمكن من استخراجها فانقلت فالمجتهد المطلق ايضا غير عالم بجميع القرآن
فيجوز ان يكون لما لا يعلمه تعلق بجميع المسائل فلا يصح اجتهاده وقال وهذا اي التعلق بما لا يعلمه بها غير ظاهر في المجتهد المطلق بل
الظاهر عدم التعلق والحق ان ابداء هذا الاحتمال في المجتهد في البعض ايضا بعيد لا يلتفت اليه المنكرون قالوا لو اكتفى تقدير الجهل به
للمجتهد في البعض يجوز تعلقه بالحكم فلا يتمكن من استخراجه الحكم فلا يصح الاجتهاد وفيه قلنا المفروض فيه حصول جميع ما يتعلق به في ذلك
ولو كان هذا الجميع بتقرير الائمة والاحتمال البعيد الذي ذكرتم لا يقدح في الظن وعليه المدار فانقلت قد يسلم المصنف في الجواب
الاول الثاني احتمال التعليق وههنا منع قلت هناك كان في جواب الاستدلال فيكفي لمنع الاحتمال وههنا الاحتياج بهذه
المقدمة لا تمام الدليل فلا يكفيه الاحتمال والحق غير خاف عليك واقول ايضا لو تم هذا الدليل لكان كل مجتهد مساويا للكل في كل باب
من العلم والا لكان البعض مجهولا للبعض ويجوز ان لا يكون له دخل في المسائل فلا يصح واللازم باطل وكيف ويلزم ان يكون ابن شريح وابي ثور

مساويا للائمة الاربعة بل للخلق والراشدين والعبادلة واى خلف اشنع من هذا مسئلة بل كان يجوز له عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الاجتهاد فى الاحكام وهى فى حصة القياس فقط لا معرفة المنصوصات لان المرادات من النصوص واضحة عنده عليه وعلى آله واصحابه وسلم فليس اجتهاده فى معرفة المراد من المشترك ونحوه ولا تعارض عنده فليس الاجتهاد لدفعه وانما الاجتهاد بالحاق مسكوت بمنطوق وهو القياس فمنعه الاشاعرة التابعون للشيخ ابى الحسن الاشعرى واكثر المعتزلة شرعا او عقلا الظاهر انه لف ونشر غير مرتب وجوزه الاكثر واذا اجاز فهل كان متعبدا به قال الاكثر قالوا انعم كان متعبدا لكن عند الحنفية كان متعبدا بعد انتظار الوحى الى خوف فوت الى دفيلان اليقين لا يترك عند امكانه فيذهب الظنون وهذا امر معقول ضرورى والانكار مكابرة

فان اقر عليه بعد اجتهاده صار اجتهاده كالنص قطعيا فى الافادة لانه لا يقر على الخطاء انما على الاحكام صحيحة عنده فيكون منصوصة فى حقه دفى المنصوص التعبد لازم كما تقدم فلزم التعبد فى الاحكام المعللة فاذا كانت العلل صحيحة فينبغى ان لا يقع الخطاء وقد جوزتم قلت الخطاء لعله الخطاء فى تحقق العلل فى الفرع لا الخطاء فى تعليل الاصول فان العلة كانت معلومة عنده من حين النزول ولا يقر على الخطاء وهو استدل على المختار اولا بقوله تعالى ما كان للنبى والذين آمنوا ان يكون لهم اسرى حتى يثخن فى الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم يعنى لولا سبق الكتابة فى اللوح المحفوظ انه لا يعذب من اجتهد بخالص النية مجتنبا عن شائبة الهوى والخطاء من غير تقصير فى بذل الجهد لمسكم العذاب وقيل معناه لولا كتاب سبق انه لا يعذب ما دمت فيهم والاول اوفق بالسياق فافهم روى مسلم حديثا طويلا مشتملا على قصة بدر فيه قال ابن عباس فلما اسر الاسارى قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لابى بكر وعمر ما ترون فى هؤلاء الاسارى قال ابو بكر يا رسول الله هم بنو العم والعشيرة ارى ان تأخذ منهم فدية يكون لنا قوة على الكفار فعسى الله ان يهديهم الى الاسلام فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ترى يا ابن الخطاب قلت لا والله يا رسول الله ما ارى الذى راى ابو بكر ولكن ارى ان تمكننا فنضرب اعناقهم فتمكن عليا من عقيل فيضرب عنقه وتمكننى من فلان نسيبا لعمر فاضرب عنقه فان هؤلاء ائمة الكفر وصناديدها فهوى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال ابو بكر ولم يهو ما قلت فلما كان من الغد جئت فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر قاعدان يبكيان فقلت يا رسول الله اخبرنى من اى شئ تبكى انت وصاحبك فان وجدت بكاء بكيت وان لم اجد تباكيت لبكائكما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابكى للذى عرض على اصحابك من اخذهم الفداء لقد عرض على عذابهم ادنى من هذه الشجرة شجرة قريبة من نبى الله صلى الله عليه وسلم وانزل الله عز وجل ما كان للنبى ان يكون له اسرى حتى يثخن فى الارض الى قوله فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا فاحل الله الغنيمة لهم وفى كتب التواريخ من الزيادة وفيها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابى بكر مثلك يا ابا بكر مثل ابراهيم قال فمن تبعنى فانه منى ومن عصانى فانك غفور رحيم ومثل ابى بكر مثل عيسى قال ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ومثلك يا عمر مثل نوح قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ومثلك مثل موسى قال ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم وفى رواية الواقدى فى كتاب المغازى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو نزل من السماء عذاب ما نجى منه الا عمر فقد بان لك ان هذا الحكم كان عن راى والا لما وقع العتاب فقد بقيا هذا الا يدل على كون اخذ الفداء بالراى فانه يجوز ان يكون مخيرا بين الفداء والقتل ويكون القتل اولى والعتاب لترك الاولى ولا يخفى ان هذا بعيد فان مثل هذا الوعيد الشديد لا يكون على خلاف الاولى فافهم واستدل على المختار ثانيا بقوله صلى الله عليه وسلم

في حجة الوداع لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي فعلم ان سوق الهدي كان بالرأي والا لما قال قيل معناه
لو علمت سابقا ما علمت الآن من الحرج الذي وجد في السوق لما سقت ثم هذا لا يقوم حجة فان هذا الحديث وقع في حجة الوداع حين
امر القوم بالتحلل عن احرام الحج بالعمرة ولم يتحلل هو نفسه صلى الله عليه وسلم لما ساق الهدي فتحرجوا عن التحلل وارادوا ان يقتدوا بهدي
رسول الله صلى الله عليه وسلم علما منهم لما في ما فعل من الاجر فقال ان سوق الهدي منع اي من التحلل قبل ان يبلغ محله ولو علمت
بانكم لا تطيبون انفسكم الا بالاتباع في فعلي لما سقت الهدي وتحللت وهذا لا يدل على ان السوق كان عن رأي وظهر الآن خلافه بل كان
حكمه معلوما من الندب وكان اختياره صلى الله عليه وسلم امرا مندوبا ثم قال تطييبا لو علمت كذا لتركت هذا المندوب ولو تدبرت
في قصة حجة الوداع المروية في الصحيحين وغيرهما لما وجدت الحق متجاوزا عما قلنا واستدل ثالثا بقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب
لتحكم بين الناس بما اراك الله اذ لا يصح فيه الابصار اي لا يصح ان يكون الاراءة بمعنى الابصار فان الاحكام امور معقولة لا محسوسة
ولا يصح العلم ايضا اي ولا يجوز ان يكون الروية بمعنى العلم لعدم المفعول الثالث فلا بد له منه ومفعوله الثاني ضمير مقدر راجع الى
كلمة ما فهو في معنى المذكور فيلزم الاقتصار على المفعول الثاني وهو غير جائز بل المراد الرأي والمعنى لتحكم بما جعل لك الله رأيا وهذا
الاستدلال منقول عن الامام ابي يوسف رح فان قلت لما لا يكون ما مصدرية وكلا المفعولين متروكين فلا استحالة والمعنى لتحكم باعلام الله فان جعل
ما مصدرية ضعيف لانه اقل بالنسبة الى موصولة وايضا الباء حينئذ للسببية فيلزم ترك المحكوم به وهو بعيد فتامل فان قلت لعل المراد بالرأي الالهام كما حمل عليه
الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى قال حمل فخر الاسلام على الالهام لا يخبر بالحسن بعده لعمومه لفظا واعتبرناه فالالهام فرد من افراده لانه هو المعنى واجيب عن هذه
الوجوه انما تدل على التعبد وجوب العمل وانما يدل على الوقوع والجواز هو المطلوب اي كل هذا وانت لا يذهب عليك ان جواز الاستدلال بالرأي يفيد
الحجية من جهة السبق في حقه كما هو في حقنا حجة الله تعالى واجبة العمل لا سيما عند خوف فوت الحوادث لعدم انتظار الحجة القوية فتامل واستدل العلماء ثانيا
الاجتهاد منصب شريف فانه هو الله تعالى يعلم ما عملهم واكثر ثوابا من العلم بالظاهر لانه اكثر نصبا اي تعبا فلا يختص به غيره والا لزم تفضيل الغير عليه
وقد يقال قد لا يدرك الافضل رتبته لما ادرك اعلى منها وههنا النبوة اعلى من درجة الاجتهاد فيمنع عنها واجيب بان منع الاعلى انما يكون اذا
تنافيا وههنا لا تنافي فافهم واجيب بان اختصاصه بدرجة اعلى يقتضي تخصيصه تخصيصا بعضه من الاحكام فيجب عليه ما لا يجب على غيره او
لا يباح لغيره كاباحة الزيادة على الاربع في النكاح والتزام التهجد الى غير ذلك فليجز ان يكون ممنوعا من الاجتهاد ولك ان تستدل
بعمومات دلائل القياس مثل فاعتبروا والتخصيص من غير دليل المنكرون قالوا اولا قال الله تعالى ما ينطق عن الهوى ان هو الا
وحي والقياس غير وحي فلا ينطق به قلنا ما ينطق مختص بالقرآن بانه رد لقولهم افتراه من عند نفسه فان قلت ليس العبرة لعموم اللفظ
قلت نعم الا ان ههنا قرينة التخصيص فانه صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول بالرأي في امور الحرب وامور اخرى فلا بد من التخصيص
فيحمل مخصصا بالسبب ولو سلم عمومه فالقياس مع ... باطل عند الحنفية وليس نطقا بالهوى فقبل القياس مع امكان وحيا لكن المتبادر
منه في اطلاق الشرع ما كان سواه قلت كلا فان كلما يكون من الله تعالى فهو وحي فتأمل ولو سلم ان نفسه ليس وحيا فانما كان
متعبدا به بالوحي كقوله تعالى فاعتبروا فلم يكن نطقا عن الهوى بل لاتباع الوحي بل هو كالنطق بالادعية في الصلوة فافهم وقالوا
ثانيا لو جاز التعبد بالقياس لجاز مخالفته لانه لازمه واللازم باطل فالملزوم مثله قلنا اللزوم بين المخالفة والقياس
ممنوع بل اللزوم انما هو اذا لم يقترن به قاطع وههنا قد اقترن وهو التقرير وهذا يدل بظاهره على انه يجوز المخالفة قبل التقرير

وهو الكما ترى فالاولى ان يقال ان اللزوم ممنوع مطلقا بل انما يقع المخالفة لرأي من ليس له رتبة الاقتداء في كل قول وفعل الا من
هو نفسه فافهم وقالوا ثالثا لو كان صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم متعبدا به لم يؤخر جوابا عما سئل عنه وقد آخر كثيرا لحكمها في الظهار واللعان
ومن التمثيل بهما نظر فانه لم يؤخر الجواب فيهما بل اجاب في اللعان وقال البينة والحد في ظهرك لهلال بن امية كما ورد في الصحيح وقال في الظهار
لاوس بن الصامت ما اري الا انه قد بان منك ثم نسخ الحكمان بنزول آيتيهما فافهم قلنا لا نسلم الملازمة وجاز ان يكون التاخير لاشتراط
الانتظار كالحنفية اي كما انهم يشترطون او لعدم وجود الاصل او لاستفراغ الوسع في الاجتهاد فلم يجب سريعا وبالجملة التاخير لمانع ما قالوا
رابعا وصلى الله عليه وسلم قادر على اليقين بنزول الوحي والقادر على اليقين يحرم عليه الظن اي اتباعه قلنا الوحي غير مقدور
له بل هو بمشية الله تعالى فالقدرة فيما نزل فقط ولو سلم القدرة فمقتضاه اي مقتضى الدليل ان لا يجتهد ما دام راجيا له وهو قول
الحنفية لان القدرة ما دام الرجاء فافهم فائدة الوحي عند الحنفية قسمان وحي باطن وهو الاجتهاد والمقرر عليه قبيل اجتهاده كاجتهاده
غير محتمل الخطاء والصواب فتسميته وحيا دون اجتهاده غيره اصطلاح وبالتقرير يعلم انه صواب فالوحي هو التقرير لا الاجتهاد والقياس
لكن الحق ان اجتهاده مخالف لاجتهاد الامة فان العلة واضحة له صلى الله عليه وسلم كالشمس على نصف النهار وانما الرأي
في وجدانه في الفرع مع عدم المانع وهو يعرف بالحس او العقل فهو في الحقيقة تطبيق ما علم بالوحي على الجزئيات وهذا لا يخرجه عن كونه
وحيا بل يؤيده الا انه قبل التقرير احتمال الخطاء قائم في كون الفرع من جزئيات العلل الموحى به فلا يطلق الوحي عليه وبعد التقرير يزول
هذا الاحتمال الا ترى ان دلالة النص وحي البتة وليس الا لان العلة الجامعة غير مدركة بالرأي بل الوحي لغة فافهم ووحي ظاهر وهو
ما سمعه من الملك قرآنا كان او غيره او ما اشير اليه الملك كما اشار بقوله الى هذا النحو ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت
حتى تستوفي رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب ولا تطلبوه بطريق محرم او ما يلهمه الله تعالى مع خلق علم ضروري انه منه وشمس الائمة
رحمه الله تعالى جعل الالهام من الباطن والجمهور جعلوه وحيا ظاهرا لان المقصود ينال به بلا تامل بخلاف القياس ومثله الرؤيا
فانه ايضا مفهم للمراد بلا تامل لما قالت عائشة ام المؤمنين اول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا فكان
الرؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح رواه الشيخان ثم ان هذا انما يتم لو لم يحتج رؤياه الى التعبير وما قالت ام المؤمنين لا ينافيه فانه انما قالت
في رؤيا كانت في البدء فالاولى ان يقيد بخلق علم ضروري بتعبيره ثم الهامه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حجة قطعية عليه وعلى
غيره فمنكر حقيته يفسق وتارك العمل به كالقرآن واما الهام غيره من الاولياء الكرام فقيل حجة في الاحكام ونسب الى قوم من الصوفية
وفرقوا بين الهامهم والهام الانبياء ان الهامهم لا يكون الا موافقا لما اسسه شرع نبيهم المتبوع ومؤيدا له تائيدا منه لا يتلقون العلوم
الا بواسطة روح نبيهم المتبوع ويسمون هذا الشرع بالتبعية واما الانبياء فيلهمون موافقا لما شرع سابقا فيقررونه او مخالفا فينسخه وليس
لهم حاجة الى التائيد بل ياخذون من الله تعالى من غير وساطة فافهم والجعفرية من الروافض بل الروافض كلهم يرون الائمة الاثنى عشر
كرم الله وجوههم معصومين من الخطاء مثل الانبياء فان ارادوا هذا فلا وجه للتخصيص بالجعفرية وان ارادوا نحو الالهام فلا العصمة وقد ختم
على قلوبهم فكيف يكون مذهبهم اتباعه وقيل الالهام حجة عليه اي على الملهم عليه فقط دون غيره ونسب الى عامة العلماء وقيل
وجدان الهامهم وان كان حجة قاطعة الا انه لا يجب عليهم دعوة الخلق اليه من حيث انه الهامه ولا على الخلق تقليدهم في كونهم ملهما عليهم
والحجة فرع التصديق والاقرار عليهم انه انما حجة تفيد كونه حاكما بما في الواقع فالكل في التمسك به سواء وما ليس حجة فلا يكون

حجة في حق نفسه ايضا وقيل ليس حجة اصلا واختاره الشيخ ابن الهمام وقال بعدما يوجب ان الله تعالى الى نفسه شبهة في انه هل
على انه من عند الله تعالى حتى يكون مطابقا حجة وفيه فان الالهام لما يكون الا مع خلق علم ضروري انه من عند الله تعالى ومن عند الرحمن
الموهوب فلا يتطرق اليه شبهة الخطاء وهذا النحو من العلم اعلى مما يحصل بالادلة غير القاطعة فالعجب كل العجب من مثل هذا الشيخ قد فضل وعلا
من العلم ولعله رحمه الله زعم ان الالهام ما يحدث في القلب من قبيل الخطرات وليس كذلك كما سمعت وقد كتب الشيخ قطب وقته ابو يزيد البسطامي
قدس سره الشريف لبعض من المحدثين انتم تاخذون عن ميت فتنسبون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن ناخذ من الحي
الذي لا يموت وان تاملت في مقامات الاولياء ومواجيدهم واذواقهم كمقامات الشيخ محي الدين وقطب الوقت السيد محي الملة والدين السيد
عبد القادر الجيلاني الذي قدمه على رقاب كل ولي والشيخ سهل بن عبد الله التستري والشيخ ابي مدين المغربي والشيخ ابي يزيد البسطامي وسيد الطائفة الجنيد البغدادي والشيخ ابي بكر
الشبلي والشيخ عبيد الله الاحراري والشيخ احمد الفاروقي السرهندي وغيرهم قدس اسرارهم علمت علم اليقين ان ما يلهمون به لا يتطرق اليه احتمال
شبهة بل هو حق حق مطابق لما في نفس الامر ويكون مع خلق علم ضروري انه من الله تعالى لكن لا ينال هذا الا من كان من
العلم الا بالسنة المحمدية وتاييده لا بالذات من غيره وسيلة اصلا وان تاملت في كلام الشيخ الاكبر خليفة الله في الارضين خاتم الولاية
الشيخ محي الملة والدين الشيخ محمد بن العربي قدس سره ورزقنا الله فهم كلماته الشريفة لما بقي لك شائبة وهم وشك في ان ما يلهمون حق من الله
تعالى وانما يفيض عليهما انه علم ضرورة من الدين ان اولياء هذه الامة افضل من اولياء الامم السابقين كما ان نبيهم افضل من نبي السابقين
ولا شك ان الاولياء الذين كانوا في بني اسرائيل مثل مريم وام موسى وزوجة فرعون كان يوحى اليهم فلا اقل من ان يكون الهاما
ولا يكون الا مع خلق علم ضروري انه من الله تعالى فهو حجة قاطعة ولو لم يكن احد من هذه الامة المرحومة الفاضلة منهم في تحصيل
العلم القطعي يكون مفضولا لعدم غاية المفضولية لان التفاضل ليس الا بالعلم والفضل بما عداه غير معتد به فلا يشتغل من هنا اللازم
فافهم **فرع** هل يجوز عليه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الخطاء في اجتهاده وكذا في اجتهاد سائر الانبياء فقال اكثر من اهل
السنة قالوا ومنهم نعم يجوز وقيل لا يجوز وقيل هذا النفي من الروافض ايضا لنا مفاداة اسارى بدر كان بالراي وكان خطاء ولذا نزول العتاب
كما مر واما عدم نقضه فلان حكم الاجتهاد لا ينتقض وايضا روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج عن احد فاخذوا به فلما نزل فكلوا
مما غنمتم حلالا طيبا اخذ قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله تعالى ان هذا لم يكن خطاء كيف وقد قرروا الخطاء ومما لا يقرر عليه
بل كان اخذ الفداء جائزا الا ان قتلهم كان عزيمة المفاداة رخصة فعوتب باختيار الرخصة وهذا الاشكال والفقيه امثال هذا العبد فانه
قد ورد للتنبيه فانه ان التقرير والعمل بالرخصة لا يستحق انزال العتاب فكيف نزول العذاب من الشجرة واما الاخذ بعد ظهور الخطاء فلورود التحليل منه تعالى ابتداء وبعدم نقضه حكم لا
بعد ظهور الخطاء ولنا ايضا انه خطاء داود على نبينا وآله واصحابه وعليه الصلوة والسلام في الحكم في الحرث وفي القضاء في الولد في كليهما
اصاب سليمان وغير ذلك من الوقائع واستدل على المختار ايضا او لا لو امتنع الخطاء لكان لمانع والاصل عدمه وعليه نظر
ظاهر فانه لا بد من وجود مقتض وهو ممنوع في محل النزاع واجيب ايضا بعد تسليم ان الامتناع لمانع بانه اي المانع كمال فهمه وعلو
درجته فانقلبت وقع السهو مع وجود كمال الفهم قال ونحو هذا فيجد ليس مما نحن فيه لاشتراط استفراغ الوسع كما في
الاجتهاد ولا استفراغ ههنا واستدلت ثانيا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انكم تختصمون
الى آخر الحديث وهو في الصحيحين انكم تختصمون لدي فلعل بعضكم الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع فمن قضيت

ان يبتغي من حق اخيه فلا يأخذ منه شيئا فانما اقطع له قطعة من النار اجيب ان الكلام في استنباط الكليات من الاحكام لا في تطبيق
الجزئيات عليها والحديث يدل على الخطاء في الثاني لا الاول ولو تشبث بدلالة النص وتنقيح المناط لم يبعد المنكرون قالوا
اولا الشك في الاصابة يخل بمقصود البعثة فان المقصود منه ان يصدق فيما بلغ ويعمل به فتلك الاخلال مطلقا ممنوع وانما يكون
للاخلال لو كان الشك في الرسالة وليس كذلك اول في الاسناد ثانيا على ان التقرير حاسم للشك فلا اخلال واما الاخلال لو بقي
الشك . وقالوا ثانيا لو جاز الخطاء لزم الامر من قبل الشارع باتباع الخطاء لانا مامورون بالاتباع له عليه وعلى آله واصحابه
الصلوة والسلام في الامور كما قلنا نحن معشر المجتهدين منه كالعوام من المجتهد بل ليس بهذه النسبة فان العامي يجوز له انكار هذا المجتهد واختيار غيره وليس لنا
اختيار نبي آخر واذ قد امر العوام باتباع الخطاء من المجتهد لكونه افضل منهم فالامر باتباع الخطاء الصادر من سيد البشر اولى بالتحقق
وقالوا ثالثا اجتهاده اولى بالعصمة من الاجماع فانه افضل من اهل الاجماع اقول لو تم هذا لم يكن الاجماع مقدما على
النص عند التعارض هذا وليس بشيء فان تقدم الاجماع على النص ليس لانه اولى بالعصمة من النص بل لان الاجماع
كاشف عن وجود ناسخ او ضعف في ثبوت النص او انه ماول والا لزم المعارضة بين القاطعين بل الحق في الجواب ان
الاولوية دعوى من غير برهان وكونه افضل من الاجماع لا يوجب التفضيل من كل الوجوه الجزئية فان الفضل الجزئي
لا ينافي من الفضل الكلي الم تر انه كيف فضل امير المؤمنين عمر في اسارى بدر فافهم وتفرع على هذا الفرع واذ اجاز ضد
الخطاء في الاجتهاد من الانبياء والعمل بحكم خطاء من سيدهم الذي كان نبيا وآدم بين الماء والطين
صلوات الله وسلامه عليه وآله الطاهرين واصحابه المعظمين فاي استبعاد في وقوع الخطاء لابراهيم عليه السلام
في تعبير رؤياه بل امر في المنام بذبح الكبش ورآه مذبوحا لكن في صورة الولد فلم يعبره وزعم انه مامور بذبح الولد والدليل
انه رأى انه يذبحه كما قال اني اري في المنام اني اذبحك فلو لم يكن الرؤيا معبرا لوقع ذبح ابنه او يكون كاذبة
وكلاهما باطلان فمن شنع على الشيخ الاكبر صاحب فصوص الحكم في تجويز هذا النحو من الخطاء فمن قلة تدبره وسوء فهمه
وانما شنع على نفسه وصار بحيث يضحك من صنعه هذا الصبيان فافهم وتثبت مسئلة قال طائفة لا يجوز اجتهاد غيره
في عصره عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام والمختار للاكثر الجواز مطلقا غيبة وحضورا وقيل الجواز بشرط غيبة
للقضاء والولاة لقصة معاذ بن جبل رضي الله عنه وقيل بالاذن يجوز واذا جاز ففي الوقوع مذاهب الاول نعم وقع
مطلقا حضرة وغيبة لكن ظنا قال السبكي لم ينقل احد انه وقع قطعا كذا في الحاشية واختاره الآمدي وابن الحاجب
والثاني لا يقع وعليه الجبائي وابنه من المعتزلة على المشهور والثالث نعم وقع في الغائب لقصة معاذ بن جبل
رحمه الله تعالى وقد مر ولانه صلى الله عليه وسلم قال حين توجه الى بني قريظة لا يصلين العصر الا في بني قريظة
فادرك بعضهم العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلي حتى ناتيها وقال بعضهم بل نصلي لم يرد منا ذلك فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه
وآله واصحابه وازواجه وسلم فلم يعنف واحدا منهم رواه البخاري عن ابن عمر وفي رواية ابن اسحاق فاتى رجال
من بعد العشاء الآخرة ولم يصلوا العصر لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلين احد العصر الا في بني قريظة فصلوا
العصر بها بعد العشاء الآخرة فما عابهم الله بذلك في كتابه ولا عنفهم به رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

وقال حدث بهذا الحديث ابو اسحق ابن يسار عن معبد ابن كعب بن مالك الانصاري دون الحاضر الذي يمكن له السؤال منه
صلى الله عليه وسلم وعليه الاكثر والرابع الوقف مطلقا اختاره في المختصر وقيل الوقف في الغائب وعليه عبد الجبار المعتزلي وكثير الظاهر انه تفسير للقول
بالوقف والحق ان ترك اليقين لما يحتمل الخطاء مختارا محال بداهة العقل فلا يعبر بالقياس والاجتهاد عند امكان
السؤال ومن ثمه كانوا يرجعون اليه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الا في صورة عدم القدرة على السؤال كالغائب البعيد فانه
لا يقدر على السؤال قبل فوت الحادثة والاذن من الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالحكم فان الرغبة عما
اذن به الى غيره حرام ولان الاصابة ترجح سقط لو عند تحكيم سعد بن معاذ رضي الله عنه في بني قريظة حين حاصرهم رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ونزلوا على حكم سعد ابن معاذ فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال عليه وعلى آله
واصحابه الصلوة والسلام لقد حكمت بكتاب الله وفي لفظ البخاري قال قضيت بحكم الله واما قول افضل الصديقين
بعد الانبياء عليهم السلام ورضي الله عنه ابي بكر الصديق حين قتل ابو قتادة الانصاري مشركا وقال رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه فقام وقال قتلت قتيلا فقال رجل صدق وسلبه عندي
فارضه وسلبه عندي فارضه يا رسول الله لاها الله اذا لا يعمد الى اسد من اسود الله يقاتل عن الله ورسوله صلى الله
عليه وسلم فيعطيك سلبه رواه البخاري في حديث طويل في قصة حنين فاقول في كونه اجتهادا والمنازعة البعض ويستدل
على وقوع الاجتهاد عند الحضرة نظرا لانه قال بعض قوله عليه وآله الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه فقد تعلق حق
القاتل بسلب المقتول سواء كان هذا شرعا عاما كما زعم الشافعي ابا دنا وعدة لكونه اماما كما هو عندنا وقد كان عالما
موقنا بانه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام لا يضيع الحقوق الا في مواضعها ومن ثمه اكد هو رضي الله عنه بالقسم فلم يكن
احتمال الخطاء عنده رضي الله عنه كما في التحرير انه كان يعلم لو كان خطاء لرده وما دل هذا على ثبوت التخيير له بين
الرجوع والاجتهاد كما في المختصر فتدبر بل الرجوع هو الصواب المختار عند الامكان قبل فوت الحادثة مسئلة المصيب
من المجتهدين اي الباذلين جهدهم في العقليات واحد والا اجتمع النقيضان لكون كل من القدم والحدوث مثلا
مطابقا للواقع وخلاف العنبري المعتزلي فيه بظاهره غير معقول بل بتاويل كما سيجي ان شاء الله تعالى والمخطي فيها
اي العقليات ان كان نافيا لملة الاسلام فكافر وآثم على الاختلاف في شرائط النظر من بلوغ الدعوة عند الاشعرية ومضي
المهلة ومضي مدة التامل والتمييز عند اكثر الماتريدية وان لم يكن نافيا لملة الاسلام كخلق القرآن اي القول به ونفي الرؤية
والميزان والسؤال في القبر فلا كافر ومن ثمه اي من اجل انه عند بعث النجفا غير كافر لو اثار وي عن الامام الشافعي
مثل ما روي عن الامام ابي حنيفة من تكفير قائله في اصول الامام فخر الاسلام قول ابي حنيفة من قال بخلق
القرآن فهو كافر يعني كفران النعمة حيث اتى على المنعم بما ليس له هو اهله والشرعيات القطعيات كذلك اي مثل
العقليات فمنكر الضروريات الدينية كالاركان الاربعة التي بني الاسلام عليها الصلوة والزكوة والصوم
والحج وحجية القرآن ونحوها كافر آثم ومنكر النظريات منها كحجية الاجماع وخبر الواحد وعدد ومنها حجية القياس آثم فقط
غير كافر والمراد بالقطع المعنى الاخص وهو ما لا يحتمل النقيض ولو احتمالا بعيدا او لو غير ناش عن الدليل وقال ابو مسلم

الجاحظ المعتزلي لا اثم على المجتهد الباذل جهده في طلب الحق اصلا وان جرى عليه في الدنيا حكم الكفر لتبعية الاسلام
بخلاف الكافر المعاند الذي يعلم الحقية ثم ينكر عنادا كاليهود وكفار القريش ولذا من لم يجتهد بعد معرفة الحق وقيل
هو مع العنبري لقوله كل مجتهد ولو في العقليات مصيب قال التفتازاني اراد من لا يكون نافيا لملة الاسلام
بل كان من اهل القبلة وكيف يدعي من ينتمي الى الاسلام دخول الكفرة في الجنة ولا تعذيبهم وهذا الخلاف المشكل
الكثير القباحات والكان الاليق هذا اولا ولا اجماع السابقين على هذا الخلاف من الصحابة والتابعين ومتبعيهم كلهم
على انهم من اهل النار مطلقا سواء اجتهدوا ام لا وهذا اولى مما في بعض الكتب انهم اجمعوا على قتالهم من غير
فرق بين ان كفروا اجتهادا ام عنادا فان هذا لا يبطل قولهم لانهم قائلون بجريان احكام الكفرة عليهم في هذه الدنيا
ولنا ثانيا مثل قوله تعالى فويل للذين كفروا من النار ومن قوله تعالى ولهم عذاب عظيم وقوله تعالى
وهو في الاخرة من الخاسرين فان قيل لعل الآيات مخصصات بغير المجتهدين منهم والتخصيص بغير المجتهد بل احتماله
مدفوع بالصيغة كانها قطعية في العموم كما مر كذا في شروح التحرير والحاشية وهذا غير واف لان العام قطعي
بالقطع بالمعنى الاعم وهو القاطع عن احتمال ناشئ عن الدليل والذي ههنا المقطع بالمعنى الاخص القاطع
للاحتمال مطلقا لان هذه المسئلة من هذا القبيل فالاولى ان يقال جم الآيات وردت بهذا وكلها الفاظا
اخرى يؤدي معناها قد كثرت غير محصورة وكذا الاحاديث المؤيدة لها ومثل هذا يقطع عن احتمال غير المعنى
المفهوم من الخطابات كما لا يخفى او مدفوع بالاجماع على التعميم فافهم وتثبت الجاحظ واتباعه قالوا اولا التكليف
في امثال قوله آمنوا بالذات الا بالاجتهاد ولا يلزم في الايمان الا الاعتقاد وكيف لا يصح التكليف
بكونه غير مقدور للعبد وقد فعل المجتهد ما كلف به قلنا لا نسلم انه مكلف بمطلق الاجتهاد ولانه مكلف بالنظر الصحيح الموصل الى المراد
القطعية المفروضة فاذا لم يؤد نظره الى المطلوب علم انه مقصر فيه ولم ينظر فيما يجب ان ينظر فيه والسر فيه ان الآيات
الدالة على وجود الصانع المتقن البري عن النقصانات جلية مما لا سبيل الى ان يمتري احد فيها وكذا المعجزات
الدالة على النبوة فلو لم يصل بنظره الى المطلوب علم انه مقصر في النظر وعمي عن الآيات الدالة على الواحدانية
والرسالة بتقصير منه قطعا فثبت وقالوا ثانيا التكليف بنقيض الاجتهاد اي بتصديقه تكليف بما لا يطاق لان التصديق
خلاف ما ظن او قطع جهلا مركبا محال وما يؤدي اليه ضروري مضطر فيه فيمتنع التكليف بتصديق نقيض ما اجتهد
فلا يأثم قلنا ذلك امتناع بشرط الوصف وصف النظر في مقدمات غير صحيحة واعتقاد نتيجة ولا يلزم منه الامتناع في ذاته
ولو كان عاديا فانه لو قدم هذا النظر وجد بدله نظرا في مقدمات صحيحة يحصل له العلم القطعي خلاف ما حصل بالاجتهاد فالكاسد
حتى يكون غير مقدور فلا يكلف به هذا وقالوا ثالثا ان الله تعالى لم يكلف الا ما هو اليسر الا ترى كيف اعتبر مشقة
اخراج الرجل من الخف فشرع المسح واعتبر خوف المرض فشرع التيمم واعتبر مشقة السفر فشرع الافطار وهكذا او يراعى
حاجة المفاليس فشرع السلم ومن يكون رحمته بهذه المثابة واعتبر هذه التيسيرات فمحال ان لا يسمع العذر عند عدم اتصال
نظره الى ما هو الواقع وتوقع في العذاب الدائم من لم يوقع في عذاب برد الرجل عند اخراج الرجل من الخف قلنا

ایجاب معرفة نفسہ الیہ من جملة رحمتہ حتی لا یبقی انسان مثل الوحوش ومن جملة رحمتہ ان جعل آیات وحدانیتہ واضحة لا یتطرق فیہا شبہة من الشبہات فاذا لا یمکن ان ینظر الرجل فی الآیات من غیر مکابرة والعبوس ستے تنبیہ الذی فی الطریق والمطلوب الواقعی مع عدم الوصول الیہ مقصود منہ فلا یسمع العذر منہ لما الواضح کیف یسمع فانہ تراخ لشاد من عدم استعمال العقل الموہوب لہ وسلکہ مکابرة العقل بعد المعتقی والسمع عذر المخالفة مع ان انہم واثمہم کما مرت قولہ مع ان المخطی فی الجہل بالنیل الحق اصلا فہذا ما الظنیات المسئلة متعلق بالتصفیة الاعراض المنزلة فیہ احتمال الخلاف ولو بعیدا فیرا انتہی بل یجب حکم عدم تخطئة فیہا والاجتہد کل المجتہد فادی رایہ الی الاحتمال البعید فالقول الحق ہے الماکب الاحتمال فالقضیة متحمل نظنی بغیر کب القاطع الذی فیہ احتمال غیر ناشئ عن الدلیل وخلافہ باطل قطعا حتی ینقض القضاء الیقین یجب عدم الاثم فیہ بہذا القاطع یحتمل الخلاف فی کونہ قطعیا ولما ادی اجتہادہ فی الاحتمال البعید صار مقصرا بایمنہ فلم یبق فالمقصد والاثم الا اذا ادعاہ الہوی الی ذلک الاحتمال مع تمکن تعقیل بالاثم قطعا وابطال نقض القضاء لکونہ مقطوعا بہ تخاصمنا فقض مثلا بہ فصارعنہ انا لا نقض فیقتضی ہذا غایة الکلام فانہم لا یبالی التأثیم الشیخ وابی بکر الاصم المعتزلیین وہاعیرتا علی لاماہیہ من الاثم وذکر الامام المستصفی فی حق الشیخ ابی بکر الاصم قدس سرہا فانہما قالا الا ان الدلیل علی ترجیح ما ذہبا الیہ کان متکلم علیہ الدلیل القطعی باللہ القطعی بمعنی الاثم فلا ینفع فانہ لا یوجب الاثم وان اراد القطعی بالمعنی الاعم فالدعوی خلاف المعروف مکابرة وقیل علیہ الظاہریة والامامیة انما عندہم لا یتیقن کما ہو الاجتہاد علی الظن لما کان کل عصر عن امام معصوم فقولہ قطعی کقول الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم وقد ابطلنا زعمہم فی اول الاجماع فتذکر واما قلنا بعدم التأثیم لدلالة اجماع الصحابة علی نفیہ ای نفی التأثیم اذ تواتر اختلافہم بلا تأثیم لا صدر من المنی الذی روی عن ابن عباس الا یتقی اللہ زید بن ثابت یجعل ابن الابن ابنا ولا یجعل اب الاب ابا غیر مستلزم للتأثیم فیہا کما فی التحریر لجواز ادعاء ثبوتہ الشائعة بالدلالة او دعائہ المبالغة فی التخطئة ہذا ہو الحق شرعا کلہ توضیح ہذہ العبارات والاجماع علی ہذا اغنی عن تجشم الابانة وقد بلغ حد التواتر حتی صار من ضروریات الدین واستدل الشیخ عبد الحق فی مدارج النبوة بما قرر من حدیث صلوة العصر فی بنی قریظة الا انہ خبر واحد لا یفید فی المسائل الیقینیة الا ان یدعی الشہرة الموجبة للطمانیة مسئلة کل مجتہد فی المسئلة الاجتہادیة ای ما یسوغ فیہ الاجتہاد مصیب عند القاضی ابی بکر والشیخ الاشعری کما قال اہل العراق وقال اہل خراسان لم یثبت عن الاشعری کذا فی الحاشیة ونسبا الی الامام حجة الاسلام الغزالی قدس سرہ والمزنی من کبار اصحاب الشافعی وغیرہما ولا یذہب علیک ان ما فی ہذا القول من الاشارة الی ضعف ہذہ النسبة فلا تغفل وہؤلاء ظنوا ان لا حکم للہ تعالی فی تلک الواقعات الا انہ اذا وصل رای مجتہد الی امر فہو الحکم عند اللہ تعالی ولا ینافی ہذا قدم الکلام کما ظن زعما منہ بان قدمہ یوجب قدم الحکم کقدم العلم ای کما لا ینافی قدم العلم حدوث المعلوم وذلک لان الکلام وان کان قدیما لکن التعلقات بحدوث الاجتہادات فالحکم بعض منہم قالوا الحکم من الازل ہو ما ادی الیہ المجتہد وعلیہ الجبائی من المعتزلة ونسبہ الی جمیع المعتزلة ثم لم یصح وکیف والحسن والقبح عندہم فی مرتبة الذات فما فیہ حسن واقعی ہو الواجب لا یمکن ان یکون محرما وما فیہ القبح الواقعی فہو محرم لا غیر ولا ینقلب الحسن والقبح الذاتیان واذا کان کل مجتہد مصیبا فالحق عندہم متعدد فعلی کل من ادی اجتہادہ الی حکم فہو الحکم فاذا ادی رای آخر الی آخر فہو الحکم بعینہ فعلی الحنفیة الفرض مسح ربع الراس فی الواقع وعلی الشافعیة تحت شعرات وعلی المالکیة مسح کل الراس ولکن اختلفوا ان تلک الحقوق

متساوية كما هو الظاهر منه وذلك التقدير ان احدهما الحق وهو القول بالاشبه المنسوب الى بعضهم والمختار ان له حكما معينا
في الفعل المجتهد فيه اوجب طلبه عليه دليلا لا كما زعم البعض انه لم ينصب عليه دليلا وانما يصل اليه المجتهد بالاتفاق المحض ثم هذا الدليل
ظني عند الاكثر قطعي عند من تقدم فمن اصابه فله اجران اجر الاجتهاد واجر الاصابة ولا وجه لهذا الاجر الا الرحمة الالهية لان
اصابته ليس بفعل مقدور وانما المقدور له بذل الجهد فان اتفق ادى نظره الى مقدمات مناسبة له اصابه لكن النص دل على ان له
اجرين فيجب القبول ومن اخطا فله اجر واحد لامتثاله امر الاجتهاد ببذل الوسع ولا اجر بمقابلة الخطا فان الخطا فيه لم يكن
موافقا باختياره لا يجب الاجر عليه وهذا معنى قول الحنفية ان المجتهد المخطي مصيب ابتداء اي في اجره فقط مخطي انتهاء وهذا الى
كون الحق واحدا هو الصحيح عند الائمة الاربعة وغيرهم عنه الامام ابو حنيفة رحمه الله كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فقد نبه
ودق لا واعلم ان النزاع المذكور انما هو في القطعيات المتعلقة بالاعمال فلا يتوجه اليه ان قولنا ليس كل مجتهد مصيبا
صوابا او خطا وعلى التقديرين لا ايجاب كليا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فهذا خطا في المجتهد او وصل
نظره اليه على خطاء فثبت المدعي ووجه عدم التوجه ظاهر لنا اولا اطلاق الصحابة كثير الخطا في الاجتهاد ولم ينكر وتكرر
بحيث حدث علم بالتقرير ان الكل كانوا متفقين عليه فخطاوا ابن عباس في عدم القول بالعول وهو خطأهم فقال الا يتقي
لم يجعل في مال نصفا ونصفا وثلثا هذا اللفظ في كتب الفرائض ورواه سعيد بن منصور عن ابن عباس قال يرون الذي
احصى رمل عالج عددا اجعل في المال نصفا وثلثا وربعا انما هو نصفان وثلثة اثلاث واربعة ارباع وقد عرفت
ان الحنفية ينكرونه ويقولون فيه التقابع باطل ثم ان هذا القول البعيد منه البعيد فان اصحاب القول لا يقولون بهذا بل هم يقولون انا
لم يجعل الله تعالى لينصرع الثلث والنصف البتة ومن هنا تشبث المنكول علم ان هو حسنا كل عند الانفراد وعند الاجتماع ينتقص كل على حسبه ثم يجعل بعضهم
ثم ما روي عنه انه يقدم المقدم ويعطى الباقي فان اريد المقدم في الميراث عند التعارض فهو غير معلوم وليس مراده
وان اريد المقدم الزوجان والام والموخر الاخوات والبنات كما ورد في رواية البيهقي والحاكم فهو تحكم محض لان استحقاق
الكل بالنص على السوية ثم الحجاب الاولاد والاخوات بالازواج مما يمجه العقل والحق ان ابن عباس بري عن مثل هذا القول
ومنه قول افضل الصديقين بعد الانبياء عليهم السلام وعليه ابي بكر الصديق رضي الله عنه في كلالة اقول برايي
فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا فمن الشيطان لم يعلم اسناده وكذا قول ابن مسعود في المفوضة قد تقدم كل انه
الخطا وليس الا في المروي من كتب الاصول ومنه قول امير المومنين علي لامير المومنين عمر كرم الله وجههما في جنينة
بضم الميم وكسر الهاء وهي المرأة التي احضرت عند امير المومنين فالقت بطنها فقال لعبد الرحمن بن عوف ما تقول قال انما
انت مؤدب لا عليك قال امير المومنين علي ما تقول قال ان اجتهد فقد اخطا وان لم يجتهد فقد غشك اي خانك ارى عليك غرة
عبدا وامة والتصغير لعبد الرحمن ابن عوف رضي الله تعالى عنه في رواية البيهقي كذا في التقرير وما في شرح الشرح وغيره
ان اجتهد البعيد فالتضعيف التصغير لامير المومنين عثمان وعبد الرحمن ابن عوف فلم يثبت قلنا انما المجتهد طالب المطلوب
غيري خطره اوبدر ومعه محتمل الصواب والخطا وانما كان مطابقا ووصل المجتهد اليه فقد اصاب والا فقد اخطا كما في عقليات
والقول في الجواب بان الموجب مانع شيء علمه هو الدليل اي شيء كان الا نعم له رفع لان الظن الحاصل من الدليل

ای یتعلق بالنسبة الحاكية الثابتة فلا بد من مطلوب خبري قابل للصدق والكذب مطابقته وعدمها لمن لم يصل اليه وما في شرح المختصر
ان تلك النسبة ليس التذكير باعتبار الخبر كونه حكم الله تعالى بل كونه الثابت بما صدر من الشارع اعتباره وليس هذا امرا تعبديا حتى
فيه لا يجري الكلام في الاليقية فيجوز الخطأ فيها بل يقع لتمام العقل المجتهدين فيكون العقل الى ما هي اليه راي مجتهد ليس الا الحق
بما صدر من الشارع اعتباره وما هو حكم الله عندهم وحق ملتزم على رايهم ان بعض حكم الله تعالى في الواقع مما لا يليق بالدليل بما
بما صدر من الشارع اعتباره في الواقع وذلك باطل كما ترى فافهم ولهم ان يقولوا في الجواب عن هذا ان المطلوب كونه حكم الله تعالى
في حقي وهو ان كان بالنظر الى المفهوم قابلا للصدق والكذب الا انه يكون صادقا لكون حكم الله تعالى بحسب الظن فتدبر و استدل
على المختار اولا لو كان الحكم الالهي تابعا للظن لاجتمع النقيضان لانه اي المجتهد قطع بقطعية انه حكم الله تعالى والظن باق كما كان
من قبل ضرورة ولذا يصح له الرجوع عنه ولو لم يكن الظن باقيا بل صار مقطوعا لما صح الرجوع لان المقطوع غير محل الاجتهاد والرجوع
فيكون عالما به اي بالحكم حين كونه ظانا به فاجتمع الظن والعلم وهو ملزوم اجتماع النقيضين ويرد عليه وجوه اولا كما اقول ان متعلق
الظن ليس حكم الله اي ليس كونه حكم الله بل ما هو الثابت بالاصول كما عرفت والقطع متعلق بكونه حكم الله فاختلف المتعلقان
وفيه انه من المستحيل ان يكون حكم من احكام الله تعالى غير لائق بالاصول فكونه اللائق من لوازم كونه حكم الله تعالى فالظن
يستلزم احتمال انتفائه ومع هذا الاحتمال وجد القطع بكونه حكم الله تعالى وهو في قوة اجتماع النقيضين فتدبر وثانيها ان المجتهد
عندهم كنبي ذي شريعة في حق الحكم فكما ان النبي صلى الله عليه وسلم يحكم بوحي كذلك يحكم هو بظنه والظن كالوحي موجب للحكم
قطعا بالحكم وثبت الرجوع الذي هو كالنسخ فلا بقاء للظن حين وجود القطع بل هناك ابتداء القطع فقط والظن كالعلة المعدة وجواز
الرجوع لا يقدح في القطع لتجويز النسخ فانه لا يقدح فيه ولك ان تقول انه قد وقع الاجماع على ان المقطوع لا يجوز فيه اجتهاد
يوصل الى نقضه فلو حدث ههنا اليقين وقطع لما صح الرجوع وكون الرجوع نسخا لا يمكن اذ الباقي مظنونية الحكم اللهم الا ان يفرق بين القطع
الحاصل بتوسط الظن وبينه حاصلا من قاطع شرعي موجب للقطع ابتداء ويجوز نقض الاول بالاجتهاد دون الثاني فافهم بهذا
الجواب يندفع ما قيل لو كان الظن موجبا للعلم لامتنع ظن نقيضه مع تذكره لاستلزام ظن النقيض ما علم يقينا مع تذكر موجب العلم
لان العلم لازم لموجبه بخلاف الامارة اذ لا ربط عقلي بين الامارة وبين ما هي امارة له وجه الدفع ان الرجوع من علم الى علم آخر
متعلق بنقيضه كالرجوع من العلم الحاصل بالمنسوخ الى الحاصل بالناسخ والسر فيه ان الحاصل بعد الظن علم لا يحتمل الخلاف من
العبد ولكن يحتمل الارتفاع بارتفاع الطاري فبقاؤه مظنون فيحتمل تبدله بمبدل هو الظن بنقيضه وثالثها انه مشترك الالزام للاجماع
بيننا وبينكم على وجوب اتباع الظن قطعا فاجتمعا ايضا ويدفع بان محل الظن عندنا هو حكمه تعالى ومحل العلم حرمة مخالفة ما ادى
اليه رايه وما هو مظنونه فاختلف المتعلقان فلا استحالة ان قيل اذا اوجبتم بهذا فليكن الجواب لهم عن دليلكم بان متعلق الظن كون
الدليل دليلا ومتعلق العلم ثبوت مدلوله الذي هو حكم الله تعالى فاختلف المتعلقان ايضا اجيب عنه كما في المختصر بان كونه دليلا
حكم شرعي ايضا والكلام غير عملي فاذا ظنه دليلا فقد علمه والا يعلمه بل احتمل انه ليس دليلا في الواقع لجاز التعبد بغيره في الواقع فلم يوجد
الحكم المدلول متيقنا بل جاز التعبد بضد المدلول بدليل آخر فيه فلزم العلم بكون الدليل دليلا وقد فرضتم مظنونا هف وفيه ان العلم
بالمدلول انما فرعوا على الظن بالحكم فقط بان جعلوه من غير ادعاء العلم بدليل كيف ولم يقولوا لحصول العلم بالحكم بهذا الدليل حتى

تدبر المصوبون قالوا اولا لو كان المصيب واحدا من المجتهدين المختلفين وجب النقصان على المخطئ ان وجب الصواب عليه ايضا كما وجب ما ادى اليه
اجتهاده والا يجب الصواب وجب العمل بالخطاء وحرم بالصواب وهو خلاف المعقول والاظهر ان يقال ان وجب على المخطئ العمل
بالصواب فهو تكليف ما لا وسع له فيه وبما لا علم له به والا وجب العمل بالخطاء وحرم بالصواب واجيب باختيار الشق الثاني ومنع
بطلان التالي وهو وجوب العمل بالخطاء كما فيما لو خفي عليه قاطع موجود واجتهد بخلافه وجب العمل به الى ظهوره مع انه خطاء اتفاقا فحينئذ
ان الامر رحمة الازلية سهل وهو قصر العمل على الظن مطابقا او غير مطابق ويطلع النظر الى بالاخلاص والاطاعة ما يقلب فافهم وقالوا
ثانيا قال صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم عزي اسناده الى ابن عدي فانه دل على ان اختيار
لكل هداية فيكون صوابا لا ان الاقتداء بالخطاء ضلال واجيب بانه هدي من وجه لايجاب الشارع العمل به فلا نسلم ان الاقتداء
بالخطاء مطلقا ضلال بل بالخطاء الذي لم يوجب الشارع العمل به وهذا الخطاء اذا وجب العمل به فالاقتداء به هداية ثم الحديث قد ضعف
ايضا تتمة من الحنفية الخطاء من الجهل لانه غير مطابق للواقع وهو اي الجهل مطلقا اقسام الاول جهل لا يصلح عذرا اصلا لا في الدنيا
ولا في العقبى ولا شبهة ايضا كجهل الكافر بالله ورسوله لان الدلائل الدالة على الوحدانية والصفات وعلى الرسالة من الحوادث والمعجزات
واضحة بحيث التحقت بالضروريات الواضحة فانكار الضروريات مكابرة لا يلتفت اليه ولا يعذر ولذا لا يلزمنا المناظرة معهم الا ليتبين
من لم يبلغه الخبر فيدعى اولا بل يلزمنا الدعوة بالسيف لا غير الا الكفر المكابرة الا ان يعطي الجزية فتركه وما يدين به لانه ايضا نوع اذلال يصلح جزاء المكابر
الا بعد المرافعة الينا فانا لا نتركهم عند المرافعة على دينهم بل نحكم عليهم بحكم شرعنا فنقضي بحرمة الربا والزنا فلا نتركهم وهم ياتون بها لم يستحلها في كل
من الملل وانما تركناهم مع دينهم لا مع اي شئ فعلوا او لا نحد بالخمر اجماعا لاعتبار ديانته الباطلة التي ترك عليها وكجهل المتبدع مثل
التنزيه بنفي الصفات كما عن المعتزلة والتنزيه بنفي الرؤية كما عليه المعتزلة والروافض خذلهم الله تعالى او تشبيها بالتجسيم كما عليه بعض
المجسمة ونحو ذلك كانكار الشفاعة لاهل الكبائر وعليه الروافض والمعتزلة وتضليل اكثر اجلة الصحابة وعليه الروافض والخوارج فان
الكتاب والسنة الصحيحة المتواترة المعنى والا ان دلالة واضحة قاطعة بحيث لا مساغ للامتراء فيه على بطلانها بل بطلان كل عقائد
اهل البدع لا شك فيه لكن لا نكفرهم لتمسكهم اي المبتدع بالقرآن او الحديث او العقل في الجملة فهم يلتزمون حقية الله ورسوله وما اتى به اجمالا وهو
الايمان وانما وقعوا فيما وقعوا التشبيه وتوهمهم الفاسد انه الدين المحمدي واما لزومهم تكذيب ما ثبت قطعا انه دين محمدي فليس كفرا وانما الكفر
التزام ذلك للنهي عن تكفير اهل القبلة لقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله ورسوله
فلا تخفروا الله في ذمته رواه البخاري وفي ان دخل اي كل الفرق في النار الا واحدة وهم المتبعون للصحابة بالنص فالروافض والخوارج ايضا منهم
وذلك لان هذا الجهل لما لم يكن منه التزام التعذيب للاثم الا ان عاقبتهم الى الجنة بعد المكث الطويل في النار ان ماتوا على الاسلام
وانكان شاتما لبعض اولياء الله من اكابر الصحابة ازالته عن الاعتقاد بالله ورسوله عند الموت وليس ببعيد فهم مخلدون ابدا في النار وعليه
عدم التكفير جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو الحق وفيه لم يوجد الخلاف في اهل السنة الا عن الامام مالك في تكفير الروافض وعن متاخرين من مشائخنا الا من
انكر ضروريا من الدين وكان بحيث لا مساغ للشبهة في كون انكاره خروجا عن الدين كالاركان الاربعة وحقية القرآن اعلم اني رأيت في مجمع
البيان تفسير الشيعة انه ذهب بعض اصحابهم الى ان القرآن العياذ بالله كان زائدا على هذا المكتوب فقد ذهب بعض من الصحابة اجمعين العياذ
بالله ولم يخبر صاحب ذلك التفسير بهذا القول عمن قال بهذا القول فهو كافر لانكاره الضروري فافهم وكجهل الباغي وهو الخارج على الامام الحق بتاويل

فاسد دون الحمل الخ لا يكون هذا فيما حسبنا في الآخرة وتقبل في الدنيا ولم يكفر واحد من اهل القبلة منهم قال امير المؤمنين علي كرم الله
وجهه وجوده والكرام منهم اخواننا بغوا علينا قال الله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى
فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله تعالى سماهم البغاة مؤمنين ومنه يتبين ان ما نظر اولا قبل القتال لعله يرجع وقد بعث امير المؤمنين علي ابن عباس رضي الله عنهما
اليهم فان رجع فحسن والا وجب القتال في المدبر المستور وروى عبد الرزاق والحاكم وصححه عن ابن عباس قال لما اعتزلت الحرورية
وكانوا في دار على حدتهم قلت لعلي يا امير المؤمنين ابرد عن الصلوة لعلي آتي هؤلاء القوم فاكلمهم فاتيتهم ولبست حسن ما يكون من الحلل
فقالوا مرحبا بك يا ابن عباس فما هذه الحلة قلت ما تعيبون علي لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم احسن ما يكون من الحلل ونزل قل من حرم
زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق قالوا فما جاء بك قلت اخبروني ما تنقمون على ابن عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
وختنه واول من آمن به واصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم معه قالوا ننقم عليه ثلاثا قلت ما هن قالوا اولهن انه حكم الرجال في دين الله وقد قال الله تعالى ان الحكم الا لله قلت وماذا قالوا
وقاتل ولم يسب ولم يغنم ان كانوا كفارا لقد حلت لهم اموالهم وان كانوا مؤمنين لقد حرمت عليه دماؤهم قلت وماذا قالوا ومحى نفسه من امير المؤمنين
فان لم يكن امير المؤمنين فهو امير الكافرين قلت ارأيتم ان قرأت عليكم كتاب الله المحكم وحدثتكم من سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ما لا تنكرون اترجعون
قالوا نعم قلت اما قولكم انه حكم الرجال في دين الله فان الله تعالى يقول يا ايها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم الى قوله يحكم به ذوا عدل
منكم وقال في المرأة وزوجها وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها انشدكم الله احكم الرجال في حقن دمائهم وانفسهم
واصلاح ذات بينهم احق ام في ارنب ثمنها ربع درهم قال في حكم في امرأة وصلاح ذات بينهم قال اخرجت من هذه قالوا اللهم نعم واما قولكم انه قاتل ولم يسب
ولم يغنم اتسبون امكم عائشة تستحلون منها ما تستحلون من غيرها فقد كفرتم وان زعمتم انها ليست امكم فقد كفرتم وخرجتم من الاسلام ان الله تعالى يقول النبي اولى
بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وانتم تترددون بين ضلالتين فاختاروا ايهما شئتم اخرجت من هذه قالوا اللهم نعم واما قولكم محى
اسمه من امير المؤمنين فان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم دعا قريشا يوم الحديبية على ان يكتب بينه وبينهم كتابا فقال اكتب هذا ما قاضى
عليه محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا والله لو كنا نعلم انك رسول الله ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك ولكن اكتب محمد بن عبد الله
فقال والله اني لرسول الله وان كذبتموني اكتب يا علي محمد بن عبد الله ورسول الله كان افضل من علي اخرجت من هذه قالوا اللهم نعم فرجع
منهم عشرون الفا وبقي اربعة آلاف فقتلوا وما لم يصر اهل البغي منعة يجري عليه الحكم فيقتل بالقتل ويجري الارث ويؤاخذ بالمتلف من النفس والمال ومع
المنعة لا يجري الحكم في الدنيا الا الاثم في الآخرة فلا ضمان بما اتلف من نفس او مال لاهل العدل فاذا اخذ قاتل كافر العدل بعد الاسلام لا يضمن ما اتلف من
مال المسلم وقت المحاربة ودل على هذا النقد اجماع الصحابة فانهم لم يضمنوا النهروانيين ولا قتلة امير المؤمنين عثمان رضي الله عنه شيئا ويرث العادل
مورثه الباغي اذا قتله لاتباع الامام اتفاقا لان هذا القتل عبادة لا يتعلق به الجزاء بالحرمان وكذا العكس اي كذا يرث الباغي
اذا قتل مورثه العادل لكن اذا كان مستحلا للدية عند الامام ابي حنيفة والامام محمد رحمهما الله تعالى خلافا للامام ابي يوسف فانه لما تعمد
بالقتل المحرم فيجري بالحرمان والمغاوية بإزاء الاخيار وجه واوجه قولهما انه لما اعتبر تاويلهم الفاسد في عدم قصاص النفس في الدنيا
بالاجماع الصحابة علم انه لم يتعلق بقتله جزاء الا البتة فلا يجري بالحرمان فافهم ولا يملك ماله بالغنيمة لوحدة الدار والشركة في الاسلام وعلى
هذا اتفق امير المؤمنين علي والصحابة كلهم رضي الله عنهم وروي ان امير المؤمنين عليا لما هزم طلحة واصحابه امر مناديه فنادى الا لا يقتل
مقبل ولا مدبر ولا يفتح باب ولا يستحل فرج ولا مال وفيه شائبة من الخفاء فان عليا انما طلحة قطعية وانما وقع فيها

والظن الحاصل بالاجتهاد اقوى من الظن بقول غيره بل قد لا يوجد الظن بقول الغير عند التقليد اصلا وقد ثبت البديهة بعموم قوله
فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار واجب بهذا النص على الكل فتجويز التقليد بدل منه ورخصة للتخفيف وكر ثالثا لو جاز التقليد
قبله لجاز بعده اذ لا مانع سوى الملكة الاجتهادية وهي محققة في الصورتين والجواز بعده باطل اجماعا فكذا قبله واجيب بكون المانع ملكة الاجتهاد
ممنوع بل المانع حصول اقوى الظنين بالفعل بل فيه ترك لما يظنه حكما الله يقول رجل اتباع الشافعي قالوا اولا قال رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم قلنا هذا الحديث ضعيف ولو ثبت فهو خطاب للمقلد كما مر على انه يستلزم بجزء المدعى وهو
جواز التقليد الصحابي لا الجزء الآخر وهو عدم جواز تقليد غير الصحابي المجوز دون مطلقا قالوا ثانيا قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون وهو قبله لا يعلم فدخل قبل الاجتهاد في من لا يعلم الجواب الخطاب مع المقلدين بسبيل ان كنتم لا تعلمون لان المعنى انكم تكونوا
اصحاب علم وعقل فاسئلوا اقول وبدليل فاسئلوا بصيغة الامر اذ لا وجوب للتقليد على المجتهد اتفاقا او قالوا ثالثا غاية الاجتهاد
الظن وهو حاصل بالفتوى فلا وجه لمنع احدهما دون الآخر اجيب بان الظن الحاصل باجتهاده اقوى فليس هو والتقليد سواء
في الفائدة مسئلة اذا تكررت الواقعة وقد اجتهد فيها قبل وعرف فهل يجب تجديد النظر فيها قيل لا يجب بل يكفي النظر السابق
اختاره ابن الحاجب لانه ايجاب بلا موجب شرعي وقيل نعم يجب وعليه القاضي ابو بكر لان الاجتهاد كثيرا ما يتغير فلاحتمال التغير يجب التجديد
ليظهر حقيقة الحال قيل اذا كان التجديد لهذا فيجب تكريره ابدا لدوام الاحتمال احتمال التغير ولا يخفى ضعفه لان السبب لتجديد النظر وقوع
الواقعة لاحتمال التغير وهو اي وقوع الواقعة لا يدوم فلا يدوم التكرار بل الجواب الحق الظاهر الاستصحاب وبقاء الاجتهاد والاحتمال
لا يجب شيئا كما كان في الزمان الشريف لا يجب استفسار من كان يجيء من السفر في المدينة ان هذا الحكم هل انفسخ ام لا وقيل ان كان ذاكرا الدليل
الاول عند تكرر الحادثة فلا يجب التجديد والا ثم يجب وعليه الآمدي والنووي ولا يظهر لاشتراكهما في [illegible] فان النظر من المعدات التي لا تجب
وجودها مع المطلوب فتذكر المطلوب كاف واحتمال التغير باق في الحالين فتامل والعامي اذا استفتى مرة ثم تكرر الواقعة فهل يلزم
السؤال ثانيا فيه قولان عند قائل يجب وعند آخر لا مسئلة لا يصح لمجتهد في مسئلة او مسئلتين بلا فرق بينهما لوحدة الجامع
قولان متناقضان لانه لا يكون قولا له الا اذا تعلق ظنه فلو كان له قولان متناقضان كان النقيضان مظنونين الا بالرجوع
من احدهما ولا تناقض فان قلت كيف يصح هذا وقد اختلفت الروايات عن مجتهد واحد قال واختلاف الرواية ليس منه لانه اي هذا
الاختلاف من جهة الناقل وخطائه وذلك اما يغلط في السماع او لعدم العلم بالرجوع او وسلم الآخر فروى كل بحسب علمه او يكون هناك
جوابان احدهما جواب القياس والآخر جواب الاستحسان فينقل كل ما سمع او يكون هناك قولان من جهتين كالعزيمة والرخصة فنقل كل
واحدا او احدا واذ قال الشافعي رحمه الله في سبعة عشر مسئلة فيها قولان فحمل على ان للعلماء قولين لا ان لي [illegible] قولين في فائدة الحكاية
الا ابطال الاجماع والتسوية او حمل على احتمالهما عنده لتعادل الدليلين فيحتمل قولان ولا يخفى بعده فانه ليس مقتضى التعادل والمقابل ان
هناك قولين موجودين او حمل على ان لي قولان بناء على القول بالتخيير عند التعادل فالمكلف مخير في العمل بايهما شاء ولا بناء على
التوقف عند التعادل ولا يذهب عليك انه اشبه بالمصوبة اي بمذهبهم فانه على تقدير ان يكون الحق واحدا يلزم التخيير بين حكم
الله تعالى وبين ما ليس حكمه وقد مر في بحث التعارض ثم انه لا يستقيم على قول المصوبة ايضا فانهم انما قالوا بالتصويب اذا ادى اليه
راي مجتهد وظنه فاذا تعارض الدليلان عند مجتهد فما تعلق ظنه بطرف فلا يكون وجه [illegible] في التخيير الا التخيير بين ما يحتمل انه حكم الله وما ليس حكمه

فافهم او حمل على ان في الزمان المتقدم على قولان فليجتهد في المذهب الترجيح بالمرجحات او حمل على انه يختلج في قولان في حاصله التردد بينهما
واختاره الامام امام الحرمين والامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره وهذا التوجيه اشبه بالصواب **مسئلة** لا ينقض الحكم في
الاجتهاديات اذا لم يخالف قاطعا وهو الكتاب والسنة المتواترة والمشهورة والاجماع وفي الهداية المراد اجماع الاكثر والا يكن
الكل بل حسبنا انتقض هذا النقض ايضا لاجتهاد لاحق ويتسلسل فيفوت فائدة نصب الحاكم من فصل الخصومات فانه لا ينتهي كل
خصومة قاطع يقطع بها لانه مجتهد فيه فيتسلسل الامر ولو حكم بخلاف اجتهاده كان باطلا اتفاقا وان قلد غيره من المجتهدين لانه يجب
العمل بظنه ويحرم اتباع غيره كما مر فانه ترك بما علمه حكما الهيا بما ظنه غير حكم الهي ولا يجوز التقليد مع اجتهاده اجماعا فينقض بما بني عليه كذا في شرح المختصر
واورد عليه ان عدم الحل مسلم ولا يلزم منه عدم النفاذ للحكم ونقضه كما عرفت قول الامام ابي حنيفة وههنا ايرادان الاول ان نقل الاجماع ليس في محله
فان الامام ابا حنيفة قائل بالنفاذ وهذا الايراد حق والثاني انه لا يصح الاستدلال بعدم الحل على عدم النفاذ فان الشيء لا يحل ولا ينقض كالطلاق
في الحيض وهذا ليس بشيء فان الحكم كان مبنيا عليه والمبني على الحرام اورث خبثا فينقض ولذا حكم الصاحبان بالنقض وهذا ظاهر جدا في العمد وفي
النسيان ايضا عدم التثبت والتقوى في هذا القضاء اعطاء مال احد الآخر جبرا ولا سبيل له عليه فهو كالنصب فلينقض القضاء ويرد المال فافهم
فرع لو تزوج مجتهد بلا ولي ثم تغير اجتهاده واختار ابن الحاجب التحريم مطلقا اتصل به حكم حاكم ام لا لانه استدامة لما يعتقده حراما وفيه
ان صحة البقاء فرع صحة الانعقاد وقد كان يعتقد صحته وقت الانعقاد فهو منعقد فكيف ينقض الحكم تدبر وفيه انه كان يعتقد قبل انه صحيح
لكن الآن يعتقد انها كانت زعما جهل مركب والنكاح كان فاسدا فيلزم الاستدامة على ما يعتقد انه حرام من الاصل وهذا الخلاف كنكاح
الكافر من غير شهود عند ابي حنيفة فانه لما لم يكونوا مامورين كان ذلك جائزا عندهم فقد انعقد النكاح في نفس الامر فلا ينفسخ بالايمان لانه
حاسم واما ههنا فقد اعتقد انه كان مبطلا بالتعبد بالفساد واعتقاد الصحة جهلا مركبا فتامل فيه نظر وقيل التحريم ان لم يتصل به حكم حاكم
والا فالاباحة قال المصنف وهو الاشبه بالصواب لان القضاء يرفع حكم الخلاف كما مر في ابطال التصويب وهذا غير واف فان القضاء
يرفع الخلاف بان لا ينقض فيما اختلفوا فيه قصدا ولا ينقض لانه يحل ما كان في معتقده حراما الا ترى قد ذهب الامام الى ان القضاء بوجوب
الاسباب بشهود الزور ينفذ ظاهرا وباطنا واين هذا من ذلك ولا خلاف فيه لاحد الا عن ابي يوسف في مجتهد طلق البتة فقضي بالرجعة
ومعتقده البينونة ياخذ بها اي بالبينونة ولا يلتفت الى القضاء فتامل ووجهه ايضا ما ذكرنا ان معتقد المطلق ان الحكم الالهي التحريم فلو انه
بالقضاء لزم ارتكاب ما هو محرم في معتقده الا ان يحمل القضاء حلالا في المجتهد فيه فافهم لو كان المتزوج مقلدا ثم علم تغير اجتهاد امامه فكذلك الاختلاف فعند
البعض ياخذ بالتحريم وعند البعض كذلك الا ان يتعلق به القضاء وهذا موقوف على ان المقلد لا يجوز له ترك تقليد امامه وقيل لا يجب
على المقلد المفارقة مطلقا لانه ليس للمقلد معتقد انما كان له العمل على حسب فتوى امامه فاذا رجع الامام فله ان يبقى على القول
المرجوع عنه لان المرجوع عنه والمرجوع اليه سواء اللهم الا ان صار برجوعه جعل عليه اختيار المرجوع **مسئلة** هل يقع التفويض وهو
ان يقال للعالم او المجتهد احكم بما شئت فهو صواب والمختار عند اكثر الشافعية والمالكية وبعض منا الجواز عقلا وتردد الامام الشافعي
رحمة الله عليه وعليه الامام امام الحرمين وقيل يجوز التفويض للنبي فقط دون غيره وقال اكثر المعتزلة لا يجوز التفويض اصلا وعليه الامام
الشيخ ابو بكر الجصاص من الرازي وهو الحق لان الحكم انما يكون على طبق الحسن والقبح العقليين كما مر وما هو حسن في نفس الامر
فحسن وما هو قبيح فهو قبيح فلا معنى للتفويض ثم المختار عندنا وعند اصحاب الائمة الثلاثة الباقية عدم الوقوع للتفويض لنا انه

اى التفويض ممكن لذاته والاصل بقاء ما كان وانت لا يذهب عليك ان الامكان ممنوع كيف وهل هو الا عين المدعى او مساوية فى الجهالة
والمحذور تم الامتناع قد بينا واما عدم الوقوع فللتعبد بالاجتهاد او التقليد فلم يبق محل التفويض اتباع الشيخ ابى بكر الرازى قدس سره قالوا
لو جاز التفويض لادى الى جواز انتفاء المصلحة المنوطة بها الحكم لجهل العبد بها والا يكن كذلك بل حكم بحسبها كان اجتهادا لا تفويضا قلنا
لا يلزم من عدم علمه بها انتفاؤها فى نفس الامر فلعل الامر يعلم انه يختار ما فيه المصلحة فيفوض اليه وانت لا يذهب عليك ان حقيقة التفويض
تخيير بين ان يحكم به او بضده فهو تخيير بين تفويت المصلحة وعدمه وان كان لا يقع اختياره الا لما فيه مصلحة وهذا التخيير لا يتأتى من الحكيم فافهم
الموقعون قالوا اولا قال الله تعالى كل الطعام كان حلا لبنى اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فباختيار التحريم قد حرم قلنا لا نسلم انه اى
التحريم بالتفويض بل بدليل ظنى لاح له بالاجتهاد فقرر عليه فصار شريعة ولعل هذا الدليل هو انه كان يضر البدن فهو حرام عليه ويؤيده
ما عن ابن عباس قال جاء اليهود فقالوا يا ابا القاسم اخبرنا عما حرم اسرائيل على نفسه قال كان يسكن البدو فاشتكى عرق النساء فلم يجد
شيئا يلائمه الا لحوم الابل والبانها فلذلك حرمها قالوا صدقت وقالوا ثانيا قال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فى شان مكة
لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فانا نجعله فى قبورنا فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الا الاذخر
رواه الشيخان فى حديث طويل فهذا اما بوحى او اجتهاد او اختيار ولا وحى ولا اجتهاد فى ذلك الا لحظ فتعين الثالث قلنا لا نسلم
ان الاذخر من الخلاء فان الخلاء نبات رقيق اخضر والاذخر نبت ذو رائحة فالاستثناء منقطع علم حكمه بالاستصحاب فاباحة قطعه كانت مفهومة
من قبل فبقيت عليه ولو سلم ان الاذخر داخل فى الخلاء فلا نسلم انه اراده لجواز التخصيص بغير الاستثناء من قبل فالاستثناء تقرير
للمراد وهو منقطع عن المذكور ذكر تحقيقا للخروج لغيره ثم هو الاستثناء متصل لو قدر نحو ثم لا يخفى ما فيه من التكلف فانه لا بد من التقدير
ضرورة فان كلام المتكلمين لا يرتبط احدهما بالآخر وكذا كلام متكلم واحد فى زمانين واذا قدر فهو استثناء متصل واما انتفاء
وثبوت التخصيص من غيره ولا بد له من قرينة ولو سلم العموم للاذخر ايضا فيجوز النسخ اى يجوز كونه نسخا بوحى كلمح البصر سيما على راى
الحنفية ان الهامه وحى هذا هو الحق فى الجواب فان قيل الاستثناء يأباه اى النسخ فانه يمنع الحكم من الابتداء والنسخ توجيه ثم رفعه
قلنا هو الاستثناء من المقدر فى كلام العباس او من المقدر فى كلامه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام ثانيا الا ما ذكره
عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فانه لعموم سلطانه ثم انتسخ حكم بعض افراده اقول لعل هذا استثناء العباس فى مقابلة النص
وذلك مبنى على جواز التخصيص بالاجتهاد وهذا ليس بشئ فان مقصود القياس السؤال باستثناء الاذخر فانه يتوقف عليه حوائج كثيرة
فى الميت وبناء البيوت فاجاب الله دعوته ونسخه من عموم حكمه فمعنى قوله يا رسول الله الا الاذخر يا رسول الله حرم الخلاء كله الا الاذخر فليس
هذا التخصيص فى شئ فافهم وقالوا ثالثا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك وقد تقدم
وقول الاقرع ابن حابس احجنا هذا العام ام للابد فقال لو قلت نعم لوجب وهذا ظاهر فى الاختيار والقول بانها شرطية تقديرية مخبر عن
لزوم المحال الآخر بعيد لان العرف فيه للاختيار ولما قيل النضر بن الحارث صبرا وكان اشتغل بالكفر وقد كان يبادى شهيد الرسول
الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فمكنه الله تعالى فقتله فسمع عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ما انشدا بنته او اخته قتيلة
بان للاخت امحمد انت نجل كبير الفساد فتحها الذى يحل به يعظم قدره نجيبة فى قومها والفحل فحل معرق على بناء المفعول اى من له
عرق فى الكريم ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق التحنيق الاغضاب اى ورب وقت من الفتى مع كونه مغضبا

بحالته من من عليه قال صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لو سمعته قبل قتله لمننت عليه وهذا ظاهر في الاختيار قلنا لا نم ان المذكورات
يدل على الخيار بل يجوز ان يكون الوحي كان معلقاً بتخيير اصلا او مرتهنا بخيره اصيبنا القول ولا يلزم منه وقوع التفويض كما توهم ابن الهمام
سلم التخيير في الحكم لان التخيير معين من الحكم وهو الاباحة في الفعل والترك والتفويض تخيير في تعيين ليس فيه شيء من حكم معين قال فانه تحقيق لا يذهب عليك [illegible]
الاخير والسور لان المسائل حسن فيها الاوجه اعني موت ويلزم فيها الزم الشيخ قال مسئلة يجوز خلو الزمان عن المجتهد شرعا خلافا للحنابلة فانهم لم يجوزوا شرعا
وان جاز عقلا والنزاع انما هو فيما قبل اشتراط الساعة من خروج الدجال ويأجوج ومأجوج ودابة الارض وطلوع الشمس من المغرب فالخلو بعد اشتراط الساعة [illegible]
واما عيسى عليه السلام فهو وان كان متحليا في الدين المحمدي لكن التحقيق انه يقضي بالباطن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ان حكم الحادثة في الدين المحمدي كيف الحكم
بلا عن اجتهاد والنزاع في المجتهد المطلق بل هو المراد لا المطلق لنا قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض
العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا رواه البخاري وهذا يدل على عدم بقاء عالم
في الارض اقول فيه ما فيه لان غاية ما يلزم منه خلو الزمان عن العالم والنزاع انما وقع في خلوه قبل وقوع اشتراط الساعة فالزم غير المدعى
وما هو مدعى غير لازم وقال ثم انه استدل بما صرح به الامام حجة الاسلام قدس سره والرافعي والقفال بانه وقع في زماننا هذا الخلو
وفيه ما فيه لان وقوع الخلو ممنوع وما ذكر مجرد دعوى والامام حجة الاسلام وان كان من جملة الاولياء لا يصلح حجة في الاجتهاديات ثم ان
من الناس من حكم بوجوب الخلو من بعد العلامة النسفي واختتم الاجتهاد به وعنوا الاجتهاد في المذهب واما الاجتهاد المطلق فقالوا
اختتم بالائمة الاربعة حتى اوجبوا التقليد واحد من هؤلاء على الامة وهذا كله هوس من هوساتهم لم يأتوا بدليل ولا يعبأ بكلامهم وانما هم
من الذين حكم الحديث انهم افتوا بغير علم فضلوا واضلوا ولم يفهموا ان هذا اخبار بالغيب في خمس لا يعلمهن الا الله تعالى الحنابلة
قالوا اولا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا يزال طائفة من الناس ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله او حتى
يظهر الدجال او حتى يقاتل آخرهم الامة الدجال واجيب بانه غاية ما لزم منه عدم وقوع النفي لكن لا يدل على نفي الجواز فان احد
الجائزين ربما لا يقع ورد بانه يلزم منه الامتناع شرعا والا لزم كذب اخبار الشرع والعياذ بالله والنزاع انما وقع فيه اقول على
ان الدوام لا يخلو عن الضرورة في الواقع ولو عرفيا اذ قد دل الدليل على الوقوع الدائمي فلزم الوجوب قطعا ولو بالغير وان تأملت
حق التأمل لما وجدت هذه العلاوة مغايرة لما تقدم وقالوا ثانيا الاجتهاد فرض كفاية في كل عصر لان الحوادث غير متناهية
فلا يكفي تقليد الميت لانه ما بين حكم الحادثة التي حدثت بعده فلو خلا عصر عنه اجتمعوا على الباطل وهو باطل بالشرع والجواب
الملازمة ممنوعة فان الخلو عن المجتهد المطلق لا يلزم منه الاجماع على الباطل لجواز ان يوجد في كل عصر مجتهد في المذهب
او مجتهد في البعض والجواب ثانيا اذا فرض موت العلماء فالبطلان للثاني ممنوع لان المبادي شرط ومن جملتها العلماء
واجتماع العلماء لا يكون على باطل لا مطلقا فتدبر وفيه شيء فانه يلزم منه ان يعمل كل الامة بالباطل فلم يكونوا على الحق الا
ان يقال انه لا يلزم الاجتماع على الباطل وهنا لو ابتلي كل واحد بالحادثة الجديدة التي لم يستخرج حكمها المجتهدون السابقون وهو
ممنوع فافهم فصل التقليد العمل بقول الغير من غير حجة متعلق بالعمل والمراد بالحجة حجة من الحجج الاربع والا فقول المجتهد
دليله وحجة كاخذ العامي من المجتهد واخذ المجتهد من مثله فالرجوع الى النبي عليه وآله وأصحابه الصلوة والسلام او الى الاجماع
ليس منه فانه رجوع الى الدليل وكذا رجوع العامي الى المفتي والقاضي الى العدول ليس هذا الرجوع نفسه تقليدا وان كان العمل

بما سنذکره وتقلید الا ایجاب النص ذلک فلیه ما فهو عمل بحجة لا بقول الغیر فقط لکن العرف دل علی ان العامی مقلد للمجتهد بالرجوع الیه
قال الامام امام الحرمین علیه معظم الاصولیین وهو المشتهر المعتمد علیه المفتی المجتهد من حیث یجیب السائل فرخص منه و المستفتی یقابله ای السائل من المجتهد من حیث
هو سائل وقد یجتمعان فی شخص واحد بناء علی التجزی فی الاجتهاد فیکون فی بعض المسائل مجتهدا مفتیا وفی بعضها مستفتیا
لتعدد الجهات والمستفتی فیه الذی وقع السوال عنه المسائل الشرعیة والعقلیة علی المذهب الصحیح صحة ایمان المقلد عند الائمة الاربعة
الامام ابی حنیفة والامام الشافعی والامام مالک والامام احمد بن حنبل رضوان الله تعالی وکثیر من المتکلمین خلافا للاشعری والخلاف انما
فی ترک النظر والاستدلال ما قبول ایمان المقلد فثابت بدلائل القطعیة فانه تواتر ان رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم
لقبل ایمان کل احد وان حصل من دون نظر حتی عن الصبیان الذین لم یقدروا علی النظر اصلا وکذا تواتر من الصحابة والتابعین من غیر
نکیر بخلاف ائمة ائمتنا بعدهم واما التاثیم بترک النظر فلم ینص علیه الائمة انما حکم المتاخرون به من جهة ترک النظر الذی کان واجبا وهذا لیس
بشیء فان النظر ما کان واجبا الا لتحصیل الایمان واذ حصل الایمان ارتفع سبب وجوبه فلا اثم فی الترک کما اذا اسلم الکفار قاطبة
سقط الجهاد الذی کان وجب من غیر اثم فافهم مسئلة لا یجوز التقلید فی العقلیات کوجود الباری ونحوه عند الاکثر وهذا الا ینافی
ما مر من اجماع الائمة الاربعة علی صحة ایمان المقلد لان التقلید الممنوع هو ان یعتمد علی القول الغیر فیقول بحسب قوله وهذا الا ینافی
صحة الایمان والتصدیق اذا وجب التقلید لکن رسخ بحیث لو ذهب قوله من البین لبقی هو علی التصدیق فافهم والعنبری وبعض الشافعیة
قالوا یجوز التقلید فیها وطائفة قالوا یجب التقلید ویحرم النظر لنا الاجماع القاطع علی وجوب العلم بالله وصفاته ورسالة رسوله وهو تصدیق
الجازم المطابق بحیث لا یقبل التشکیک اصلا ولا یحصل بالتقلید لامکان کذب المخبر لکونه غیر معصوم نعم ان حدث بعد التقلید
تصدیق کما یحصل نتیجة قاطعة عن مقدمات مشهورة ثم یذیل بها ویبقی تصدیقها یقبل ولانه یلزم النقیضان فی تقلید اثنین لاثنین
فی حدوث العالم وقدمه لکون منهما علما فلا بد من النظر الصحیح لیحصل العلم وهذا انما یتم لو قلنا ان کل تقلید یفید العلم بل مجوزو التقلید
لعل مطمح نظرهم ان التقلید قد یفید الجزم تم الکلام بتقلید من له علم واقعی یکون جزمه علما فقد حصل بتقلید بعض الکلمة العلم القاطع لعل
انکارهم انکار القطعیات بل الحق فی هذا المقام الواجب تحصیل العلم فقط وهو قد یحصل بصفاء السریرة ضرورة فلا یجب علیه النظر قطعا کما حکی
الشیخ الاکبر صاحب الفتوحات قدس سره عن افضل الصدیقین بعد الانبیاء علیهم السلام وسیدة المتقین امام الاولیاء بالتحقیق امیر المؤمنین
ابی بکر الصدیق رضی الله تعالی عنه وقد یحصل للبعض بتقلید من یعلمه اعلی منه ولا یحتاج هذا الی النظر لکن ان نظر کان اولی وقد یحصل
بنظره الاکثر فی الرجال فالنظر واجب علیهم فقط فافهم مجوزوا التقلید قالوا لو وجب النظر لفعله الصحابة وامروا به وذلک منتف فی النقل
کما فی سائر الفروع بانه واعی بها النقل وفر الاشتغال کل حدیث قلنا لو لم یکن نظر منهم لزم نسبتهم الی الجهل بالله وصفاته بوجه وهو
باطل اجماعا وضرورة من الدین فاذن هم نظروا وامروا به واما النقل فعدم الاکثار من النظر والبحث علی ما هو وظیفة الکلام وهم
کانوا مستغنین من الاکثار والاشتغال بالبحث بصفاء الاذهان ومشاهدة الوحی ولا نسلم عدم الامر ای عدم امرهم لمن تبعهم لکنهم کانوا
عالمین بسهولة للتابعین فانه لیس المراد ههنا تحریر الادلة علی قواعد المنطق فانه لیس التصدیق موقوفا الا للبعض الاندر بل المراد
ما یفید الطمانیة للقلب بحیث اطرح لحصول العلم کما قال الاعرابی البعرة تدل علی البعیر واثر الاقدام علی المسیر فسماء ذات ابراج وارض
ذات فجاج لا یدل علی اللطیف الخبیر حاصل الجواب منع عدم نظرهم بالکلیة ومنع عدم امرهم فان المراد بالنظر قدر ما یطمئن به القلب

بحصول التصديق وهو كان حاصلا لهم كما يشهد به قصة الاعرابي والا دعوى انه لو لم يكن منهم لزم الجهل بوجه غير ظاهر الصحة فان كمال
استعدادهم وتوجه الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لعلهما يوجبان العلم الضروري حكاية لطيفة ان رجلا من البدلاء مات في ارض الشام
والبدلاء في ذلك الوقت ان الشيخ محي الدين عبد القادر الجيلاني قدس سره الشريف في ساعة او نصف ساعة كان هو قدس سره في ارض العراق
وحضر ابو العباس الخضر عليه السلام والبدلاء الآخرون فصلى عليه ودفنه وامر الخضران يأتي رجلا وسماه له من القسطنطنية وكان هو كافرا فطلبا فاتي
بالخضر عنده فلقن الشيخ كلمتي الشهادة وتيمن فيض الشيخ موارب واوصله الى مقام البدلاء واقامه مقام الميت واخبر البدلاء الحاضرين فقالوا
سمعا وطاعة وقد تواتر امثال هذه الحكايات عنه رضي الله تعالى عنه تواترا معنويا فانظر بعين الانصاف اين كان ههنا النظر انما حدث
في قلبه علم ضروري موجب التقليد قالوا النظر مظنة الوقوع في الشبه والضلال فان طريق النظر غير امن والتقليد طريق امن فلا بد من ايجابه
قلنا هذا منقوض بالمقلد على صيغة المفعول اي من قلد به فانه غير مقلد للغير والا يكن كذلك بل كان هو مقلدا ايضا فتسلسل لان الاخذ
عن المؤيد بالوحي ليس تقليدا بل هو علم نظري فلو كان المقلد به مقلدا فكان له مقلد به ايضا هذا وفيه نوع شبهة فانه يجوز ان ينتهي السلسلة الى
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ولا انسلم ان الماخوذ منه علم نظري بل يكون ضروريا حاصلا من بركة الصحبة الشريفة والاولى في الجواب ان
يقال ليس التقليد طريقا الى تحصيل العلم اليقيني الا كان قد يحصل به ايضا بخلاف النظر فانه اذا وقع في مقدمات مقطوعة لزم حصول العلم
وانما يكون غير مامون بتقصير منه مثل المنكر بالبديهيات وغيره فانهم مسئلة غير المجتهد المطلق ولو كان عالما بما يلزم التقليد لمجتهد فيما
لا يقدر عليه من الاجتهاديات اي على تحصيله ومعرفته فقط لا فيما يقدر على تحصيله باجتهاده بناء على التجزي في الاجتهاد ويلزمه التقليد مطلقا
فيما يقدر عليه وفيما لا يقدر عليه بناء على القول بعدم التجزي قد عرفت ان الحق هو الاول وقيل انما يلزم التقليد العالم بشرط ان تبين له الصحة بدليل بان
يظهر المجتهد لنا المجتهدون من الصحابة وغيرهم من التابعين كانوا يفتون من غير ابداء المستند ويتبعون من غير نكير علماء كانوا او عواما
وشاع ذلك وذاع حتى صار اجماعا واستدل على المختار بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو يعم فيمن لم يعلم فانهم مخاطبون في ما
لا يعلمون من المسئول عنه سواء كان متعددا او وحدة فان المقتضي لان الامر مقيد بسبب يتكرر بتكرره وههنا السبب ال عدم العلم فاينما يوجد واي وقت
يوجد وجب السؤال قيل لا دلالة على وجوب السؤال بالمسئلة فقط من دون السؤال عن ابداء المستند فيحتمل كونه الدليل ايضا مما لم يعلم فلا بد
من سؤاله والحق انه لو سئله المستفتي لا بد من الشارطون تبيين الصحة قالوا التقليد من غير تبيين صحة ما قلد فيه من دليله يؤدي الى وجوب
اتباع الخطاء لجوازه فانه لا قاطع بالفرض وهو خلاف المعقول واجيب اولا بانه مشترك الالزام فانه لو ابدى فكذلك فهو ظني كما كان وكذلك
نفسه يجب عليه اتباعه وهو مظنون عنده اقول فيه ان المراد انه بعد تبيين الدليل يطمئن بظنه فكانه لا اخطاء واما قبله فلا اطمينان
له اذ ظنه بالتيسر امارة امارة فافهم واجيب ثانيا بان الممتنع اتباع الخطاء من حيث انه خطاء لا من حيث انه ظن اللازم هو الثاني والممتنع
هو الاول وعليك ان تذكر ما سبق من انه لا دليل للمقلد ظنه فلا ظن مجتهده وحده غير شاف بل الاولى ان يقال الممنوع اتباع
الخطاء من حيث هو خطاء لكن انما يعمل به من حيث انه مامور من الله تعالى بان يعمل بما اخبر انه حكم الله تعالى فافهم قال الشيخ الاكبر صاحب
الفتوحات قد شرط في التقليد ان يقول المسئول عنه ان هذا حكم الله تعالى فاعمل به فاذا قال هذا فقد وجب عليه العمل وان قال احكم
بالراي فتساهل مفتيا آخر ولا يعمل به اذ ليس الحكم الا لله تعالى وهذا هو الحق المطابق للواقع واجب الايمان والاذعان ولا يجوز اتباع
من يقول هذا الحكم حكمت برائي الا ان العبرة للمعنى المقصود فمن يرى اراد انه حكم الله تعالى وعرفت برائي فينبغي ان لا يكون في اتباعه باس بل يجب

...ه ومعاذ بن جبل وغيرهما ويعمل بقوله لهم من غير نكير فمن ادعى برفع هذين الاجماعين فعليه البيان انتهى فقد بطل بهذين الاجماعين
قول الامام وقوله اجمع المحققون لانهم من الاجماع الذي هو الحجة حتى يقال يلزم تعارض الاجماعين بل الذين يكون مختارا عند احد
ويكون الجماعة متفقين عليه يقال اجمع المحققون على كذا ثم في كلامه خلل آخر وهو الثبوت لا دخل له في التقليد وكذا التفضيل
فان المقلد ان فهم مراد الصحابي عمل به والا سال عن مجتهد آخر فافهم وبطل بهذا قول ابن الصلاح الحتم في قوله خلل آخر اذ المجتهدون
الآخرون ايضا هذبوا اجتهادهم مثل بذل الائمة الاربعة وانكار هذا مكابرة وسوء ادب بل الحق انه امتناع من منع تقليد غيرهم لانه
لم يبق رواية مذهبهم محفوظة حتى لو وجد رواية صحيحة من مجتهد آخر يجوز العمل بها الا ترى ان المتأخرين افتوا بتحليف الشهود
اقامة له موقع التزكية على مذهب ابن ابي ليلى فافهم هذا آخر ما قصدت تحريره وسميته بعد الاختتام بفواتح الرحموت لما جاء من
حضرته والفاتحين السنى من الكرم وان تاملت فيه وجدت تاريخ الاختتام الحمد لله الذي يسر اتمام على يد عبده ابي العياش عبد العلي
محمد بن نظام الدين محمد الانصاري اختتامه وتفصيص ختامه في شهر المبارك والمرجو من الله ان تبارك الصلوة والسلام على
محمد المعلم وهادي الامم وعلى آله والطيبين واصحابه الطاهرين لاسيما الخلفاء الراشدين وعلى اولياء الله المقربين اللهم رب
لقد سبقت رحمتك غضبك فارحمني وتقبل هذا المرقوم قبولا حسنا وانفع به عبادك كما انفعت بمتنه واجعله لي وسيلة يوم الحساب
واعصمني برحمتك فيه من العذاب واجعله كاسمه فواتح الرحموت واجعل بضاعتي المزجاة مسلم الثبوت وصلى على محمد
وآله واصحابه الامجاد آمين آمين آمين رب العباد

خاتمة الطبع

الحمد لمن انطق لسان الانسان بنطق فصيح ليستدل على توحيد ذاته ويحتج بكمالات قدرته وصفاته وبعث نبيا لاعلاء كلمة الايمان
وشرح صدورهم بنور الهداية والعرفان والصلوة الكاملة على من بعثه الله تعالى برشادة الثقلين وجعل وجوده علة غائية
لابداع الكونين اعني سيدنا ومولانا محمدا الهاشمي النسب الامي اللقب وعلى آله واصحابه الذين جبهم الله من التصديق وهم اولو
والتوفيق اما بعد فبشرى لكم ايها الشائقين الغائصين في بحار التحقيق والمقتبسين لانوار التدقيق ان الآن قد انطبع
الشرح الفائق الاقدم للمسلم مقبولا عند علماء الفحول ومؤسسا على قواعد المعقول في الاصول مشتملا على
تحقيقات شامخة ونكات راسخة مشحونا بجواهر المطالب اللامعة ما مستها ايدي الانظار وما فتقت منها آذان الافكار
للعالم الجزيل والفاضل الجليل عين اعيان المحققين خير اخيار المدققين راس العلماء رذوي القوم مولانا ابو العياش
عبد العلي محمد بحر العلوم بتصحيح الحبر القمقام والنحرير الهمام العالم الغطريف والفاضل الحريف ذي ... الحق المولوي
محمد امان الحق دامت افادته في العلوم في المطبع الرفيع الواقع في اللكنو المعزى الى المنشي نولكشور مالك ... سرور في شهر ذي الحجة
سنة خمس وتسعين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين المطابقة شهر جنوري ١٨٧٩ العيسوية وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

فہرس من المجلد الاول لفواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت

صفحہ	خلاصہ مطلب
۲	الخطبۃ۔
۹	
۱۰	المقالۃ الاولی فی المبادی الکلامیۃ۔
۱۳	المقالۃ الثانیۃ فی الاحکام۔
"	الباب الاول فی الحاکم۔
۲۸	الباب الثانی فی الحکم۔
۶۱	الباب الثالث فی المحکوم فیہ۔
۷۱	الباب الرابع فی المحکوم علیہ۔
۸۸	المقالۃ الثالثۃ فی المبادی اللغویۃ۔
۹۵	الفصل الاول فی المفرد الموافق فی المعنی بحروفہ الاصول۔
۱۰۰	الفصل الثانی فی المفرد الذی یبعد مبناہ
۱۰۳	الفصل الثالث الحقیقۃ الکلیۃ۔
۱۱۰	تتمۃ فی النقل والاضمار والتخصیص۔
۱۲۰	تتمۃ فی المترادفۃ۔
۱۴۱	مسائل ادوات التعلق۔
۱۴۶	الفصل الرابع بالقیاس الی لفظ آخر۔
۱۸۷	التقسیمات۔
۲۳۰	فصل فی المتعلق۔
۲۴۷	فصل فی الامر۔
۲۸۲	تنبیہ۔ الفسخ لعینہ لا یقبل النسخ۔
۲۸۳	فصل فی دلالۃ اللفظ۔
۳۰۵	تذنیب۔

فہرس من المجلد الثانی لفواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت

صفحہ	خلاصہ مطلب
۳۰۹	الاصول فی المقاصد۔
۳۱۲	الاصل الاول الکتاب۔
۳۲۱	تقسیمات۔
۳۲۴	الفصل الاول التاویل۔
۳۳۲	الفصل الثانی فی الاجمال۔
۳۴۸	باب النسخ۔
۳۸۵	خاتمہ۔
۳۸۶	الاصل الثانی السنۃ۔
۴۰۹	فصل فی اخبار الاحاد۔
۴۶۵	فصل فی بیان حکم افعالہ۔
۴۷۳	تنبیہ۔
۴۷۳	فصل فی التعارض۔
۴۸۷	فصل فی الترجیح۔
۴۹۳	الاصل الثالث الاجماع۔
۵۲۱	الاصل الرابع القیاس۔
۵۲۴	فصل فی الشرائط۔
۵۴۲	المقصد الاول فی شروطہا۔
۵۵۹	المقصد الثانی فی مسالکہا۔
۵۶۲	النکتۃ الاولی القول المختار۔
"	النکتۃ الثانیۃ النقض۔
۵۶۳	النکتۃ الثالثۃ عدم الایماء۔
۵۷۶	تکملۃ للحنفیۃ۔
۵۷۲	فصل فی التعبد بتحصیل القیاس۔
۵۸۶	فصل فی آداب المناظرۃ۔
"	الاول ما یمنع التمکن۔
۵۸۷	الثانی ما یرد علی حکم الاصل۔
۵۸۸	الثالث ما یرد علی علۃ الاصل۔
۵۹۷	الرابع ما یرد علی ثبوت العلۃ۔
۶۰۱	تکملۃ للاربعۃ۔

==

اشتہار

مجموع دو کتاب فتاوی قاضیخان مع فتاوی سراجیه